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 ЧЕТВЕРТЫЙ

Т—Я

·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 978-2-244-01119-7

© Национальный общественно-научный фонд, 2009

T

ТАБУ — установление, состоящее в строгом запрете действий по отношению к определенным вещам, людям, явлениям. Запретным и опасным, с точки зрения табу, является неупорядоченный контакт между священным и повседневным (напр., запрет прикосновения к вождю). Наряду со священным табуируется также нечистое (напр., труп, менструальная кровь и т. д.). Согласно В. Вундту, табу — самый древний неписаный моральный кодекс человечества. По выражению Фрейда, «табу древнее богов». Для Э. Дюркгейма различие между мирским (профанным) и священным представляет собой краеугольный камень религии, продуцирует групповую солидарность. А. Рэдклифф-Браун утверждал, что ориентированное на табу поведение выражает и подкрепляет чувства и ценности, важные для поддержания общества. Согласно Фрейду, феномены, сопровождающие табу (немотивированность запретов, внутреннее принуждение в их исполнении, способность к переносу на других людей, наличие церемоний и ритуалов), сходны с симптомами невроза навязчивости, а потому могут быть истолкованы как проявление амбивалентности чувств к священному (или нечистому) человеку или предмету. По М. Дуглас, табу фокусируется на том, что двусмысленно с точки зрения категорий культуры. Табу закрепляет эти категории, освящая и определяя границы между ними. Обращая внимание на явления ритуального нарушения этих границ, она приходит к выводу, что установки на нарушение табу в социальной жизни свидетельствуют о возможности для тех, кто осуществляет это нарушение, служить посредниками между социальной и иными реальностями. В своих конкретных выражениях в примитивных культурах табу тесно связано с ***тотемизмом***. Это касается прежде всего табу инцеста, выражающегося в экзогамии, и табу на убийство тотемного животного. В настоящее время табу рассматривается как универсальный феномен, имеющий место и в современных обществах и выполняющий в них те же самые функции.

Лит.: *Douglas M.* Natural Symbols. Harmondsworth, 1973; *Eadem.* Purity and Danger. L., 1996; *Durkheim E.* Les fermes elementaires de la vie religoeuse. Le systeme totemique en Australie. P., 1912; *Radcliff-Brown A.* Structure and Function in Primitive Societies. L., 1952.

Л. Г. Ионин

ТАВР КАЛЬВЕН (Καλβήνος Ταῦρος, лат. Calvisius Taurus), Луций Кальвизий Тавр из Бейрута (2 в. н. э., по Иерониму, акме — 145) — философ-платоник. Стоял во главе платоновской школы в Афинах (Академии). Среди его учеников — ***Авл Геллий***. «Суда» говорит о многих его сочинениях, однако называет только два заголовка: «О различии учений Платона и Аристотеля», «О бестелесных» (не сохранились). Иоанн Филопон приводит выдержки из комментария Тавра к «Тимею», представляющие собой толкование особенно трудных мест (De aetern. mundi, 6, 8, p. 145, 13 ff.; 6, 20, p. 186, 23 ff.; 13, 15, p. 520, 8 Rabe). Тавр не признает возникновения мира во времени.

Лит.: *Dörrie H. L.* Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Christus.— «Kairos» 1973, 15, S. 24—35 (=Platonica minora. Münch., 1976, S. 310—323); *Lakmann M.—L.* Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius. Leiden, 1995. См. также лит. к ст. ***Средний платонизм***.

Ю. А. Шичалин

ТАВТОЛОГИЯ — см. ***Логика высказываний***.

ТАГОР (Ṭhākur) Рабиндранат (7 мая 1861, Калькутта — 7 августа 1941, там же) — индийский поэт, писатель, философ, общественный деятель. Лауреат Нобелевской премии (1913). Мировоззрение Тагора складывалось под влиянием представлений Упанишад, ***веданты*** и вишнуитского мистицизма. Разделял основоположение веданты о ***Брахмане*** как Высшей Реальности и единственном основании бытия, понимая его пантеистически. Способность к творчеству, активному созиданию считал сущностными характеристиками Бога и человека, сближающими их друг с другом. Видел наилучший путь к Богу во всепоглощающей любви к нему. В гносеологии стремился утвердить примат эмоционально-эстетического восприятия мира, в связи с чем людей искусства считал ведущими фигурами в процессе мистического познания истинной сущности Божественной Реальности.

Соч.: Соч., т. 1—12. М., 1962—65.

Лит.: *Литман А. Д.* Современная индийская философия. М., 1985.

О. В. Мезенцева

ТАИНСТВА ЦЕРКОВНЫЕ (греч. μυστήριον, лат. sacramentum) — в христианском сознании священнодействия, во время которых Бог невидимо («таинственным образом») присутствует в сообществе верующих (в церкви), воздействуя на них посредством ниспослания ***благодати***. Согласно учению Восточно-православной и Римско-католической церквей, сам Христос установил семь таинств — крещение, миропомазание (в католичестве — конфирмация), евхаристию (или причащение), священство, ***покаяние***, елеосвящение (в католичестве — последнее помазание; рус. простореч. — соборование) и таинство брака, — которые совершают канонически поставленные священники. Во многих протестантских деноминациях, возникших в ходе ***Реформации***, традиционное понимание таинств было переосмыслено, результатом чего стало сохранение только крещения и евхаристии и отказ от институционального священства, обладающего прерогативой совершать таинства.

Богословским основанием понятия «церковное таинство» можно считать новозаветное выражение: «великая благочестия тайна (μυστήριον): Бог явился во плоти» (1 Тим 3:16). Соединение во Христе двух природ — божественной и человеческой (см. ***Христология***) обнаруживает возможность «энергетического» воздействия Бога на психосоматическую природу человека, через веру открытому к такому воздействию. Согласно христианскому представлению, Бог не только со-

творил мир, но также присутствует в мире своей животворящей силой. Человек сам отказался воспринимать эту силу, впав в грех, суть которого — установка на самодостаточность и, как следствие, отказ от Бога. В результате духовное «питание» человека ограничилось тварными природными энергиями, неспособными обеспечить вечное личностное существование, — и судьбой человека стала смерть. Христос учреждает в мире свою Церковь как сообщество людей, восстановивших общение с Богом, которое осуществляется не только через веру и молитву, но и через церковные таинства. В них люди, отказавшиеся от пути греха, снова воспринимают живительную благодатную энергию Бога, которая становится для них «лекарством бессмертия». Таинства совершаются в церкви каноническими священнослужителями, согласно определенному чину (порядку), что является их объективной стороной, обеспечивающей им «действительность», или законность. Последняя не зависит от личных качеств или достоинства священнослужителя, поскольку с церковной точки зрения подлинным совершителем таинства является Сам Бог. «Действенность» таинств, с субъективной стороны, определяется состоянием и интенцией самих верующих: раскаянием в ***грехах***, благоговением, желанием и готовностью воспринять ***благодать*** Бога и жить согласно его заповедям. В таинстве благодатная энергия Бога оказывается соединенной с веществом этого мира и воспринимается всем существом человека, включая и его тело. Бог, т. о., освящает элементы и стихии мира, которые снова, как это было до грехопадения, становятся средством общения человека с Богом (вода в крещении, масло в миропомазании и елеосвящении, хлеб и вино в евхаристии). В противоположность платоническому дуализму духа и материи, таинства предполагают, что Бог воздействует на целостную духовно-телесную природу человека. Такое понимание церковных таинств означает, что сообщаемая в них благодать «объективирована» посредством соединения с веществом, но в то же время не производит никакого эффекта, пока она не «субъективирована», т. е. не воспринята свободно и сознательно человеком, участником таинства. Поэтому, при внешнем сходстве, церковные таинства не могут быть уподоблены магическим действиям. Главным таинством, или «таинством таинств», является евхаристия, т. е. приобщение многих верующих к единым Телу и Крови Христа под видом хлеба и вина. При этом структура евхаристии воспроизводит структуру Церкви как единого Тела, главой которого является Христос, а членами — его последователи и ученики. Регулярно вкушая этот «хлеб жизни», верующие вступают в таинственное общение с Богом и друг с другом, т. о. преодолевая дезинтеграцию между Богом, человеком и природным миром, причиной которой было грехопадение.

А. И. Кырлежев

«ТАЙ ПИН ЦЗИН» («Канон Великого равновесия») — один из ранних даосских текстов. Время составления и авторство неизвестны. Считается, что существовало по крайней мере три версии «Тай пин цзина», самая ранняя из которых — «Тянь гуань ли бао юань тай пин цзин» («Дарованный небесным чиновником, основанный на календаре и объемлющий изначальное канон Великого равновесия») — датировалась временем правления императора Чэн-ди (32 — 7 до н. э.) династии Западная Хань. Две другие известные в традиции версии — «Тай пин цин лин шу» («Трактат чистого правления Великого равновесия»), созданный в конце династии Восточная Хань (нач. 3 в.), в 170 книгах, и «Тай пин дун цзи цзин» («Канон, проницающий до предела Великого равновесия», 2 в.), в 144 книгах. Все ранние версии текста были утрачены. Современный текст, входящий в «Дао цзан», насчитывает 57 книг. Памятник содержит как общетеоретические (натурфилософские) идеи, разрабатывающие концепцию циклического действия «пяти стихий» (***у син***), так и частные материалы, относящиеся к практике даосских отшельников, а также к традиционной медицине, культуре знамений, проблемам государственного управления и т. д. Считается, что содержащиеся в трактате «Тай пин цзин» идеи оказали определенное влияние на учение Чжан Цзяо (2 в.) о «пути Великого равенства» (тай пин дао) и идеологию Чжан Лина (34—156), основателя школы «Небесных наставников» (Тянь ши дао),

Г. А. Ткаченко

ТАЙ ЦЗИ (кит. — Великий предел) — категория китайской философии, выражающая идею предельного состояния бытия, антонимичная категории «у цзи» — «Отсутствие предела», «Беспредельное» или «Предел отсутствия/небытия». Общий для обоих антонимов иероглиф «цзи» несет понятие предела (высшей и главной позиции или степени), охватывающее два смысла: «край» («оконечность», «полюс», «конец крыши») и «центр». Термин «тай цзи» впервые встречается в ***«Чжоу и»*** («Си цы чжуань»), где сказано, что изначальные и универсальные «перемены имеют тай цзи», из которого путем последовательного удвоения рождаются сначала «два образца» — ***инь ян***, а затем все сущее. Древнейшая комментаторская традиция трактует тай цзи как синоним тай чу («Великого начала»), тай и («Великого единого») и ***дао***, т. е. обозначение исходно-целостного, хаотически-недифференцированного состояния мирообразующей «пневмы» (***ци***), и в то же время как конец пракосмического единства, начало космогенеза и его причину. Ян Сюн (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.), чтобы подчеркнуть безмерность и непостижимость истоков бытия, заменил тай цзи альтернативным понятием «тай сюань» («Великая тайна»), которому посвятил специальное сочинение — «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны»). Мыслителями философского течения ***сюань сюэ***, в т. ч. ***Ван Би***, тай цзи отождествлялся с «отсутствием/небытием» (см. ***Ю — у***). Кун Инда (8 в.) в противоположность Ван Би и его единомышленникам объяснил суть тай цзи с помощью понятия ***«юань ци»*** — «изначальная пневма». В основополагающем для неоконфуцианства лапидарном трактате «Тай цзи ту шо» («Изъяснение плана Великого предела») ***Чжоу Дуньи*** сопряг тай цзи с понятием «у цзи», восходящим к ***«Дао дэ цзину»***, где оно означает неисчерпаемую первозданность или «Предел отсутствия/небытия». Описав космогенез как следствие движения самого тай цзи, Чжоу Дуньи фактически положил начало трактовке последнего китайской традиционной наукой как некой программы мировых трансформаций. ***Лу Цзююань*** истолковал сопряжение у цзи и тай цзи как отношение соответственно первичного и вторичного, а ***Чжу Си*** — как сущностное тождество. По Чжу Си, тай цзи есть совокупность всех «принципов» (***ли***), единая и одновременно присутствующая в каждом человеке и каждой вещи, подобно отражению луны на всякой водной поверхности. В 20 в. ***Сунь Ятсен*** использовал термин «тай цзи» для передачи западного понятия «эфир» (***итай***). Существует предположение, что известное ныне графическое изображение тай цзи в виде т. н. монады, т. е. темного и светлого зародышей (или «рыбок»), соединенных в круге и символизирующих силы инь ян, получило распростране-

ние в 7—8 вв. под влиянием буддийских мандал. Схемология тай цзи обрела развернутое оформление у Чжоу Дуньи и впоследствии играла важную роль в традиционной науке.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *Чжан Дайнянь.* Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982, с. 25, 38; *Ли Дэюн.* Ван Фучжи лунь тай цзи (Ван Фучжи о тай цзи).— «Ухань дасюэ сюэбао (Шэхуэй кэсюэ бань)», 1982, № 6; *Чжэн Ваньгэн.* Тай цзи.— «Чжунго чжэсюэ яньцзю», 1986, № 3; *Гэ Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 39—57.

А. И. Кобзев

ТАЙЛОР (Tylor) Эдуард Бернетт (2 октября 1832, Лондон — 2 января 1917, Уэллингтон, Сомерсетшир) — английский этнограф, исследователь первобытной культуры, профессор Оксфордского университета. Вместе с Г. Спенсером считается основоположником и виднейшим представителем эволюционистской школы в этнографии и антропологии. Трактовал историю культуры как постепенный и непрерывный прогресс орудий труда, знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и т. п., осуществляющийся в соответствии со столь же строгими законами, как и законы природы. К числу важнейших факторов, влияющих на историю культуры, относил «общее сходство природы человека» и «общее сходство обстоятельств его жизни». Действием этих факторов объясняется единство человечества и единообразие его культуры на сходных ступенях развития. С помощью понятия «пережитки» Тайлор попытался показать связь между глубокой древностью и современной культурой: пережитки — это «живое свидетельство или памятник прошлого», свойственные более ранней стадии культуры и в силу привычки существующие на другой, более поздней стадии. В главной работе Тайлора «Первобытная культура» (Primitive Culture, 1871, рус. пер. 1939, 1989) приведено много примеров пережитков, в т. ч. таких, как ручная прокидка челнока во времена уже механизированного ткачества, пожелание здоровья при чиханье и т. п. Всемирную известность Тайлору принесла анимистическая концепция происхождения религии, согласно которой в основе всех религий лежат первобытные представления о душе и духовных сущностях (см. ***Анимизм***). Используя богатейший этнографический материал, Тайлор выдвинул формулу «анимизм есть минимум определения религии», ставшую предметом многочисленных дискуссий.

Соч.: в рус. пер.: Введение к изучению человека и цивилизации. Антропология. П.—М., 1924.

А. Н. Красников

ТАЛИОН (лат. talio, talionis, от talis в значении «такой же», — наказание, равное по силе преступлению) — категория истории нравов, более известная в общественном сознании и литературе под названием равного возмездия; древний обычай, регулировавший взаимоотношения между кровнородственными объединениями на основе равенства в оскорблении и обязывавший ограничиваться в воздаянии ущербом, точно соответствующим повреждению. Классической считается ветхозаветная формула талиона: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Втор. 19:21). Генетически талион восходит к кровной мести. Обязанность кровной мести, для первобытного человека безусловная и первейшая, — один из специфических признаков рода. Кровная месть категорически исключалась во внутриродовых (позже в семейно-родственных) отношениях и была столь же обязательной по отношению к представителям других общностей. Она закрепляет и упорядоченно воспроизводит разделение людей на «своих» и «чужих».

Основой талиона являлась потребность не стимулирования мести, а ее сдерживания. Он возникает как ограничивающий, запрещающий принцип. Можно предположить, что первоначальные (предшествовавшие талиону) отношения между различными сообществами характеризовались бесконечной враждебностью (напр., у австралийских аборигенов, находившихся на догосударственной стадии, различались два вида вооруженных столкновений: одни из них велись с соблюдением правил и представляли узаконенную обычаем форму сведения счетов, кровной мести; другие же не были ограничены определенными нормами — см.: Народы Австралии и Океании. М., 1956, с. 190—91.) Талион ставил предел вражде, требуя строго, по возможности буквально соразмерять возмездие с полученным ущербом. Тем самым он соединял «своих» с «чужими», обозначая дистанцию, позволяющую им сосуществовать и входить в определенные взаимовыгодные отношения в качестве различных, теперь уже умеренно-враждебных, общностей.

Талион — типичный социорегулятивный механизм первобытной эпохи. Для его качественной характеристики существенное значение имеют следующие особенности: акт возмездия является ответным действием, он задается внешне, фактом, характером и размером нанесенного роду оскорбления, ущерба; способ переживания в случае талиона полностью совпадает со способом действия, необходимость мести является для древнего человека не налагаемой извне обязанностью, а органической страстью души, требующей безусловного удовлетворения; талион есть выражение коллективной ответственности, субъектом действия здесь выступает род, отдельные индивиды являются всего лишь непосредственными носителями его воли. Талион вошел в историю нравов и оставил глубокий след в культуре, во-первых, как воплощение уравнительной справедливости (он, собственно, и представляет собой распространение внутриобщинного принципа уравнительной справедливости на отношения между общинами), во-вторых, как исторически первая форма легитимного насилия (талион уравнивает родовые общины в их праве защищать себя и свои интересы силой, нравственную легитимность ему придает то, что он санкционирует насилие в качестве ограниченного насилия). Этическая структура талиона получила отражение в представлениях ранних философов о справедливости как равном воздаянии (Анаксимандр, пифагорейцы и др.). Она же стала точкой отсчета первых законодательств.

Талион воплощает исторически первый синкретический тип регуляции; по мере того, как возникают расхождения между коллективной волей и индивидуальным выбором, внешними действиями и внутренними намерениями, появляется возможность заменять месть выкупом, осуществляется переход от общинно-варварских форм организации жизни к государственно-цивилизованным, он расщепляется и трансформируется, с одной стороны, в принцип уголовной ответственности, исходящий из того, что наказание является справедливым в качестве равного возмездия, а с другой стороны, в ***золотое правило нравственности***. Как специфический обычай кровной мести в пережиточном виде он сохранился до нашего времени у народов с сильно выраженными следами патриархального быта, напр. у северокавказских горцев. Необычайной живучестью отличается также идея равного возмездия, которая остается элементом культурно-генетического кода

справедливости, представленным в разных культурах и у разных народов с разной степенью интенсивности.

А. А. Гусейнов

ТАЛМУД — свод религиозно-правовых и религиозно-этических положений иудаизма, включающий Мишну и Гемару. В узком смысле слова Талмудом называют Гемару. В расширительном толковании талмудическими считаются написанные законоучителями сочинения, примыкающие к Талмуду, хотя формально и не входящие в его корпус. Талмуд фиксирует дискуссии, которые велись на протяжении почти восьми столетий законоучителями Страны Израиля и Вавилонии.

В самом названии Мишны (повторение) закреплен период устного бытования и противопоставление Танаху как тому, что имело статус Священного Писания и должно было быть публично прочитано. Воспроизводство путем заучивания породило в подавляющем большинстве трактатов Мишны крайний лаконизм, порой переходящий в стенограмму, что само по себе предполагает наличие внешней среды, в которой только и возможно «раскодирование» Мишны. Такой «внешней» средой, комментирующей оболочкой Мишны, превышающей ее по объему в несколько раз, является Гемара, представляющая собой свод дискуссий, посвященных анализу Мишны.

Составление и редактирование Мишны было завершено в нач. 3 в. в Стране Израиля. Мишна написана на иврите. В отличие от единой Мишны существуют две Гемары, написанные на различных диалектах арамейского. Гемару, созданную в Вавилонии, называют Вавилонским Талмудом; Гемару, созданную в Стране Израиля, — Иерусалимским Талмудом. Иерусалимский Талмуд завершен в 4 в., Вавилонский — в нач. 4 в.

Основная цель дискуссий, составивших Талмуд, — религиозно-правовое решение (галаха). Совокупность таких решений в идеале должна представлять собой целостную динамическую законодательную систему, которая регулировала бы на самых разных уровнях (этическом, ритуальном, литургическом, бытовом и др.) жизнь как всего народа, так и отдельного человека в соответствии с Торой.

Помимо естественным образом возникающих в ходе дискуссии вопросов ***герменевтики*** Талмуд содержит самый разнообразный материал (по медицине, астрономии, анатомии, истории, праву, этике, сельскому хозяйству, филологии, и т. д.) о жизни еврейского народа и народов, среди которых жили евреи, на протяжении многих веков. Итак, будучи принципиально недифференцированным сводом знаний (исключение составляет трактат Мишны «Поучения отцов» (Пиркей Авот), полностью посвященный этическим проблемам), Талмуд обсуждает и религиозно-философские проблемы, но не в систематическом виде и при отсутствии специальной терминологии. Соответствующие темы разбросаны по всему корпусу Талмуда и возникают в ходе обсуждения разнообразных галахических вопросов, часто в форме притчи.

Слово «философ» встречается в тексте несколько раз и неизменно относится к носителям нееврейской мудрости, вступающим в диалог с законоучителями. Законоучители имели определенное представление об идеях современной им греческой философии, в Талмуде содержится полемика с философами, однако имена их не упоминаются, за исключением Эпикура и малоизвестного киника 2 в. Эномая из Гадары. В тексте Талмуда встречается термин «эпикуреец» (апикорос), относящийся, правда, не к последователям Эпикура, а к еретикам вообще и вошедший в иврит именно в этом смысле. В религиозно-философских представлениях законоучителей прослеживаются различные культурные (в т. ч. мифологические) влияния, но они неизменно глубоко ассимилированы (иудаизированы). Для Талмуда свойственно многообразие мнений законоучителей по одному и тому же вопросу. Мнения поколений законоучителей также различны, что естественно, т. к. Талмуд отражает многовековой период.

Специфические и взаимосвязанные темы Талмуда — Бог, Тора, мир, народ Израиля, человек, конец истории, загробная жизнь — общие для Талмуда и Танаха (лишь последняя занимает в нем самое скромное место) — развиты законоучителями, которые порой отходят в своих интерпретациях достаточно далеко от анализируемых текстов, привнося в них новое и оригинальное содержание.

Талмуд утверждает абсолютное единство, всеведение и всемогущество Бога «над всеми обитателями вселенной». Бог — корень всего сущего. Он не отторожен от мира, истории и человека, но контролирует их; Он — Тот, Кто создал мир, избрал народ Израиля и дал заповеди.

Бог творит не усилиями, но «речениями». Мир хорош и совершенен: даже блохи, комары и мухи — необходимые, целесообразные и взаимозависимые элементы единого совершенного целого. В Талмуде содержится утверждение, что нашему миру предшествовала череда сотворенных и разрушенных миров (мнение, с которым полемизировал ***Филон Александрийский***), но наш мир — совершеннейший. Подчеркивание совершенства мира имеет очевидную антигностическую направленность.

Бог творит из ничего. Приводится мнение некоего философа, который, признавая, что «Ваш Бог — великий мастер», утверждает, однако, что Тот творил при помощи уже готовых ингредиентов: хаоса, беспорядка (в синодальном переводе Библии — «безвидности» и «пустоты»), тьмы, воды, ветра и бездны. Иными словами, философ говорит о первичной материи, обосновывая свое мнение ссылкой на первую главу Торы. В ответ ему говорится, что все это было сотворено.

Тора, как утверждается, была создана до сотворения мира, более того, она служила орудием творения. Бог смотрел в Тору и творил мир. Рамбам по этому поводу замечает, что «тем же языком говорил Платон». Параллели здесь можно провести не только с Платоном, но и с Филоном Александрийским. Рабби Акива, говоря об этом, восклицает: «Возлюблены сыны Израиля, ибо дано им орудие, которым создан мир». Бог — абсолютный источник этического закона, этический закон Торы теономен. Отрицающий Бога отрицает и данную Им заповедь. Соответственно, преступающий заповеди пренебрегает Богом, давшим их и видящим это пренебрежение. Отношение к заповедям определяется именно тем, что они представляют собой небесный императив, поэтому даже мельчайшая из них абсолютна, а их рациональное обоснование нерелевантно. В Талмуде рассматриваются коллизии, связанные с практическим выполнением заповедей.

Человек рассматривается законоучителями Талмуда как венец и цель творения — ради него создан мир. Человек создан по образу Божьему, и в этом проявление особой любви к нему, он «равноценен всему сотворенному миру», ибо лишь человеку дано познать Творца. Человек — микрокосм (олам катан), в нем есть все, что есть в мире. Талмуд подчеркивает единство человеческого рода, принципиальное равенство людей, созданных единым чеканом Адама, и в то же время ценность и уникальность человека как отдельного индивидуума.

Человек двучастен: он состоит из нематериальной души и материального тела и занимает, т. о., промежуточное положе-

ние между небесным и земным. Следуя Торе, он возвышается до небесного — в противном случае опускается до земного. Однако заявленный здесь антропологический дуализм тела и души не носит острого, а уж тем более антагонистического характера. Если Иосиф Флавий называет тело «навязанным бременем» (гностическая идея, восходящая к Платону), законоучители смотрят на это совершенно иначе: пребывание души в теле не принижает ее, их сотрудничество положительно, забота о теле — исполнение заповеди. Не одна только душа, но весь человек в единстве души и тела даст ответ перед Богом. Рассматриваются вопросы, в какой момент душа вселяется в тело, как формируется плод во чреве, самостоятельна жизнь эмбриона или он является материнским органом (вопросы, имеющие не только чисто теоретический, но и практический галахический смысл)? В утробе матери человек изучает Тору и видит мир от края до края; в момент рождения ангел ударяет его по губам, и он забывает все — очевидная параллель с Платоном, но без платоновского контекста, рассматривающего тело как темницу души и предполагающего опыт ее прежних воплощений и самостоятельный выбор ею новой жизненной ситуации (что, согласно законоучителям, является прерогативой Бога).

Душа предсуществует телу и после смерти возвращается в небесное хранилище, где пребывает до своего соединения с воскресшим телом. Отрицающие телесное воскресение теряют свою участь в будущем мире. Человек — нравственное существо, наделенное свободой воли; Бог заранее определяет все обстоятельства его жизни, оставляя за ним, однако, нравственный выбор.

Для законоучителей очевидно фундаментальное единство мира, включающее в себя причинную зависимость стихийных и социальных бедствий от поведения людей. Бессмысленно искать ключ к бедствиям (личным, социальным, стихийным) во внешнем стечении обстоятельств, поскольку все они контролируются Богом. В Талмуде многократно (в разных формах и по разному поводу) утверждается индетерминистская идея, что, изменив собственное поведение, можно изменить мир, — концепция, предполагающая высокую степень личной ответственности. Типичный пример: многочисленные истории молений о дожде (Таанит) в периоды засух в Стране Израиля. Подлинная причина засухи — грех. Община должна раскаяться — и дождь будет. Молящийся о дожде не похож на заклинателя — мага, умеющего нажать нужную клавишу в безличном природном механизме; отношения к Богу носят подчеркнуто личный и даже интимный характер.

Острый интерес к человеку, к его созданию и формированию, естественно, распространяется и на Первого человека — Адама. В Талмуде говорится о его колоссальных размерах, об исходящем от него сиянии. Адам был создан андрогином и лишь впоследствии разделен на мужчину и женщину. Однако в отличие от Платона (и следующего за ним Филона) андрогин не рассматривается как идеальная и совершенная форма. Разделение андрогина не вызвано мифологической мотивацией и не есть умаление первого человека. Если создание андрогина представляет собой эквивалент создания человека как единства мужчины и женщины (Быт 5:2), то его разделение — эквивалент создания женщины (а следовательно, и мужчины) из ребра (Быт 2:21). Если Филон рассматривает Адама как «человека небесного» — не созданного, но отпечатанного по образу и подобию Божьему, для законоучителей он реально созданный человек (но не божество, как считали гностики).

Одни законоучители понимают избрание Израиля как космический акт — другие придерживаются концепции, которую можно назвать исторической. Согласно первой, избрание было предрешено (в номенклатуре созданного до сотворения мира Тора и Израиль поставлены на первое место); Бог принудил Израиль принять Тору под угрозой немедленного уничтожения. Согласно второй, активной стороной является народ Израиля: именно ему принадлежит выбор, он избирает Бога и добровольно принимает данную Им Тору, предложенную первоначально всему человечеству, но отвергнутую другими народами из-за непомерности содержащихся в ней нравственных требований. Народ Израиля рассматривается как единая личность, несущая ответственность за принятые на себя обязательства (грех каждого становится грехом всего народа). Концепция, согласно которой Израиль должен постепенно путем прозелитизма вбирать в себя человечество, уступает место концепции, относящей признание народами Бога Израиля на конец времен. В отличие от христианства, в котором утверждается идея ***спасения*** лишь в жестких конфессиональных рамках, в Торе содержится мнение, что все люди имеют возможность спасения. Для неевреев оно существенно облегчено, ибо им необходимо соблюдать лишь семь заповедей сынов Ноя, в то время как евреям — 613. В отличие от христианства с его акцентом на ***веру*** и исключительным значением доктринальных формул, для законоучителей решающим является выполнение заповедей; доктринальные формулы отсутствуют, разномыслие легитимно, а его рамки достаточно широки. Однако можно привести пример, когда именно вера оказывается гарантом жизни после жизни: у отрицающего воскресение мертвых нет удела в будущем мире.

Идея избрания Израиля по сравнению с Танахом приобретает в талмудическую эпоху новый трагический контекст, связанный с видимым долговременным унижением Израиля и необходимостью объяснить эту коллизию. Изгнание и рассеяние интерпретируется как провиденциальное средство проповеди Бога Израиля всему человечеству — Бог взыщет с Израиля, если эта открывшаяся историческая возможность не будет использована. Образом Израиля становится Рай Господень пророка Исаии (интерпретация, полемическая по отношению к христианской) — Израиль и в унижении продолжает выполнять возложенную на него Богом миссию.

Трагические события талмудической эпохи: утрата государственной независимости, разрушение Иерусалима и Храма, подавление восстания Бар-Кохбы, религиозные гонения и массовое мученичество — стимулировали апокалиптические и мессианские ожидания и дискуссии о конце времен. Избавление (геула) не просто связано с общенациональным покаянием (вариант: поколение может удостоиться избавления ради отдельных праведников) — покаяние должно непременно предшествовать избавлению, покаяние — его необходимая предпосылка. Т. о., избавление не является односторонним эсхатологическим актом Бога, запланированным на определенный срок (отсюда попытки вычислить этот срок — бессмысленны). Избавление трактуется как в терминах национально-религиозной реставрации, так и в образах сверхъестественных явлений, взрывающих историю и действительность. Мессианской эре предшествуют катастрофические события. О самом Мессии (Машиахе) высказываются разные мнения (как о грядущем на облаках, как о въезжающем в Иерусалим на белом осле, как о нищем больном старике, сидящем у ворот Рима), однако в любом случае он просто человек, орудие Бога — подлинного Избавителя. Приводится

мнение, вообще отрицающее персональность Мессии. Говорится о двух Мессиях — потомке Иосифа (мученике и страдальце, коему надлежит погибнуть — с ним связывается пророчество Исаии о Рабе Господнем) и потомке Давида.

Талмудической эпохе предшествует завершение эпохи пророков, которой принадлежит Священное Писание. Законоучители Талмуда наследуют пророкам через мужей Великого собрания. Эта смена эпох характеризуется, в частности, переворотом в характере передачи знаний. На смену элитарной замкнутости священников, практикующих закрытое воспроизводство клановых знаний, доступных только посвященным, и элитарной харизматике пророков, получающих знание непосредственно от Бога, приходит институт, культивирующий адресованное «всем», публичное, открытое для рационального обсуждения знание и регулярное обучение. Воля Бога полностью заявлена в Торе: задача Израиля — выполнение и изучение (именно в такой инвертированной последовательности), предполагающее адекватные методы анализа, вывода и снятия противоречий. Создается культура, в которой аргумент чуда (в т. ч. и непосредственного небесного вмешательства) оказывается принципиально нерелевантным и как таковой будет проигнорирован. Бог должен играть по правилам, созданным Им Самим, — и Он «смеясь» соглашается.

Культура открытого знания во многих существенных моментах, объединяющая Афины и Иерусалим (хотя и вырастающая из разных предпосылок), предполагает доступность знания для критики и проверки и хорошо сформулированные и общеизвестные критерии доказательств. Эта культура предполагает также бескорыстность знания, которое ценно само по себе (процесс не менее, чем результат), независимо от его практических приложений — установка, открывающая новые возможности для познания и способствующая столь свойственной Талмуду интеллектуальной игре.

Однако в Талмуде имеются примеры и принципиально закрытого знания, открытая и публичная передача которого опасна. Это, в частности, мистическое знание, которое приводит к трагическим последствиям даже для обладающих высоким уровнем подготовки.

Талмудические дискуссии естественно сравнить с диалогами Платона. Фундаментальная общность — в самом принципе многоголосия. Однако Сократ заведомо обладает истиной и ведет к ней своего собеседника железной рукой, в то время как в диалогах законоучителей нет и тени детерминизма, здесь в известном смысле все сократы, и кто окажется прав — неизвестно, не исключено, что оба, поэтому законоучители выработали определенный механизм отношения к разногласиям, позволяющий выстраивать иерархию мнений и, зачастую в принципе не отвергая ни одно из них, принимать тем не менее практические решения.

Ист.: Трактат Авот. М., 1990; Вавилонский Талмуд. Трактат Бава меция. Первая глава. М., 1995; Вавилонский Талмуд. Трактат Таанит. Иерусалим—М., 1998.

Лит.: *Переферкович Н. А.* Талмуд, его история и содержание. СПб., 1897; *Урбах Э. Э.* Мудрецы Талмуда. Иерусалим, 1991; *Штейнзальц А.* Введение в Талмуд. М., 1993; *Он же.* Амос Функенштейн. Социология невежества. М., 1997; Philosophy jewish.— Encyclopedia judaica. Jerusalem, 1971.

М. Я. Горелик

ТАНЕЕВ Владимир Иванович [24 августа (5 сентября) 1840, Владимир — 21 ноября 1921, д. Демьяново Клинского у. Московской губ.] — русский адвокат, философ, библиофил. Окончил Петербургское училище правоведения (1861), работал адвокатом в Москве и Петербурге. В 1870-х гг. на процессах осуществлял защиту участников «польского восстания» и «нечаевцев». Принимал участие в редактировании правовых актов судебной реформы. Состоял членом общества испытателей природы при Московском университете. Философские и социально-политические взгляды эклектичны. Испытал сильное влияние позитивизма и марксизма (К. Маркс называл его «преданным другом освобождения народа»). Многие труды остались незавершенными, среди них — «Теория грабежа» (1870), «Ейтихиология» (1874—76), «Коммунистическое государство будущего» (1878), посвященные выражению его социологических взглядов. Танеев видел будущее за материализмом, причем вульгарным, согласно которому мозг — одна из желез и «отделяет мысли так, как печень отделяет желчь, а почки отделяют мочу» (Детство. Юность. Мысли о будущем. М., 1959, с. 523—24). Столь просто устроенный мозг, выбирая между полезным и вредным, может создать теорию нового, лучшего общественного устройства — теорию коммунизма.

Соч.: Исторические эскизы.— «Слово», 1880, № 12.

Лит.: *Козьмин Б. П.* Социально-политические и философские взгляды В. И. Танеева, в сб.: Из истории социально-политических идей. М., 1955; *Шкуринов П. С.* Критика позитивизма В. И. Танеевым. М., 1965.

В. В. Ванчугов

ТАНМАТРЫ (санскр. tanmātra, букв. — только то) — ноуменальные, «атомарные» звук, осязаемость, форма, вкус и запах, которые в качестве «непроявленных» объектов, обычным путем не воспринимаемых, содержат возможности манифестации соответствующих реально воспринимаемых объектов. Концепция танматр складывается в предклассический период истории ***санкхьи***. В «Санкхья-карике» (ст. 38) они характеризуются как «недифференцированные» объекты восприятия, из которых эманируют «дифференцированные», взаимосвязанные — оказывающие на реципиента успокаивающее, возбуждающее и притупляющее воздействие (в соответствии с проявлениями трех ***гун***) и идентифицируемые как материальные элементы (***бхуты***). Комментаторы Ишваракришны предложили две версии их происхождения из танматр: 1) из каждой танматры эманирует соответствующая стихия (из танматры звука — пространство, из танматры осязаемости — ветер и т. д.), 2) стихии рассматриваются как результат аккумуляции танматр (звук дает пространство, звук и осязаемость — ветер и т. д.).

В. К. Шохин

ТАНТРИЗМ — направление религиозной мысли и практики, сложившееся в рамках ***буддизма***, ***индуизма*** и в меньшей степени ***джайнизма***, предлагавшее новый путь к «освобождению» (см. ***Мокша***, ***Нирвана***), основанный на мистической интерпретации божественной творческой энергии (***шакти***). Распространился в Индии, Непале, Бутане и особенно в Тибете (***ваджраяна***).

Возник в Индии начиная с 5 в., хотя имеет гораздо более древние корни, восходящие к первобытным культам плодородия и богини-матери. Тантризм является эзотерической религией, предполагающей разные ступени посвящения и разные обряды инициации в тайную доктрину.

В отличие от аскетических практик других религиозных традиций тантризм основывается на необходимости максимальной активизации внутренних потенций тела, которое становится средоточием духовных сил, основной целью и инструментом «освобождения». Оно реально не потому, что созда-

но Богом, а потому, что содержит и Бога и всю вселенную (ср. микрокосм). Практика тантризма — йога, а также магические и оргиастические ритуалы, высвобождающие естественную, прежде всего сексуальную, энергию человека, — приводит к полной неразличимости экстаза чувственного и мистического, наслаждения и освобождения (бхукти и мукти), что символизирует высшее и вечное состояние «недвойственности», которое может быть реализовано только в теле, и в этом смысле бессмертие души (свобода от оков перерождения) отождествляется в тантризме с бессмертием тела. Интерес к телу как сосуду вечного объясняет увлечение последователей тантризма алхимией и разными способами продления жизни.

Тантризм выступает против деления на касты, а также поднимает статус женщины. Популярность тантризма связана и с особенностями его ритуалистической системы, приобщающей человека к «внутреннему» преобразованию его собственной психосоматической целостности. В практике тантризма широко используется созерцание космических диаграмм (мандал), слушание мантр (священных слогов, которые, как считается, являются воплощением божественной Шакти — силы творения), ритуальные жесты (мудры), имитирующие характерные жесты.

В основе доктрины тантризма — недвойственность Абсолюта, вытекающая из союза пассивного мужского и активного женского начала, являющихся его аспектами. Именно женское начало (персонифицированное в образах богинь Шакти, Парвати, Лакшми, Кали и др.) служит воплощением шакти, благодаря которой создается, а затем и разрушается вселенная. Причем разрушительная сила энергии важна не меньше, чем созидательная.

Большое значение в тантризме имеет мистическая физиология ***чакр*** — психических центров или каналов. Шесть чакр, расположенные вдоль позвоночника от его основы до головы, коррелируют с шестью планами существования и космической энергии Шакти. По завершении творения космоса Шакти в форме индивидуальной энергии Кундалини, сравниваемой со змеей, дремлет у основания позвоночника, свернувшись клубком вокруг лингама (фаллоса) Шивы. Цель адепта тантризма — «пробудить» Кундалини специальными упражнениями и заставить ее совершить обратный путь, чтобы, поднявшись до верхней сахасрары чакры, слиться с просветленным сознанием Шивы, восстанавливая тем самым первоначальное единство энергии и чистого сознания.

Наиболее полное воплощение принципы тантризма нашли в индуистской системе шактизма, синтеза шиваизма с народным культом богини-матери, где Шакти является не просто супругой главного божества или его аспектом (как в других сектах тантризма), а главной богиней, которой подчинены остальные боги. Она творит из своего тела Брахмана, Вишну и Шиву, а затем ***Пракрити***, ***буддхи***, ***аханкару*** и ***танматры***, и т. о. эволюционная схема ***санкхьи*** в учении шактизма соединяется с монизмом теистической ***веданты***.

В тантристском шиваизме, основанном на текстах, называемых агамами, выделяются секты лингаятов и вирашиваитов, поклоняющиеся фаллическому символу бога Шивы — линга, а также ***кашмирский шиваизм***. В вишнуитском тантризме известны секты вайкханасов, или бхагаватов, опирающиеся на Вайкханаса самхиты, и панчаратры, опирающиеся на Панчаратра самхиты («Собрания пяти ночей»). Их философские системы основаны на космогонии, испытавшей влияние санкхьи и йоги.

Лит.: *Silburn L.* Kuṇḍalinī The Energy of the Depths. A Comprehensive Study Based on the Scriptures of Nondualistic Kašmir Šaivism. N. Y., 1988.

В. Г. Лысенко

ТАНЬ СЫТУН (Тань Фушэн) (10 марта 1865, Пекин — 28 сентября 1898, там же) — китайский философ, поэт, один из лидеров реформаторского движения кон. 19 в. Организатор «Южного общества просвещения», руководитель Школы математики и естественных наук в г. Люян (1895), главный редактор газеты «Сянбао». Участвовал в подготовке реформаторами свержения дворцовой группировки противников реформ (1898). После провала заговора казнен.

Создал утопическую философскую систему, источниками которой послужили идеи конфуцианства, некоторые буддийские концепции (в частности, ***Хуаянь школы***) и доктрины индийской философии, а также отдельные элементы западной общественной и естественно-научной мысли, взгляды первых китайских реформаторов (Вэй Юань, Гун Цзычжэнь). Как высший авторитет почитал Конфуция, но полагал, что его учение необходимо «преобразовать на современный лад». Высоко оценивал учение ***Чжуан-цзы***. Из неоконфуцианских (см. ***Неоконфуцианство***) мыслителей выделял ***Ван Фучжи*** и Хуан Цзунси (17 в.). Считал, что многие доктрины Лао-цзы воспитали в соотечественниках безынициативность. Осуждал учение ***Сюнь-цзы*** как способствовавшее укреплению авторитарной власти, «притеснению и обузданию народа».

Мир в утопии Тань Сытуна представал в образе некоего абстрактного «равного» (кит. пин дэн, санкср. сама — единство «тела Будды»), что подразумевало всеобщую взаимосвязь и взаимопроницаемость явлений, отсутствие их иерархичности и, как следствие, космическое единство, всеобщее равенство. «Равное», по Тань Сытуну, «не рождается и не умирает», но одновременно «и рождается, и умирает», это всеобщий мировой закон и самая совершенная ступень мирового развития. Оно телесно (материально), но по мере совершенствования мира «может стать духовным». Более зримым и реальным воплощением «равного» является духовное «объединяющее» (тун) начало, которое проявляется через еще более конкретное «гуманное» (***жэнь***). Последний конфуцианский термин Тань Сытун понимал как «единство я и не-я», «единство я с мировым телом». «Средством объединяющего», условием всеобщего единства служит единая субстанция — ***итай*** (эфир). Мировой прогресс представлялся Тань Сытуну восхождением к «равному», тождеством духовности — вплоть до того, что «все живое, в т. ч. сама Земля, в конце концов растанется со своей телесной оболочкой».

Переломный момент в мировоззрении Тань Сытуна совпал с поражением Китая в войне с Японией (1894—95). Вдохновляясь примером крестьянской войны тайпинов, Тань Сытун обосновывал моральное право на уничтожение тех, кто причиняет страдания народу. Он хотел видеть Китай технически оснащенным, свободным от устаревших конфуцианских моральных норм, мечтал о торжестве принципа полного равенства. Политика реформ, по Тань Сытуну, должна начаться с широкого заимствования научных достижений Запада, технического перевооружения и изменения схоластической экзаменационной системы (кэ цзюй). Социально-политические идеи Тань Сытуна были во многом противоречивы, однако содержащийся в них общедемократический потенциал оказал заметное воздействие на часть китайской революционной интеллигенции в первые десятилетия 20 в.

Соч.: Тань Сытун цюаньцзи (Полн. собр. соч.), т. 1—2. Пекин, 1981; Избр. произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961; An Exposition of Benevolence: The «Jenhsuen of T'an Ssu-t'ung» (transl. by Chan Sin-wai). Hong Kong, 1984.

Лит.: *Тихвинский С. Л.* Движение за реформы в Китае. М., 1980; *Стабурова Е. Ю.* Утопия Тань Сытуна.— В кн.: Китайские социальные утопии. М., 1987; *Ян Чжэнвянь.* Тань Сытун. Ухань, 1957; *Ли Цзэхоу.* Кан Ювэй, Тань Сытун сысян яньцзю (Анализ взглядов Кан Ювэя и Тань Сытуна). Шанхай, 1958.

Е. Ю. Стабурова

ТАРЕЕВ Михаил Михайлович [7 (19) ноября 1867, с. Козловские Выселки Михайловского у. Рязанской губ. — между 20 мая и 4 июня 1934, Москва] — русский религиозный философ, богослов. Учился в Рязанской духовной семинарии и Московской духовной академии, после окончания которой преподавал в Псковской и Рижской семинариях. С 1902 доцент, с 1905 профессор Московской духовной академии по кафедре нравственного богословия. В 1918—27 преподавал в Загорской военно-электротехнической академии и Педагогическом техникуме. Основные понятия философии Тареева — «религиозное искушение», понимаемое как искушение мысли жизненными противоречиями, несоответствие между идеалом человека и его практической ограниченностью, и понятие кенозиса, трактуемого как закон богочеловечества, по которому божественная слава соединяется не с человеческой славой, а с человеческим уничижением. «Мирская жизнь не дает в себе места для святости... святость не влияет на мирскую жизнь, не нисходит до нее, не воплощается в ее явлениях и формах» (Цель и смысл жизни.— В кн.: Смысл жизни. Сокровищница русской религиозно-философской мысли. М., 1994, с. 130). Различая «жизнь душевную» и «жизнь духовную», «человека внешнего» и «человека внутреннего», Тареев приходит к необходимости отказа от мирского бытия, необходимости юродства, иночества (иной-инок). Истинный смысл такого смирения — «в сознании человеком своего материального ничтожества в отношении к идеалу безусловного совершенства (т. е. ко Христу. — *А. Р.*); но оно становится чувством надлежащей силы, лишь становясь смирением человека в отношении к другим людям» (там же, с. 202). Совмещение в человеке-христианине благодатной и природной сфер жизни является указанием на параллельное существование природно-исторического и божественного бытия. Во Христе, по мысли Тареева, раскрывается не смысл истории, а тайна духовной жизни и связанная с ней тайна подлинного человеческого существования. Вместе с тем указанный дуализм только подчеркивает остроту проблемы связи и соотношения Бога и твари. Если первоначальное отношение Церкви и мира Тареев определяет как «символическое освящение твари», не включающее в себя, однако, ее непосредственного преображения, то весь последующий исторический процесс может мыслиться именно как процесс кристаллизации, или «освобождения из мира» духовного христианства, уже свободного от образов и символики. Для Тареева характерно терминологическое различение, идущее еще от апостольского словоупотребления, между природой как «телом», космологической и биологической компонентой мироздания, и миром как государством, причем последовательность действия Церкви через благодать осуществляется трояким образом: в отличие от благодатного действия Св. Духа, направленного прежде всего на «природу», благодатное действие Церкви как тела Христова ориентировано на «наше тело» и «мир сей». При этом степень «соработничества» человека с благодатными силами минимальна на уровне «природы» («тварь» только «с надеждой ожидает откровения сынов Божиих и своей свободы от рабства тлению») (там же, с. 227) и существенно увеличивается на уровне «мира», когда возможны различные модели поведения. С одной стороны, «мир как область своего князя противодействует духовной жизни; от его действия христианин предохраняет себя постом и юродством», с другой — «этот же самый мир состоит из людей, которых христианин призван любить». Однако юродством и любовью отношения христианина к миру не исчерпываются, его призвание — «проявить духовную божественную жизнь в полноте естественной жизни» (с. 220, 230), т. е. осуществить соединение благодатного и тварного бытия. Центральная роль в таком соединении принадлежит не просто человеку, а христианину, т. е. человеку, который ко всему относится «по-божьему», в котором внутренний поворот от мира к Богу уже свершился. Христианство становится силой взаимодействия с миром — и противодействия миру; разграничение сфер «князя мира сего» и Церкви, антихриста и Христа и является для Тареева подлинным смыслом христианской истории.

Соч.: Основы христианства, т. 1—5. Сергиев Посад, 1908—10; Философия жизни. Сергиев Посад, 1916.

Лит.: *Бродский А. И.* Михаил Тареев. СПб., 1994; *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. 1. Л., 1991; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. К., 1991.

А. И. Резниченко

ТАРКА (санскр. tarka — предположение) — восьмая категория ***ньяи***, дискурс, не являющийся прямым доказательством тезиса (см. ***Аваява***). В ***«Ньяя-сутрах»*** тарка определяется как «рефлексия, способствующая истинному познанию предмета, сущность которого не познана, через рассмотрение [достаточных] оснований» (I.1.40). Пример Ватсьяяны: если считать ***Атмана*** безначальным, то он может вкушать плоды совершенных им в предыдущих воплощениях действий, и в таком случае ***сансара*** и освобождение будут релевантны; если же считать его возникшим, то, возникнув однажды, он не может существовать после и вкушать плоды прежних действий, которые оказываются как бы несуществующими; следовательно, в таком случае приходится отрицать и сансару, и освобождение. Но тарка есть еще только предпочтительное, а не истинное знание, которое окончательно достигается корректным применением нормативных членов силлогизма.

В. К. Шохин

ТАРСКИЙ (Tarski) Альфред — (14 января 1902, Варшава — 27 октября 1983, Беркли) — представитель ***Львовско-Варшавской школы***, польский математик и философ. Окончил Варшавский университет, с 1926 преподавал в том же университете, в 1939 эмигрировал в США, преподавал в Гарвардском университете, Принстонском институте высших исследований, с 1946 — профессор Калифорнийского университета (Беркли). Философские взгляды Тарского сформировались под влиянием ***С. Лесьневского***, ***Я. Лукасевича*** и ***Т. Котарбиньского***. В начале 20-х гг. получил ряд результатов в области пропозициональной логики, в частности аксиоматическую формулировку импликативного фрагмента классической ***логики высказываний***. В 1925—29 Тарский дал точное определение дедуктивной системы и доказал ряд теорем, устанавливающих свойства дедуктивных систем. В сер. 30-х гг. Тарский разработал исчисление дедуктивных теорий. К числу метаматематических результатов Тарского относятся также разработка

метода элиминации кванторов, доказательство разрешимости элементарной теории действительных чисел и элементарной геометрии. Тарский внес значительный вклад в разработку ***моделей теории*** (обобщение теоремы Лёвенгейма—Скулема) и в теорию ***определимости*** понятий. В историю математики Тарский вошел как основатель т. н. «западной» (калифорнийской) школы теории моделей.

Наиболее известным результатом Тарского является разработанная им семантическая концепция истинности (см. ***Логическая семантика***), выдвинувшая его в число ведущих логиков и философов 20 в. Тарский показал, что для любого из языков мы можем определить предикат истинности, который доказуемо применим ко всем истинным предложениям языка, и, более того, что мы можем определить этот предикат, используя достаточно простые синтаксические и теоретико-множественные понятия. Философское значение разработанной Тарским концепции заключается в установлении границ и познавательной ценности формализации, в уточнении языковых выражений, удовлетворяющих классической (аристотелевской) концепции истинности. Результаты Тарского оказали влияние на формирование известных философско-методологических теорий, предложенных в 30—50-х гг., в частности на концепции ***К. Айдукевича***, ***К. Поппера***, ***Р. Карнапа***. В логике эти методы Тарского, так же как его теоретико-модельная техника, стали частью современного логического аппарата, их изложение можно встретить на страницах практически каждой современной книги по логике.

Соч.: Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych. Warsz., 1933; Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948; Undecidable theories (with A. Mostowski and A. Robinson). Amsterdam, 1953; Истина и доказательство.— «ВФ», 1972, № 8; The collected works of Alfred Tarski, University of California. Berkeley, 1981.

Лит.: *Echmendy J.* Tarski on Truth and Logical Consequence.— «Journal of Symbolic Logic», 1988, v. 53.

В. Л. Васюков

ТАСАВВУФ — см. ***Суфизм***.

ТАТАРКЕВИЧ (Tatarkiewicz) Владислав (3 апреля 1886, Варшава — 4 апреля 1980, там же) — польский философ, историк философии, один из видных участников Львовско-Варшавской школы, профессор Варшавского университета (с 1915), редактор журнала «Przeglad filozoficzny» (1923—48).

Татаркевич различал три типа историко-философского исследования: историю индивидуального творчества и жизненных судеб философов, историю философских проблем и историю философии как части истории духовной культуры. Важнейшим основанием периодизации истории философии Татаркевич полагал специфические наборы идей, образующих мировоззренческие каркасы эпох. Для античной философии это направленность на внешний мир, интеллектуализм, универсализм и финитизм; для средневековой — волюнтаризм, индивидуализм, концепция бесконечного Божества, разрыв с объективизмом; для философии Нового времени — концентрация вокруг гносеологической и методологической проблематики.

Эстетическое переживание в трактовке Татаркевича может быть непосредственным (в музыке и пластических видах искусства), опосредованным (при восприятии художественной литературы) и поэтическим (субъективное воображение). Эстетическое убеждение, возникающее под воздействием господствующих эстетических вкусов эпохи, отличается от эстетического чувства, которое человек испытывает в конкретном общении с прекрасным, и это отличие может вызывать внутренние противоречия эстетического сознания.

В этике Татаркевич отстаивал идею безотносительности добра, критиковал релятивизм и субъективизм. Добро является фундаментальным понятием, смысл которого постигается интуитивно. Задача этики — в обосновании суждений, в которых некий объект, поступок или идея оцениваются как «добро» или «зло».

Соч.: Die Dispositionen der Aristotelischen Prinzipen. Mahrburg, 1910; O bezwzglednosci dobra. Warsz., 1919; Stanowisko estetyki wobec nowych pradow w sztuce i historji sztuki.— «Przeglad filozoficzny», 1927, N 4; Architektura nowozytna. Warsz., 1934; Okresy filozofii europejskiej. Warsz., 1937; Sztuka i poezja. Warsz., 1938; 0 szcz^scill. Warsz., 1947; Zarys dziejow filozofii w Polsce. Krakow, 1948; Historia filozofia, t. 1—3. Warsz., 1948—50; Skupienia i marzenie. Studia z zakresu estetyki. Krakow, 1951; Historia estetyki, t. 1—3. Warsz., 1960—67; Klasyczne a nowoczesne rozumienie sztuki. Warsz., 1961; Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne. Warsz., 1971; Pisma zebrane, t. 1—2. Warsz., 1971—1972; Droga przez estetyki. Warsz., 1972; Dzieje szesciu pojec. Warsz., 1975.

В. Н. Порус

ТАТИАН (Tatianus) (ок. 120, Сирия — ок. 173, там же) — христианский писатель-апологет. Был учеником ***Юстина Мученика***. После его смерти возвратился в Сирию около 172, где основал или был близко связан с общиной энкратитов. К этому периоду относятся две дошедшие до нас работы — «Диатессарон» (во фрагментах), свод четырех Евангелий, который обслуживал библейско-богословский словарь сирийской церкви в течение нескольких столетий, и «Речь против эллинов», апология, в которой Татиан излагает христианскую космологию и демонологию, сравнивая греческое политеистическое богословие с христианским представлением о едином Боге. Татиан доказывает, что иудео-христианская традиция уже содержит в себе все то ценное, что имеет языческая философия, отклоняя при этом классические литературные и моральные ценности эллинов, разрушенные и отвергнутые их собственным интеллектуализмом, и предпочитая им «варварское» христианство. Остальные труды Татиана, перечисленные у церковного историка 4 в. Евсевия Кесарийского, утеряны.

Соч.: Oratio ad Graecos.— Die ältesten Apologeten. Gött., 1915, S. 268—305; Diatessaron.— The excavations at Dura-Europos: final report 5, part 1. New Haven, 1959, p. 74.

Лит.: *Преображенский П.* Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895; *Eize M.* Tatianus und seine Theologie. Gött., 1960.

А. В. Иванченко

ТАТИЩЕВ Василий Никитич [19(29) апреля 1686, Псков — 15(26) июля 1750, с. Болдино под Москвой] — русский государственный деятель, историк, мыслитель. Происходил из древнего рода, восходящего к князьям Смоленским. Первоначальное образование получил в Артиллерийской школе Я. В. Брюса, с которым впоследствии поддерживал тесные отношения. С 1712 по 1716 жил в Пруссии, Саксонии, Силезии, где учился, а также выполнял дипломатические поручения. Под влиянием просветительской литературы у Татищева сложилось оригинальное философское мировоззрение, проникнутое духом скептицизма. В 1724—26 находился в Швеции, где познакомился с видными деятелями шведской духовной культуры Ф. Страленбергом, Г. Бензелем, Г. Биорнером. Занимал ответственные административные должности, руководил горным делом на Урале, был губернатором в Аст-

рахани. Несколько раз попадал в опалу, умер под домашним арестом в своем имении Болдино.

Татищев был энциклопедически образован. Помимо «Истории Российской» известен трудами в области естествознания, географии и педагогики. Философские воззрения Татищева наиболее отчетливо изложены в трактате «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ», где он предложил оригинальную классификацию наук, положив в ее основу принцип полезности: науки разделяются на «нужные», «щегольские», «любопытные» и «вредные». Богословие, причисленное к наукам «телесным» и потому включенное в дисциплины «нужные», трактовалось в пантеистическом ключе, рассматривающем природу как совокупность проявлений Бога. «Нужные» науки включали в себя множество предметов: логику, физику, химию, способствующие материальному благосостоянию и сохранности тела человека. К «щегольским» наукам Татищев отнес различные искусства, к «любопытным» — астрологию, физиогномику и хиромантию. «Вредные» науки, по его мнению, включали в себя гадание и колдовство. Татищев хорошо знал современную ему научную и философскую литературу, использовал в своих трудах сочинения Хр. Вольфа, Г. Гроция и П. Бейля, ссылался на произведения Макиавелли, Гоббса, Локка и Боккалини.

Начиная с 1730-х гг. Татищев изучает проблемы крепостного права, исследует его влияние на производительные силы страны. В экономических записках 1740-х гг. указывает, что помещики не должны забывать о своих обязанностях перед крестьянами, советует заменить барщину оброком, призывает дать крестьянам бóльшую экономическую свободу. Будучи сторонником реформ, он не считал целесообразной немедленную отмену крепостного права, полагая, что это может привести к социальным потрясениям.

По Татищеву, развитие просвещения приведет к конституционному ограничению самодержавных монархий, росту сознательности подданных, среди которых самое широкое распространение получит философия.

Соч.: История Российская, т. 1—7. М.—Л., 1962—68; Избр. произведения. Л., 1979; Записки. Письма. М., 1990.

Лит.: *Попов Н.* В. Н. Татищев и его время. М., 1861; *Он же.* Ученые и литературные труды В. Н. Татищева. СПб., 1886; *Кузьмин А. Г.* Татищев. М., 1981.

А. В. Панибратцев

ТАТТВА (санскр. tattva — той-ность) — многозначный термин индийской философии, означающий 1) истину; 2) реальную природу вещей (чаще всего термин «таттва» допускает обе интерпретации); 3) начала мира, перечень которых составляет космологическую «константу» некоторых школ. Наиболее известен список 25 таттв доклассической (с основными вариациями 24 и 26) и классической ***санкхьи***. Нормативный перечень включает Первоматерию-***Пракрити***, интеллект-***буддхи***, эготизм-***аханкару***, ум-***манас***, 10 перцептивных и деятельных способностей-***индрий***, 5 ноуменов воспринимаемости-***танматр*** и 5 материальных элементов-***бхут***, а также «чистый субъект»-***Пурушу***. В «Санкхья-карике» обыгрываются все три значения термина, когда утверждается, что медитативная интериоризация таттвы ведет к полному, чистому и абсолютному знанию (ст. 64). Шиваиты дополняют список таттв санкхьяиков еще 11 началами мира (начиная с Шивы и завершая «необходимостью»). В джайнской философии «таттва» иногда замещает термин, означающий категории (***падартха***).

В. К. Шохин

«ТАТТВАРТХАДХИГАМА-СУТРА» (санскр. Tattvārthādhigama-sūtra — «Сутра реализации значения первопринципов») — базовый текст ***джайнской философии*** и религии, созданный, вероятно, во 2—3 вв. Умасвати («наставником» аскетов и риторов) и признаваемый высшим авторитетом обеими ветвями джайнизма. Текст составлен на санскрите и состоит из 10 глав. Глава 1, содержащая вводную часть и теорию познания, открывается тезисом о том, что путь к освобождению (***мокша***) — это праведные воззрение, познание и поведение. Праведное воззрение — убежденность в истинности 7 категорий: ***дживá***, аджива, ***асрава***, ***бандха***, ***самвара***, ***нирджара***, мокша. Праведное, или аутентичное, познание подразделяется на чувственно-логическое, познание от слова авторитета, ясновидческое, телепатическое и абсолютное. Первые два вида — опосредованные (различаются 5 стадий первого), остальные — непосредственные. Главы 2—4 посвящены первой и главной категории — дживе. Подробные классификации душ составляют основной материал этих разделов. Сущность души — способность к отражению объектов. Души делятся на сансарные и освободившиеся, разумные и неразумные, динамические и стационарные. Различаются четыре способа рождения живых существ. Глава 5, посвященная адживе, или субстанциям не-души, — ***дхарма***, ***адхарма***, акаша-пространство, ***пудгала*** — открывается определением субстанций (***дравья***) как таковых (включая и дживу). Общие их атрибуты — вечность, неизменность, бесформенность. Делается оговорка, что вещество-пудгала имеет форму, и вводится еще один общий атрибут — вездесущность (которая, правда, не распространяется на атомы). Выясняются основные назначения всех субстанций и лишь затем сама природа их как субстрата качеств и проявлений. Учитывается мнение тех, кто относит к субстанциям также время. В главах 6—7 рассматривается асрава, определяемая как активность тела, речи и ума. Вместе с тем асрава — это результат активности: благой и неблагой, омраченной и не-омраченной. Перечисляются асравы различных ***карм*** как следствия прошлых поступков. Тема притока карм открывает возможность для выяснения третьего основания джайнской сотериологии — праведного поведения. Речь идет о 5 фундаментальных «обетах» преодоления насилия (см. ***Ахимса***), лжи, воровства, нецеломудрия, стяжательства и аккуратно перечисляются проступки против них. В главе 8 рассматривается бандха — закабаление индивида кармами (как следствие асрав) и здесь же исчисляются сроки действия различных карм. В главе 9 рассматриваются две стадии преодоления притока карм и закабаления ими — самвара, или остановка асравы посредством нравственных деяний и аскетических подвигов, и нирджара, или закрепление противодействия кармам. Заключительная глава 10 посвящена мокше: «освобождение» — это ликвидация причин закабаления, результат нирджары — уничтоженность всех карм. Адепт, достигающий этого состояния, становится всеведущим и как «совершенный» (сиддха) может восходить до конца вселенной.

Изд.: Eine Jaina Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra, übers. und erläutert von H. Jacobi.— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1906, Bd LX, S. 287—325, 512—551.

В. К. Шохин

«ТАТТВА-САНГРАХА» (санскр. Tattva-saṅgraha — «Собрание сущностных категорий») — энциклопедия индийской полемической философии махаянского мыслителя Шантаракшиты (8 в.), сторонника ***сватантрика-мадхьямики***, принимавшего также отдельные положения ***йогачары***. Состоит из

3646 строф в 26 главах, в которых последовательно рассматриваются категории санкхьи, ньяи, вайшешики, мимансы, локаяты, йоги, веданты, а также джайнизма и буддизма. Посредством развитой системы буддийской теории познания все аргументы оппонентов подвергаются логическому анализу, демонстрирующему их недостоверность. Вместо них предлагаются махаянские решения философских проблем. Напр., Богтворец (Ишвара) должен уступить место совокупной ***карме*** существ (гл. 2), а многочисленные методы познания индуистских шкóл — буддийскому непосредственному восприятию (***пратьякша***) и выводу (***анумана***) в трактовке ***Дигнаги*** и ***Дхармакирти*** (гл. 19). Различные идеалы святости уступают махаянскому идеалу Всеведущего Будды — первого совершенного существа, освободившегося от страданий, медитировавшего на ***шуньяте***, после чего даровавшего людям Закон, который превосходит даже учение Кришны (гл. 26).

Стройная композиция сочинения может быть условно подразделена на три отдела буддийской философии: онтологический (гл. 1—15), эпистемологический (гл. 16—20) и сотериологический (гл. 21—26; гл. 21—23 посвящены проблематике всех трех отделов). Каждая глава содержит идеи и учения из других отделов, поскольку вся структура памятника отражает религиозные задачи трактата: переубедить идейных противников в преимуществах йогачаро-сватантрика-мадхьямики. Об этом Шантаракшита заявляет в первых же строках: «На круговращение кармы существ не влияют ни праматерия (***Пракрити***), ни Бог-творец, ни они оба, ни ***Атман***, ни другие, но оно зависит от плода, отношения, расположения и прочего. Из-за трюков со свойством, субстанцией, движением, общим, присущим и т. п. пустота (шуньята) стала областью обусловленных понятий, приписывающих природу одного другому» (1—2). Критерий истинности и целесообразности теории автор усматривает в ее сотериологической роли, в отношении которой системы оппонентов (которые суть «трюкачества» с иллюзорными понятиями) являются бесполезными, застывшими и не способствующими освобождению. Только беспристрастный в самостоятельном откровении великомилосердный Будда «ради благополучия мира провозгласил Учение о взаимозависимом происхождении. Поклоняясь Его всеведению, в дар Ему создана эта Таттва-санграха» (4—6).

Строфы памятника столь лаконичны и емки, что читать их без комментария Камалашилы (8 в.) практически невозможно — не только из-за сложности тончайших полемических приемов, но и потому, что нередко оппонентами Шантаракшиты являются неизвестные нам мыслители, о воззрениях которых подробнее сообщает комментатор, и это единственный источник в истории индийской философии, сохранивший данные имена. Тибетский перевод памятника включен в Данджур.

Изд.: Tattvasaṅgraha of Shāntarakshita with the Commentary of Kamalāshīla, ed. by E. Krishnamacharya, v. 1—2.— «Gaekwad's Oriental Series». Baroda, 1926 (критическое изд.); Tattvasaṅgraha of Shāntarakshita with the Commentary of Kamalashīla, engl. transl. by G. Jha, v. 1—2.— Ibid., 1937—39.

В. П. Андросов

ТАТХАТА (санскр. tathatā, букв. — таковость) — термин махаянской буддийской философии и сотериологии, обозначающий подлинную, высшую реальность, которая присутствует во всех существах и вещах феноменального мира. Она несотворенная и вечная, недоступна обыденному сознанию, но открыта очищенному сознанию татхагат (просветленных), неопределима и невыразима; татхата — синоним термина «шунья» в философии мадхьямиков. Она обусловливает единство всех уровней бытия, объясняет связь каждого отдельного человека с Буддой (как персонифицированным, так и неперсонифицированным абсолютом), потому что является единой основой всего, стоит за мнимым существованием чувственных и ментальных объектов, за воображаемым противопоставлением познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, субъекта и объекта. И в то же время она не имеет ничего общего с иллюзорным феноменальным миром: она никак не детерминирует его чувственное разнообразие, и мир в свою очередь никак не влияет на ее характеристики своей загрязняющей энергией аффектов.

Татхата присутствует на всех уровнях индивидуального сознания: и в просветленном, и в непросветленном. Она является гарантом того, что все живые существа способны следовать по Пути буддийской доктрины, от нее же исходит импульс, направляющий на этот Путь. Ее называют истинным телом Будды (дхарма-кайя). Поскольку она внутренне присуща живым существам, буддисты утверждали, что все живущие уже пребывают в истине, но страдают из-за неспособности ее видеть.

Н. А. Канаева

ТАУЛЕР (Tauler) Иоганн (ок. 1300, Страсбург — 16 июня 1361, там же) — немецкий мистик. В раннем возрасте вступил в орден доминиканцев. Обучался в Париже, вероятно, вместе с ***Сузо***. Слышал ли Таулер в Кёльне проповеди ***Экхарта***, достоверно не установлено, однако теология Экхарта оказала на него большое влияние. Академического звания Таулер не получил, что было связано с его общим негативным отношением к современной схоластической философии. Велико различие, считал он, между теми, кто живет Священным Писанием, и теми, кто лишь читает и проповедует его. Представителей «чистой догматики» Таулер подозревал в тщеславии и презрении к живущим божественным Словом. С 1346—47 Таулер становится духовным попечителем женского монастыря в Страсбурге, бывшего одним из тех духовных сообществ, в которых женщины объединились в желании «жить Священным Писанием», не примыкая к какому-либо из церковно признанных орденов. С этой спецификой деятельности Таулера связано то, что он не оставил после себя никаких «систематических» трудов: его учение имело диалогический характер, всегда было обращено к конкретным слушателям. Вскоре он переживает религиозное обращение, очевидно отразившееся на эмоциональном воздействии его проповедей — именно с того времени монахини начинают записывать речи своего наставника. Для того чтобы избежать двусмысленностей в понимании «мистического единства» (unio mystica), говоря о духовной (geistlichen) жизни как том пространстве, в котором происходит встреча с Богом, Таулер в божественной перспективе характеризует ее как неподвластную человеческому влиянию основу (grunt), а в человеческой — как «целостность души» (gemuete), в которой встреча с Богом не только может, но и должна быть инициирована человеком. Идеи Таулера оказали влияние на ***Лютера***.

Соч.: Die Predigten Taulers, Hrsg. v. F. Vetter. B., 1910; Dublin, 1968; Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Stuttg., 1967; Opera Omnia, Ubers. V. L. Surius (1548). Hildesheim, 1985.

Лит.: *Haas A. M.* Sermo Mystikus. Fribourg, 1979.

И. А. Михайлов

ТАУҲӢДӢ 'Абӯ Ҳайа̄н, ат- (между 922—932 —1023?) — арабский философ. По определению средневекового биографа Йа'кӯба ар-Рӯмӣ — «литератор среди философов и философ среди литераторов». Автор глубоких философских сочинений, популяризатор знаний и блестящий стилист («второй ал-Джа̄ҳиз»), он не был признан при жизни и обрел славу только в 20 в. Произведения ат-Тауҳӣдӣ содержат сведения о культуре эпохи, современниках — ***«Братьях чистоты»***, ал-Джа̄ҳизе, Ибн ал-Му'таззе и др. Был учеником логика ас-Сиджиста̄нӣ, современником ***ал-Бирӯни*** и ***Ибн Сӣны***. К настоящему времени опубликовано около половины дошедших до нас сочинений ат-Тауҳӣдӣ (значительная их часть была сожжена им самим). Отчасти соглашаясь с мутазилитами по кардинальным вопросам теологии, ат-Тауҳӣдӣ нередко полемизировал с ними. Восприняв идеи ***арабоязычного перипатетизма*** (фалсафы), мутазилизма (см. ***Калам***) и ***суфизма***, он придерживался убеждения, что не может быть рационального познания Бога. Философия, считал он, берет начало в разуме, а вера — в откровении. Религиозную веру ат-Тауҳӣдӣ связывал с мистическим постижением, пониманием единобожия, тауҳӣда в суфизме. Признавая реальные возможности рационализма, отмечал его изъяны и ограниченность, полагая, что «разум силен настолько, насколько он сознает то, что выше его». «Знание — это море, и людей, исчезающих в нем, больше, чем овладевших им. Неизвестного в нем вдвое больше, чем известного; предположений больше, чем достоверностей, и скрытого больше, чем очевидного. И то, что воображают о нем [мире], превосходит то, что доподлинно известно». Предопределение и свободу выбора ат-Тауҳӣдӣ объяснял как внешний и внутренний аспекты, определяющие поведение человека. Обусловленные внешними причинами поступки людей предопределены, но они являются также результатом изъявления свободной воли и зависят от индивидуальных особенностей человека, составляющих своеобразие его души и ума. Так же как Ибн Сӣна̄, ат-Тауҳӣдӣ полагал, что эти индивидуальные особенности души сохраняются и после смерти человека (концепция индивидуального бессмертия). Рассуждая в традициях стоицизма о смерти и бессмертии, силе и бессилии разума, о дружбе и предательстве, богатстве и бедности, выражая трагическое восприятие жизни, условия которой сводят на нет усилия человека, ат-Тауҳӣдӣ, в отличие от стоиков, считал, что человек не должен мириться с судьбой и обязан возвыситься над ее превратностями. Хотя свои неортодоксальные мысли ат-Тауҳӣдӣ высказывал прикровенно, его считали одним из крупнейших и опаснейших еретиков в исламе (Ибн ал-Джаузӣ).

Соч.: Извлечения (ал-Муқа̄баса̄т). Каир, 1929; Бейрут, 1989; Книга услады и развлечения (ал-Имта̄' ва-л-му'а̄наса). Каир, 1939—43; Бейрут, 1984; Вопросы и ответы (ал-Хава̄мил ва-ш-шава̄мил). Каир, 1951; Божественные указания (ал-Ишра̄т ал-илаҳиййа). Каир, 1950; Бейрут, 1981; О друге и дружбе (Фӣ-ç-çада̄қа ва-ç-çадӣқ). Каир, 1972; О науках (Фӣ-л-'улӯм). Бейрут, 1963—64; в рус. пер.: Диалоги (из «Книги услады и развлечения»), вступ. статья, пер. и комм. Д. В. Фролова.— В кн.: Восток—Запад. Исследования, переводы и публикации. М., 1988.

Лит.: *Дибб Али.* Адӣб ва-л-муфаккир Абу Ҳайа̄н ат-Тауҳӣдӣ. Тунис, 1976; *Ибра̄ҳӣм З.* Абу Хайа̄н ат-Тауҳӣдӣ. Каир, 1974; *Хусайн Маҳмӯд Тауфӣқ.* Ал-Муқа̄баса̄т ли-Абӣ Ҳайа̄н ат-Тауҳӣдӣ. Бейрут, 1989; *Фролова Е. А.* Рационализм и стоико-скептические мотивы в философии Абу Хайана ат-Тауҳӣдӣ.— В кн.: Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.

Е. А. Фролова

ТАФТАЗА̄НӢ Са'д ад-Дӣн Мас'ӯд Ибн 'Умар, ат- (ок. 1322, с. Тафтазан, близ г. Ниса, Хорасан — ок. 1390, Самарканд) — арабо-мусульманский философ, видный представитель перипатезирующего ***калама***. Обучался теологии и философии у ***ал-Ӣджӣ*** и Қутб ад-Дӣна ар-Ра̄зӣ (ум. 1365). Около 30 лет провел в скитаниях, преподавая в различных медресе Мавераннахра, а затем по приглашению Тимура приехал в Самарканд, где находился при его дворе вплоть до своей кончины. Ат-Тафтаза̄нӣ известен прежде всего своим сочинением по философской теологии «Мақа̄ṣид» («Цели»), составленным по образцу «Мава̄қиф» своего учителя ал-Ӣджӣ и снабженным собственными глоссами «Шарҳ ал-Мақа̄ṣид» — своего рода энциклопедией ***Корана*** эпохи синтеза с ***арабоязычным перипатетизмом***. К этому труду примыкает «Компендиум по логике и каламу» (Таҳзӣб ал-мант̣иқ ва-л-кала̄м), на который в последующие века были составлены многочисленные комментарии. Ат-Тафтаза̄нӣ прославился также своими глоссами к «Символу веры» ан-Насафӣ (ум. 1142) — «Шарҳ ал-'ақа̄'ид ан-насафиййа». В качестве учебных пособий популярностью пользовались и другие его комментаторские сочинения по логике, юриспруденции, поэтике, риторике, коранической экзегетике.

Биографы и исследователи расходятся в определении правовой и доктринальной позиции ат-Тафтаза̄нӣ среди различных течений ***фикха***-права и калама. Его причисляют то к шафиитам, то к ханафитам, поскольку им написаны глоссы к юридическим сочинениям, представляющим оба толка. Комментарии ат-Тафтаза̄нӣ к трактату ан-Насафӣ дают основание причислять его к матуридитской школе калама (в частности, ат-Тафтаза̄нӣ разделяет учение матуридитов о творении — «таквӣн» как об извечном и субстанциальном атрибуте Бога, о свободе воли, о невозможности реального лицезрения Бога в потусторонней жизни), однако в «Мақа̄ṣид» ат-Тафтаза̄нӣ предстает как сторонник ашаризма.

Т. Ибрагим

ТВАРДОВСКИЙ (Twardowski) Казимеж Ежи Адольф (20 октября 1866, Вена — 11 февраля 1938, Львов) — польский философ, педагог и общественный деятель, основатель Львовско-Варшавской философской школы, Польского философского общества, журналов «Przegląd Filozoficzny» и «Ruch Filozoficzny». Изучал философию в Венском университете (1885—89). Профессор (с 1895), декан философского факультета (1904—05), ректор (1914—17) Львовского университета. Для его философских взглядов характерно отрицательное отношение к метафизике. Философские дисциплины должны воспринять у науки строгость и точность метода, принципы рациональности. Совокупность таких дисциплин образует общее понятие философии; по мере их развития содержание этого понятия меняется, являясь исторически относительным. Объектами философского исследования являются фрагменты «внутреннего» и «внешнего» опыта; в этом смысле философия является эмпирической наукой, и все философские проблемы в принципе допускают эмпирическое разрешение. Современное философское мышление, однако, допускает в свою сферу ряд мировоззренческих проблем, не имеющих научного решения (проблема отношений между человеком и Богом, проблема смысла жизни и т. п.). Научная философия не должна брать на себя роль арбитра в споре различных мировоззрений, однако она способна оценивать рациональность аргументаций, подвергать их логическому анализу. Поэтому «аналитизм» является определяющим признаком научной фило-

софии. Аналитические методы позволяют прояснять смысл философских понятий, предохраняют от неоправданных спекуляций, гарантируют эффективность рациональной критической дискуссии, без которой философия обречена на бесплодие и вырождение.

Инструментом критического анализа является логически и семиотически реконструированный язык. В логике и семиотике Твардовский следовал за идеями своего учителя Ф. Брентано. Пропаганда логики и ее значения для научной, рациональной философии имела огромное значение для формирования логико-аналитического направления в рамках Львовско-Варшавской школы. Особое значение для последующей эволюции школы имели идеи Твардовского о соотношении абсолютизма и релятивизма в теории истины, впоследствии развитые А. Тарским. Аргументация Твардовского опиралась на различение суждения и высказывания: относительная истинность (ложность) является характеристикой высказываний, тогда как суждения истинны либо ложны в абсолютном смысле. Релятивистский субъективизм в истолковании истины неизбежно вступает в противоречие с логикой и потому не выдерживает рациональной критики.

В теории научного познания он различал априорные (рациональные, дедуктивные) и апостериорные (эмпирические, индуктивные) науки, различающиеся способами обоснования своих утверждений (рациональный дискурс и апелляция к опыту); индуктивное знание может претендовать только на правдоподобие, и потому попытки представить индуктивные процедуры в виде дедуктивных логических систем являются заблуждением. Твардовский подчеркивал специфику гуманитарного знания: его объектами являются продукты духовного творчества, уникальные по своей сути, и их объективная оценка основывается на всей совокупности психофизических и психологических исследований не только самих этих объектов, но и актов сознания, в которых они возникают, трансформируются и приобретают ценность. Идеал научности распространяется на этику: рациональная этика должна указать и обосновать критерии этичности, имеющие смысл абсолютных ценностей (в то время как нормативная этика формулирует принципы практической, т. е. исторически относительной, морали).

Твардовский создал уникальную атмосферу компетентного научного творчества, взаимного уважения, сотрудничества, рациональной дискуссии и доброжелательного коллективизма, в которой Львовско-Варшавская школа дала плеяду блестящих ученых, снискавших международное признание польской философии, логике и математике.

Соч.: Idee und Perzeption. Wien, 1891; Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Wien, 1894; Glywne pojkcia dydaktyki i logiki. Lwyw, 1901; Rozprawy i artykuly filozoficzne. Lwyw, 1927; Wybrane pisma filozoficzne. Warsz., 1965; Wyklady z etyki.— «Etyka», 1971, t. 9; 1973, t. 12; 1974, t. 13; в рус. пер.: Логико-философские и психологические исследования. М., 1997; О ясном и неясном философском стиле.— В кн.: Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999.

В. Н. Порус

ТВЕРИТИНОВ-ДЕРЮШКИН Дмитрий Евдокимович (1667, Тверь — не ранее 1741) — московский религиозный вольнодумец. Родом из тверских чернослободцев Дерюшкиных. Около 1692 приехал в Москву из Твери, учился на лекаря в первой частной аптеке И. Г. Грегори в Немецкой слободе, организовал кружок из городских вольнодумцев. В течение года участвовал в полемических беседах в Славяно-греко-латинской академии, где «препирал философов и богословов», «приобретал их в свою прелесть». В 1713 Тверитинов и многие члены его кружка по доносам были заключены в тюрьму и подвергнуты пыткам, по указу Петра I оправданы (Фома Иванов, который в ходе следствия изрубил икону, был сожжен).

Тверитинов выписал из Библии около 500 текстов, распределив их по однородности содержания на 30 групп в т. н. «Тетради», в которых отвергались авторитет Церкви и вселенских соборов и важные догматы православия (поклонение иконам, культ святых мощей, таинство евхаристии, посты, монашество). В качестве доказательства своих взглядов ссылался на «здравый смысл», отыскивал противоречия в богословской книжности, подвергая их рационалистической критике.

Утверждал, что «не подобает кого-либо неволити в догмах и житии», что каждый мирянин может сам исполнять пастырские функции («Я сам себе церковь»). Порицал «старый порядок вещей», невежество и суеверие тех, в ком старина находила поддержку, и свою критику направлял прежде всего против православной церкви и ее служителей, противопоставляя им идеализированное христианство апостольских времен.

Лит.: *Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I.— «Православное обозрение», 1863, № 4—6; *Цветаев Д. В.* Дело Тверитинова. М., 1883; *Мазуркевич Т. Л.* К истории вольномыслия в России в первой четверти 18 в. (Кружок Д. Е. Тверитинова-Дерюшкина).— В кн.: Актуальные проблемы истории философии народов СССР, в. 2. М., 1975.

Т. Л. Мазуркевич

ТВОРЕНИЕ — представление о том, что мир сотворен, встречается в различных древних ***религиях***, а также в дохристианской философской мысли, напр. в учении ***Платона*** о демиурге. В отличие от античной идеи творения мира из первовещества с библейской точки зрения мир сотворен Богом ex nihilo (из ничего). В христианском богословии учение о творении является важнейшим догматом (см. ***Догматы христианские***) веры, согласно которому мир есть результат свободного творческого акта Бога — акта, полагающего бытие, принципиально отличное от Его Собственного. Через различение бытия тварного и бытия нетварного утверждается принципиальный онтологический дуализм. Однако то «ничто», из которого сотворен мир, не обозначает абсолютного разрыва между Богом и сотворенным миром. Согласно христианскому вероучению, в лице человека тварное, т. е. по существу вторичное, в буквальном смысле производное, бытие имеет тот же модус, или способ существования, что и нетварный Бог. Такое представление о творении может быть правильно понято только при условии второго различения — между бытием и личностью. Бытие Бога — личностно (см. ***Троица***), и вершиной его творения является также личность — человек. Бог творит мир и человека свободной волей, не вынуждаемый к тому никакой онтологической необходимостью; причина творения — любовь, т. е. желание разделить полноту бытия с другим, радикально отличным от Себя Самого. Сотворенный мир является человеческим миром, «физика» которого есть общее «тело» множества богоподобных человеческих личностей. Эти антропоморфные обоснования акта творения неотделимы от религиозного сознания, в центре которого не философские представления и не научные гипотезы о начале мира, но духовная установка на соединение с Богом как предельным экзистенциальным ориентиром. Творение человека описывается в Библии как особый акт, в результате которого Бог непосредственно сообщает человеку «дыхание жизни», т. е. динамику существования, в котором биологическое

соединено с духовным — со свободной и сознательной самореализацией тварной личности, изначально призванной к превосхождению своей тварной ограниченности через ответный, бескорыстный акт любви к Богу.

А. И. Кырлежев

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ (франц. evolution creatrice) — понятие философии А. Бергсона, вынесенное им в заглавие его основной философской работы (1907), в которой излагается концепция эволюции, реальности, познания. Эволюция жизни происходит через развертывание жизненного порыва, движущегося по множеству параллельных линий. Главная характеристика жизни — постоянное развитие, изменение, творчество, создание новых, непредсказуемых форм; это процесс, неподвластный интеллектуальным способам познания и постигаемый лишь интуитивно. Присущий творческой эволюции внутренний динамизм обусловлен взаимодействием жизненного порыва и инертной материи, препятствующей развитию. Вершиной творческой эволюции является человек, наделенный высшими духовными, интуитивными способностями; в «Двух источниках морали и религии» Бергсона — тот, кто разделяет ценности и идеалы христианского мистицизма.

Ф. Н. Блюхер

ТВОРЧЕСТВО — категория философии, психологии и культуры, выражающая собой важнейший смысл человеческой деятельности, состоящий в увеличении многообразия человеческого мира в процессе культурной миграции. Творчество — присущее индивиду иерархически структурированное единство способностей, которые определяют уровень и качество мыслительных процессов, направленных на приспособление к изменяющимся и неизвестным условиям в сенсомоторных, наглядных, оперативно-деятельностных и логико-теоретических формах. Творчество представляет собой также некоторый аспект развития личности, относящийся к переходу на высокий интеллектуальный уровень. Творческий индивид выделяется из популяции тем, что способен решать определенный круг постоянно возникающих задач с более высоким качеством за то же время. Люди творческого труда образуют социальную группу, функция которой состоит в решении специальных задач интеллектуального и духовного типа. Ряд культурных эпох отождествляют с предикатом «творческий» высокую социальную оценку. Последние годы термин «творчество» используется как обозначение некоторой гипотетической совокупности предметов психологического исследования. Ключевыми словами, относящимися к данной области, являются одаренность, оригинальность, фантазия, интуиция, воодушевление, техническое изобретение, научное открытие, произведение искусства. В целом термин «творчество» служит программным лозунгом, выполняющим стимулирующую и интегративную функцию в научном исследовании, но не достигшим строгости научного понятия. Многообразие его значений объемлет собой сферы личности, процесса и результата, причем часто без их ясного различения. Нет единства и в том, какими свойствами должна обладать личность, процесс и его продукт, чтобы получить название творческого, в каких условиях результат оценивается как творческий. Относительно общепринятым является определение творчества как того, что некоторой группой с точки зрения системы ее ожиданий воспринимается как новое и тем самым модифицирует эту систему. В качестве предпосылок творчества рассматриваются повышенная восприимчивость, удовольствие от внезапной идеи и самостоятельность мышления. Под творчеством понимается обычно открытая система, готовая к восприятию целого горизонта альтернативных вариантов, который также имеет широкую палитру интерпретаций — от ограниченности «авантюрного мышления» (Ф. Бертлет) до неопределенности «дивергентного мышления» (Дж. Гилфорд).

Античность видела в творчестве человеческое стремление к воссозданию совершенных образцов; несовершенное, хотя и богоподобное искусство; творческая способность понималась как божественная одержимость; в позднем героизме — как соревнование с богами, причем мудрость, созерцательное теоретическое познание оценивались выше экстатического творческого труда. Средние века принуждают креативного субъекта к анонимности, утверждают его ограниченность, греховность и несопоставимость с божественным творением, открывая при этом волевую природу креативного акта, создающего новое и в этом смысле как бы творящего из ничего. Возрождение культивирует как возвышенное, так и приземленное понимание творчества: как новаторского искусства (гуманизм) и как труда во спасение (реформация), впервые обнаруживая интерес как к авторству, так и к творческому процессу. Новое время рассматривает творчество как изобретательную комбинаторику или противопоставляет ему универсальный и общедоступный метод, логику и интеллект. Одновременно развиваются теория «креативного восприятия» (Дж. Беркли), идея «продуктивного воображения» (И. Кант, Ф. Шеллинг, романтики), согласно которым творчество — фундаментальная предпосылка познания вообще. Теории эпохи Просвещения не выходили за пределы противопоставления таланта и гения, врожденности и божественности творческих способностей, интеллекта и безумия как источников творчества (Гёте, Гегель, Шопенгауэр, Ницше). Философия жизни противопоставляет технической рациональности творческое органическое начало (А. Бергсон) или культурно-историческую деятельность (В. Дильтей). Экзистенциалистские теории трактуют креативность в терминах внутреннего переживания: как «встречу», «самоактуализацию», «предельный опыт», «готовность к новому рождению» (Э. Фромм, К. Роджерс, А. Маслоу). Идущие от З. Фрейда теории глубинной психологии подчеркивают роль бессознательного в творчестве и интерпретируют его как «осуществление детской мечты», «нарциссистское идеалопостроение» (О. Ранк), «управление интуицией через архетипы» (К. Юнг), «результат компенсаторных проектов жизненных целей» (А. Адлер). Прагматистские и близкие к ним теории творчества отождествляют его с комбинационным изобретательством, решением ситуативных задач (Дж. Дьюи).

ХАРАКТЕР ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА. В психологических исследованиях творческого процесса большинство исследователей опирается на предложенную Г. Уоллесом в 1926 четырехзвенную модель: а) подготовительная стадия — формулирование задачи и начальные попытки ее решения; б) инкубация идеи — временный отказ от попыток решения и переключение на другие вопросы; в) озарение — мгновенное интуитивное проникновение в существо проблемы; г) проверка — испытание и (или) реализация решения. Все этапы творческого процесса представляют собой сложное взаимодействие сознательно отбираемых стратегий решения задачи, упорядочивания данных по интересующей исследователя проблеме и неосознаваемых установок, предпочтений, ценност-

ных ориентиров, фрагментов информации. Вместе с тем первая и последняя стадии являются преимущественно осознаваемыми, вторая и третья — бессознательными. Модификации этой схемы связаны обычно с разбиением отдельных стадий на подэтапы.

Ключевой момент творческого процесса — озарение, инсайт. Проблема, долгое время волновавшая исследователя и не поддававшаяся решению, вдруг видится под другим углом зрения, в результате противоречившие друг другу компоненты информации оказываются совместимыми или же обнаруживается недостающий фрагмент информации. Противоречивость и (или) неполнота проблемной ситуации снимаются, сменяясь ощущением красоты и гармоничности найденного решения. Обычно инсайт сопровождается сильными положительными эмоциями и убежденностью в том, что решение найдено, хотя зачастую в этот момент автор еще не может его не только обосновать, но даже и сформулировать. Инсайту предшествует этап инкубации идеи, когда творец (ученый, художник, композитор) на какое-то время как бы «забывает» о проблеме, занимаясь повседневными делами или решая другие задачи. Исследователи выдвигают разные объяснения плодотворности этапа инкубации: переключение усилий на другие объекты позволяет «отдохнуть» от проблемы, забыв при этом ранее использованные и неэффективные способы решения задач; сознание в это время не вмешивается в деятельность бессознательного, направляя ее в соответствии с доказавшими свою неплодотворность собственными стратегиями; значительную часть жизни занимает отдых, и уже в силу его длительности за ним следуют творческие решения. Перспективы анализа творческого процесса связаны с изучением и реконструкцией мышления человека именно на стадиях преимущественно бессознательной переработки информации.

ПРИРОДА КРЕАТИВНОЙ ЛИЧНОСТИ. Одной из ключевых в понимании природы креативности является способность эффективно оперировать противоречивой информацией. Это может быть связано со спецификой организации внутреннего ментального пространства, когда противоречивые и неполные описания состояний становятся естественным компонентом картины мира. Особенности организации ассоциативных сетей и концептуальных структур креативных личностей обеспечивают увеличение размерности субъективного семантического пространства, что в свою очередь позволяет уменьшить степень огрубления информации в процессе ее категоризации и кодирования, а также использовать более сложные и разветвленные структуры для размещения новой информации. Другими творческими качествами личности являются высокая интуитивность, усмотрение более глубоких смыслов и следствий воспринятого, уверенность в себе и в то же время неудовлетворенность ситуацией, в которой субъект себя обнаруживает, открытость восприятию как внешнего, так и внутреннего мира. Креативные личности высоко мотивированы, демонстрируют значительный уровень энергии, обладают рефлексивным мышлением, от которого получают удовольствие, самостоятельны, неконформны, отличаются низким уровнем социализации. В то же время исследования не подтверждают гипотезу об исключительно сублимационной природе творческой способности, увязывании креативности с фрустрированностью. Несмотря на широко известные истории о чудачествах талантов и гениев, доказано, что невротизм и стресс снижают творческую способность вплоть до ее полного блокирования.

ОСНОВНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ. Биографический метод был предложен в рамках первых эмпирических исследований творчества (К. Ломброзо, Ф. Гальтон) и практиковался вплоть до 1950-х гг. (Х. Эллис, Л. Терман, Р. Кателл). Он объединяет исследования, в которых анализируются биографии известных ученых или деятелей культуры и связанные с этим эпизоды из истории развития науки и искусства. Это могут быть как свидетельства-отчеты самих творцов, так и работы их биографов или методологов науки. В них содержится ценный эмпирический материал, погруженный в конкретно-исторический, социальный и культурный контекст (в отличие от лабораторных стратегий психометрического направления). Сторонников данного подхода часто обвиняют в субъективизме при отборе биографий и их анализе. К биографическому примыкает интроспекционистский подход, трактующий творчество как индивидуальный личностный опыт, плохо поддающийся обобщению. Основными его методами являются интервью (П. Плаут, Дж. Хадамар) и самоотчеты (Дж. Пойя, А. Пуанкаре, Г. Коуэлл).

В рамках лабораторно-экспериментального (психометрического) направления проблемы творчества исследуются на основе анализа результатов выполнения тестовых заданий, позволяющих оценить степень выраженности у испытуемого качеств, которые, на взгляд исследователя, являются характеристическими для творческой способности в целом. Это могут быть как отдельно взятое качество, напр. оригинальность, беглость мышления, чувствительность к противоречивой или неполной информации, склонность к отказу от стереотипных вариантов решений и др. (И. Торренс, Дж. Гилфорд), так и некоторая их совокупность — «трехкруговая» (Дж. Рензулли) и «пентагональная» (Р. Стернберг) модели. Однако высокие показатели, продемонстрированные испытуемым в ходе выполнения тестов, не всегда свидетельствуют о его креативности. Нестандартность ответов может быть также следствием оригинальничания или аутизма.

Устранить подобное несоответствие позволяет изменение логики анализа проблемы: не от заранее выделенного качества — к его измерению — и к заключению о креативности индивида, а от изначально выделяемой по определенному критерию группы креативных личностей, напр. признаваемых таковыми коллегами-экспертами, или имеющих уровень общей интеллектуальности, превышающий 140 единиц, или наиболее продвинутых в плане академической успешности и т. п. (П. Сирс, Г. Цукерман) — к экспериментальному изучению и оценке существенных особенностей их восприятия и мышления (М. А. Холодная).

Логико-методологическое направление объединяет работы, которые, хотя и принадлежат к разным дисциплинам (психологии, искусствоведению, эволюционной эпистемологии, философии и др.), имеют ряд общих черт: предлагаемые модели позволяют проанализировать весь спектр вопросов, связанных с проблематикой творчества; анализ характеризуется высокой степенью общности; эмпирический материал используется не столько как поясняющий, иллюстрирующий позицию автора, сколько как ее обусловливающий; теоретическая реконструкция творческого процесса направлена на выявление имманентной ему логики.

Перспективные направления исследования направлены на выход за пределы отдельных теорий и конкуренции онтологических и эпистемологических, натуралистических и социокультурных, рационалистических и иррационалистических, специальных и философских интерпретаций креативности. Их

отличает междисциплинарный подход, основанный на результатах экспериментальной, когнитивной психологии, психофизиологии, нейрофизиологии, социобиологии, культурной антропологии, лингвистики, истории и философии науки, искусствоведения, теории культуры.

Представители эволюционно-эпистемологического подхода предпринимают попытки понять природу высокоуровневых когнитивных способностей (в т. ч. творческой) за счет реконструкции формирования и эволюции восприятия и мышления в филогенезе. Базой данных исследований служит дарвиновская парадигма, в соответствии с которой возникновение адаптивно ценного признака объясняется случайной мутацией, а его постепенное распространение в сообществе — действием естественного отбора. Поскольку, как установлено, гены задают функционирование нервной, гормональной системы человека, работу его органов чувств, они влияют и на процессы научения, и на характер тех когнитивных способностей, которые формируются у данного индивида. Однако трудности возникают как раз в анализе природы сложных высокоуровневых форм поведения и мышления, которые не имеют очевидного генетического происхождения. Для преодоления проблемы используются разного рода модельные конструкты, делающие цепь опосредований менее жесткой (культурген, генно-культурная коэволюция, ментальный эпигенез и др.). В результате сторонники эволюционно-эпистемологического подхода предпочитают говорить о генетической обусловленности пусть и не самих качеств, но хотя бы предпочтений, в рамках развития которых могли бы появиться сложные высокоуровневые способности (в т. ч. творческая).

Представители культурно-исторического подхода обращают основное внимание на взаимодействие между креативной личностью и ее окружением, из чего выводится представление об источниках творчества и характер социализации его результатов. Структуру творчества образует изобретение культурного объекта и признание его творческим результатом, что выражается терминами «креативного проекта» и «интеллектуального поля» (П. Бурдье). Принципиальную роль играют понятия «вторичного» и «первичного» текста, интерпретации и символа, компендиума и первоисточника, социализированного результата и неизреченного слова, «библиотеки» и «письменного стола», исторической традиции и маргинального автора. Традиция является не аутентичным воплощением творческого результата, но лишь контекстом действия творческого индивида. Легализация креативного продукта предполагает утрату идентичности — «рождение читателя означает смерть автора» (Х. Борхес). Механизм творческого акта состоит в переходе от старого к новому и в этом смысле есть движение от бытия к небытию. Данный переход выступает как волевой акт; если интеллект имеет своим предметом то, что есть (бытие), и представляет собой его идеальное воспроизводство, то воля направлена на то, чего нет (небытие) и что впервые вызывается к жизни волевым актом. То является преодолением культурной замкнутости, выходом в иные пространства и времена культуры. Смысл и назначение творчества — увеличение объективной сферы многообразия и субъективной области непонимания. Данный подход стремится синтезировать несколько представлений о творческом процессе и креативной личности: а) творчество как диспозиционное свойство человека, предпосылка развития знания и духовного роста; б) творчество как уникальное свойство креативного субъекта; в) творчество как решение ситуативных задач (талантливое изобретение); г) творчество как создание уникальных культурных объектов (гениальное озарение); д) творчество как созерцание вечных ценностей (мудрое обобщение). На этом основано определение творчества как культурной миграции, как искусства путешествия в мире вечных ценностей в поисках уникальных объектов для решения ситуативных задач. Данный подход подчеркивает метафоричность теории творчества, отмеченную ранее Дж. Брунером и К. Роджерсом.

Лит.: *Батищев Г. С.* Философия творчества. СПб., 1998; *Бескова И. А.* Как возможно творческое мышление? М., 1993; *Богоявленская Д. Б.* Интеллектуальная активность как проблема творчества. Ростов-на-Дону, 1983; *Боно Э. де.* Латеральное мышление. М., 1997; *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987; *Дружинин В. Н.* Психология общих способностей. М., 1995; *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1998; *Майданов А. С.* Процесс научного творчества. М., 1983; *Пономарев Я. А.* Психология творческого мышления. М., 1960; *Пойа Дж.* Математическое открытие. М., 1976; Психология творчества. М., 1990; *Пуанкаре Л.* О науке. М., 1983; Междисциплинарные исследования научного творчества. М., 1995; Художественное творчество. Л., 1982; *Холодная М. А.* Психология интеллекта: парадоксы исследования. М.—Томск, 1997; Contemporary Approaches to Creative Thinking. N. Y., 1962; Greativity Research. International Perspective. New-Delhi, 1980; Creativity. A Discussion at the Nobel Conference. Amst.—L., 1970; *Sears P. R.* The German Genetic Studies of Genius, 1922—1972.— The Gifted and Talented. Chi., 1979; *Sternberg R. J.* The Conception of Giftedness: A Pentagonal Implicit Theory.— The Origins and Development of High Ability. Chicheste, 1993; *Torrance E. P.* Guiding Creative Talent. N. J., 1962; Genius and Eminence: The Social Psychology of Creativity and Exceptional, Achievement. Oxf., 1983.

И. А. Бескова, И. Т. Касавин

К 20 в. выявился узел основополагающих проблем творчества, вызывающих серьезные разногласия в современной философии: 1) кого следует считать субъектом творчества; 2) что представляет собой творчество: бессознательный процесс или сознательную деятельность, волевой акт, основанный на целеполагании и свободе; 3) выпадает ли творчество из русла обыденного существования и поведения людей, элитарно ли творчество или же коренится в повседневной деятельности и труде; 4) возможно ли установить иерархию видов творчества по степени их креативности, каковы критерии этого упорядочивания; 5) в чем личность находит импульсы и ресурсы творчества — в автономной субъективности или в контактах с культурой; 6) в чем состоит критерий творчества — в одной новизне или в комплексе показателей, присущих исключительно человеческой деятельности.

О творчестве можно говорить при наличии творца, определяющего смысл, цели, ценностные ориентиры своих действий. Таким творцом может быть только человек — носитель духа. «Творчество природы» — метафора. Определение творчества следует связать с трудом, который отличается высокой сознательной активностью субъекта и социокультурной обусловленностью этой активности. Эти особенности выражаются в целеполагании, в волевой установке на преобразование объектов, в создании искусственной среды и в саморазвитии субъектов в процессе порождения и освоения культурных ценностей. Творчество вырастает из труда, разворачивая его креативные потенции. Поэтому творчество всеобще, будучи необходимым атрибутом человека. Способность к творчеству коренится в сущности человека, но в реальности наблюдается такое же бегство от творчества, как и от свободы.

Приспособительная жизнедеятельность животных превратилась в творческую активность человека благодаря установле-

нию надперсональных, внебиологических связей между людьми, созданию культуры как эстафеты творчества. Культура нуждается как в инновациях, так и в воспроизведении и распространении достигнутого. В любой деятельности, в каждом ее звене, в любой операции присутствуют элементы творчества и нетворчества. Компоненты творчества — оригинальные действия, ведущие к изменению реальности, к преобразованию прошлого опыта. Нетворческие элементы можно разделить на репродуктивные (повторяющиеся, устойчивые действия, направленные на сохранение и воссоздание наследия) и рутинные (закрепляющие тенденции и стереотипы шаблонов мышления, его формализмов). В репродуктивных элементах творчества можно выделить а) необходимые действия, без которых невозможно достичь творческого результата (напр., сбор материала для научных исследований), б) стереотипные алгоритмические операциональные структуры, доступные для технического замещения, которые можно передать компьютерам. В творчестве наблюдаются взаимопереходы между продуктивным и репродуктивным. Т. о., нетворческие компоненты не находятся по ту сторону творчества, они органически с ним связаны.

Творчество выступает как положительная созидательная активность, культивируемая обществом во имя утверждения общечеловеческих ценностей, взращивания человеческого в человеке, роста и сбережения культуры. Критериями творческого процесса и его результата являются: 1) принципиальная новизна (с позиций культуры), 2) социальная значимость, оцениваемая как благо для человечества, 3) совершенство исполнения. Первый критерий выражает онтологию творчества (отношение творческого продукта к вещам того же класса в рамках данной культуры), второй — аксиологию творчества (место творения в системе социальных ценностей), третий — праксеологический и эстетический аспекты (степень совершенства вещи, мастерство исполнения). Критерии творчества носят относительный характер, зависят от конкретной исторической ситуации. Объявляя критерием творчества только новизну, отказывая ему в нравственном и эстетическом измерениях, можно оправдать и реабилитировать «гениев злодейства». Философия творчества не может сводить критерии творчества к морально нейтральной, безразличной к человеческим чаяниям новизне, изъятой из ценностного и нравственного контекста.

Другая важная проблема современной философии творчества — порождающие факторы творчества. Оно обусловлено социальными интенциями, импульсами и ресурсами, содержащимися в культуре. Однако на первый план в творчестве выступает человеческая субъективность, инициативность личности и группы. Взаимосвязанные друг с другом творческое усилие субъекта и социальная обусловленность выступают важнейшими факторами порождения нового. Инициатива субъекта в контактах с культурой (неожиданное сближение далеких идей, выбор плодотворных подходов, традиций, преобразование результатов прошлого труда в средства создания творческих продуктов) становится предпосылкой творчества. При этом социальные детерминанты превращаются из совокупности внешних условий в способ индуцирования творчества, обеспечивая выход за рамки существующего, превращение возможностей, таящихся в культуре, в действительность. Этот прорыв в неведомое может совершить только личность, которая изобретает в импровизации продуктивные элементы действий и с их помощью порождает и вводит в мир новое, отвечающее критериям добра, красоты и истины. Условием развития человеческого мира становится согласование объективно-социальных и субъективно-личностных детерминант творчества, а их рассогласование приводит к одновременным, повторным, преждевременным и запоздалым открытиям.

Т. о., творчество — это социально обусловленная целенаправленная созидательная деятельность, в которой полнее всего представлены продуктивные компоненты, присущие человеческому труду; эта деятельность направлена на порождение принципиально, качественно новых, нравственно оправданных и эстетически совершенных культурных ценностей. Творчество — процесс, благодаря которому происходит восхождение человека к высшим ступеням духовности, нравственности и свободы, развитие личности и культуры. Движущими силами творчества являются активность субъекта, преодолевающая предустановленные границы деятельности, и эвристическое стимулирование творческого процесса.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916; *Грузенберг С. О.* Гений и творчество. Л., 1924; *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество. Берлин, 1923; Теория творчества. СПб., 1910; Художественное и научное творчество. Л., 1972; *Дышлевый П. С., Яценко Л. В.* Регуляция творческой деятельности (философско-методический анализ). Воронеж, 1996; *Яценко Л. В.* Способы управления творческим процессом.— В кн.: Природа научного открытия. М., 1986; Техническое творчество на исходе XX столетия. София, 1989; Творчество и свобода. Воронеж, 1994.

Л. В. Яценко

«ТВОРЧЕСТВО ФРАНСУА РАБЛЕ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РЕНЕССАНСА» (М., 1965) — монография ***М. М. Бахтина***. Существовало несколько авторских редакций — 1940, 1949/50 (вскоре после защиты в 1946 диссертации «Рабле в истории реализма») и текст, изданный в 1965. К монографии примыкают статьи «Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура)» (1940, 1970) и «Дополнения и изменения к «Рабле»» (1944). Теоретические положения книги тесно связаны с идеями Бахтина 1930-х гг., посвященными романному многоголосию, пародированию, хронотопу (статью «Формы времени и хронотопа в романе», 1937—38, автор намеревался включить в монографию). Бахтин говорил также о «раблезианском цикле», в который должны были войти статьи «К вопросам теории стиха», «К философским основам гуманитарных наук» и др., а также статья «Сатира», написанная для 10-го тома «Литературной энциклопедии».

Роман Рабле рассматривается Бахтиным в контексте не только предшествующей тысячелетней и древней культуры, но и последующей европейской культуры Нового времени. Выделяются три формы народной смеховой культуры, к которым восходит роман: а) обрядово-зрелищные, б) словесно-смеховые, устные и письменные, в) жанры фамильярно-площадной речи. Смех, по Бахтину, миросозерцателен, он стремится объять бытийное целое и выступает в трех ипостасях: 1) праздничный, 2) универсальный, при котором смеющийся находится не вне осмеиваемого мира, как это станет характерным для сатиры Нового времени, а внутри него, 3) амбивалентный: в нем слиты ликование, приятие неминуемой смены (рождение — смерть) и насмешка, издевка, похвала и брань; карнавальная стихия подобного смеха ломает все социальные перегородки, снижает и возвышает одновременно.

Научный резонанс получила концепция карнавала, гротескного родового тела, взаимосвязи и взаимопереходы «верха» и «низа», противопоставление эстетики классического канона и гротескного, «неканонического канона», готового и неза-

вершенного бытия, а также смеха в его утверждающем, возрождающем и эвристическом смысле (в противоположность концепции *А. Бергсона*). Для Бахтина смех — это зона контакта, общения.

Карнавальной смеховой стихии, по Бахтину, противостоит, с одной стороны, официально-серьезная культура, с другой — критико-отрицающее начало сатиры последних четырех веков европейской культуры, в которых гротеск, образы страшилищ, маски, мотивы безумия и т. п. утрачивают амбивалентный характер, претерпевая крен от солнечного бесстрашия к ночной, мрачной тональности. Из текста монографии ясно, что смех противопоставляется не всякой серьезности, а лишь угрожающей, авторитарной, догматической. Подлинная же, открытая серьезность очищается, восполняется посредством смеха, не боясь ни пародии, ни иронии, а почтительность в ней может соседствовать с веселостью.

Смеховой аспект бытия, как признает Бахтин, может вступать в конфликт с христианским миросозерцанием: у Гоголя этот конфликт приобрел трагический характер. Бахтин отмечает всю сложность подобного конфликта, фиксирует исторические попытки его преодоления, «понимая, вместе с тем, утопичность надежд на его окончательное разрешение как в опыте религиозной жизни, так и в эстетическом опыте» (Собр. соч., т. 5, с. 422; комментарий И. Л. Поповой).

Лит.: Собр. соч. в 7 т., т. 5. Работы 1940-х — нач. 1960-х гг. М., 1996; см. также лит. к ст. ***Бахтин М. М.***

Е. В. Волкова

ТЕЗИС (лат. thesis — положение, утверждение) — 1) в широком смысле любое утверждение, предложенное для доказательства, отстаиваемое при изложении некоторой концепции или теории, или просто в споре (напр., в средневековых диспутах на ученые степени в университетах). Такое толкование термина «тезис» закрепилось и в логике, поскольку логика издавна считалась рабочим инструментом в искусстве спора (диалектике).

В дедуктивных теориях, когда логические средства доказательства строго фиксированы, тезисы обычно противопоставляются постулатам и аксиомам этих теорий. При этом они представляют собой некоторую проблему для логики, решение которой состоит в поиске вывода или доказательства тезисов (на основе понятий и средств данной теории), что позволило бы перевести их из класса (обсуждаемых) гипотез в класс теорем данной теории. В этом смысле термин «тезис» нередко используется как синоним термина «теорема»;

2) в узком смысле в тех же дедуктивных теориях тезисами называют утверждения, которые, оставаясь вне рамок самой дедуктивной теории, не являясь выводимыми или доказуемыми в этих теориях (теоремами этих теорий) и не будучи строго формальными, тем не менее полезны для понимания истинной роли вполне строгих (формализуемых) понятий этих теорий. По отношению к понятию ***«алгоритм»*** таков, по-видимому, «тезис Чёрча» о совпадении класса алгоритмически вычислимых частичных числовых функций с классом всех частично рекурсивных функций или принцип нормализации Маркова («тезис Маркова»), фактически представляющий собой «вариант тезиса Чёрча, относящийся к нормальным алгорифмам» (*Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгорифмов. М., 1984, § 27).

М. М. Новосёлов

ТЕЗИС И АНТИТЕЗИС (греч. θέσις — положение, утверждение, ἀντίθεσις — противоположение) — с точки зрения логики тезис — это утверждение, которое нуждается в доказательстве, антитезис — утверждение, противоположное тезису и обычно используемое в доказательстве от противного. В сущности любая теория или концепция представляют собой тезис (или систему тезисов) и совокупность доказывающих его аргументов. Поэтому иногда понятие тезиса используется как синоним понятия «теория», а иногда — в качестве некоего основополагающего принципа.

Особое значение данные термины приобрели в немецкой классической философии. Если Кант, используя тезис и антитезис в знаменитых «антиномиях чистого разума» (напр., «мир имеет начало во времени», «мир не имеет начала во времени»), понимал их достаточно традиционно, то уже Фихте придал им новый смысл, развитый затем Шеллингом и Гегелем. Основное отличие состояло в том, что Кант не пытался синтезировать тезис и антитезис в новое суждение, поскольку ставил своей целью максимально заострить противоречия между ними. Напротив, Фихте, Шеллинг и Гегель строили свои философские системы на идее такого противопоставления тезиса антитезису, которое бы открывало возможность их последующего синтеза, создающего основу для нового тезиса и т. д. У того же Фихте это схематично выглядело так: «Я полагает Я», «Я полагает не-Я», «Я полагает Я и не-Я».

В гегелевской диалектике понятия тезиса и антитезиса окончательно утрачивают первоначальный логический смысл (как противоположные утверждения), превращаясь в объективно существующие противоположности, через которые осуществляется развитие. Т. о., если в логике понятие «тезис» подразумевает понятия «аргумент» и «доказательство», то в диалектике каждый тезис требует наличия своей противоположности — антитезиса, а затем и синтеза с ней в процессе ***«отрицания отрицания»***.

Различие в логическом и диалектическом понимании тезиса и антитезиса состоит в следующем: логический антитезис является «чистым» ***отрицанием*** тезиса и не несет никакого положительного содержания, в то время как диалектический антитезис не просто отрицает тезис, но и содержит в себе некое утверждение, которое, объединяясь с утверждением тезиса, порождает содержание объединительного суждения — синтеза. Напр., если имеется тезис: «человек — существо духовное», то его логическим антитезисом будет суждение: «человек не является существом духовным», а диалектическим: «человек — существо физическое». Согласно логическому закону исключенного третьего, если тезис истинен, то антитезис ложен, и наоборот. Согласно диалектическому закону отрицания отрицания, истиной тезиса и антитезиса является их синтез: «человек — существо духовное и физическое».

Если понятие «тезис» используется во множественном числе, то оно, как правило, обозначает кратко сформулированные основные положения.

О. В. Суворов

«ТЕЗИСЫ О ФЕЙЕРБАХЕ» — набросок исходных положений философии марксизма, сделанный ***К. Марксом*** в 1845. Его основное содержание — критика предшествующей, в особенности фейербаховской, материалистической философии, которая не постигала гносеологической, а также социальной роли общественной практики. Предшествующий материализм трактовал познание как результат воздействия внешнего мира на нашу чувственность, игнорируя действительную основу познания — воздействие людей на внешний мир, практику. Эту особенность гносеологии старого матери-

ализма Маркс называл созерцательностью. В социально-философском плане эта созерцательность выражалась в том, что люди рассматривались материалистами как обусловленные обстоятельствами их жизни; при этом упускалось из виду, что эти обстоятельства творятся самими людьми, в их практической деятельности. Общественная жизнь является по существу практической. Важно отметить, что Маркс подчеркивал необходимость понимания практики, ее теоретического анализа, из которого следует, что практика, и только она, является действительным критерием истины. «В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 1).

В своей критике ***Л. Фейербаха*** Маркс указывал, что в его философии абстрактное мышление сведено к чувственному созерцанию, игнорируется чувственность как «практическая, человечески-чувственная деятельность» (там же, с. 2).

Вследствие этого Фейербах «рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность». В противоположность гносеологической созерцательности материализма деятельная сторона познавательного процесса «развивалась идеализмом, но только абстрактно». Фейербах, отмечал Маркс, сводит воображаемый религиозный мир к его земной основе, не видя того, что религиозное самоотчуждение проистекает из саморазорванности, самопротиворечивости этой основы. Недостаточно поэтому сводить религию к бытию людей; необходимо ее выводить из него. Необходимо, далее, революционное преобразование этого общественного бытия, ибо только таким путем может быть преодолено религиозное удвоение мира. Фейербах рассматривает религию как отражение абстрактно понимаемой, внеисторической сущности человеческого индивида. Но такой сущности не существует, ибо «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (там же, с. 3).

11-й тезис Маркса гласит: философы лишь различным образом интерпретировали мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его. Здесь Маркс подверг осуждению не только старый материализм, но и всю предшествующую философию вообще, полагая, что она принимала существующее в обществе положение вещей как нечто данное, которое подлежит постижению именно в этом качестве. С этим выводом Маркса едва ли можно согласиться. Достаточно вспомнить выдающуюся роль французского материализма 18 в., а также значение философии ***Ж.-Ж. Руссо*** в идейной подготовке Французской революции 1789—93. Уместно отметить и то, что немецкая философия от ***И. Канта*** до ***Г. В. Ф. Гегеля*** и Фейербаха представляла собой, по справедливому замечанию Энгельса, философскую революцию в Германии, ставшую прологом к революции социально-политической.

Обращает на себя внимание тот факт, что в «Тезисах о Фейербахе» отсутствует какое бы то ни было упоминание о диалектике. В тот период Маркс отрицательно относился к диалектике, о чем свидетельствует опубликованное в 1845 «Святое семейство», где заслуги Фейербаха связывались с критикой философии Гегеля и его диалектики. Не следует поэтому переоценивать значение «Тезисов о Фейербахе» в формировании диалектического материализма. ***Ф. Энгельс*** оценивал их как «первый документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 371). Показательно, что Маркс не считал необходимым издание этих тезисов, которые были опубликованы Энгельсом лишь в 1888.

Лит.: *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3; *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21; *Баскин Ю. А.* Произведение К. Маркса «Тезисы о Фейербахе». Одесса, 1958; *Богуславский В. М.* Тезисы Маркса о Фейербахе. М., 1961; *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1962; *Cornu A.* Marx' Thesen über Feuerbach. B., 1963; *Schuffenhauer N.* Feuerbach und der junge Marx. B., 1972.

Т. И. Ойзерман

ТЕИЗМ (от греч. θεός — бог) — религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолютного бытия как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, сотворившей его в свободном акте воли и в дальнейшем распоряжающейся им (в ортодоксальном христианстве бог понимается как «триединство» трех таких личностей). Признание трансцендентности бога мыслится в теизме как источник бытия всех вещей, отличный, однако, от всех вещей (хотя в теологии католицизма, напр., постулируется «аналогия бытия» между бытием бога и бытием вещей). В этом теизм противостоит как мистике тождества бога и мира, так и пантеистической концепции эманации, т. е. природно-необходимого «истечения» мира из полноты божества. Признание продолжающейся сознательной активности бога в мире отделяет теизм от деизма — отсюда характерные для теизма представления о божественном провидении и чуде. В наиболее чистом виде теизм развивался в рамках трех генетически связанных религий — иудаизма, христианства и ислама. Термин впервые употреблен английским философом Р. Кедвортом.

С. С. Аверинцев

ТЕЙХМЮЛЛЕР (Teichmüller) Густав (19 ноября 1832, Брауншвейг — 22 мая 1888, Дерпт, ныне Тарту) — философ-персоналист. Философские взгляды Тейхмюллера сложились под определяющим влиянием Лейбница, Г. Лотце и Гербарта. В целом учение представляет собой своеобразный вариант христианского персонализма, противостоящий как позитивизму и эволюционизму, так и платонизму. По Тейхмюллеру, сущность бытия — личное «субстанциальное Я», открывающееся в самосознании, но действующее и бессознательно. С позиций объективной телеологии выступал против дарвинизма, обвиняя его в абсолютизации случайности и непрерывности. Значительная часть его работ посвящена истории философских понятий. Оказал влияние на Ф. Ницше, Р. Эйкена, в России — на А. А. Козлова, Е. А. Боброва и др.

Соч.: Die Religionsphilosophie. Breslau, 1886; Studien zur Geschichte der Begriffe. Hildesheim, 1966; Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Bd 1—3. Hildesheim, 1965; в рус. пер.: Дарвинизм и философия. Юрьев, 1894; Бессмертие души. Философские исследования. Юрьев, 1895.

Лит.: *Козлов А.* Г. Тейхмюллер.— «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 24—25; *Szylkarski W.* Teichmüllers philosophische Entwicklungsgang. Kaunas, 1938.

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1 мая 1881, замок Сарсена, близ Клермон-Феррана, Овернь — 10 апреля 1955, Нью-Йорк) — французский философ, ученый-палеонтолог и теолог. С 1899 — член Общества Иисуса (орден иезуитов), в 1911 рукоположен в священники. Профессор Католического института в Париже (1920—23). В 1923—46 жил в Китае, с 1951 — в Нью-Йорке. В Китае активно занимался исследованиями в палеонтологии и антропологии. Участвовал в экспедиции 1929, в результате которой был открыт синантроп. Его основные труды в области теологии и философии направлены на то, чтобы переосмыслить основные дог-

маты католической церкви в терминах теории эволюции. Тейяр пытался убедить церковную иерархию признать эволюционные взгляды, однако отношение Ватикана к его работам было преимущественно отрицательным. Руководство Общества Иисуса запретило ему преподавать (с этим связан уход из Католического института в 1926) и публиковать труды по теологии. Тейяр несколько раз пытался добиться разрешения на публикацию книги «Феномен человека», но получал отказ. Тем не менее он до конца жизни оставался иезуитом и подчинялся всем распоряжениям ордена.

Пытаясь построить новую (соответствующую, как он полагал, современной науке) теологию, Тейяр противопоставил свою доктрину принятым в католической церкви томистским взглядам, в которых он усмотрел два важных недостатка. Во-первых, все построения томизма основываются на статической рациональной схеме, которая не позволяет описать динамику творения, грехопадения и искупления (основных событий, смысл которых должна прояснить христианская теология) как взаимосвязанных и непрерывно совершающихся процессов. Процессуальное (а не событийное) описание христианской истории тем более необходимо, что оно согласуется с эволюционной теорией происхождения человека. Тот факт, что человек есть продукт эволюции органического мира, Тейяр считает достоверно установленным. Отрицать его было бы столь же неразумно, как вращение Земли. Второй недостаток традиционной теологии Тейяр видит в том, что она озабочена гл. о. положением индивида, его отношением к Богу, спасением, местом в церкви. По мнению Тейяра, человечество необходимо мыслить как коллективный субъект, как целостный организм, обладающий единым разумом. Теология должна описать спасение именно такого субъекта. Последнее возможно лишь при признании эволюции и в рамках динамического (процессуального) представления отношений Бога и мира.

Принято считать, что Тейяр испытал сильное влияние А. Бергсона, с которым его сближают не только взгляды, но и стиль письма. Однако многие идеи теологии Тейяра восходят к Гегелю, поскольку и природу, и историю он видит как саморазвертывание единого духовного первоначала. Это развертывание Тейяр описывает как эволюцию, движимую внутренней духовной энергией, порождающей материю, а затем заставляющей ее принимать все более сложные формы. Тейяр описывает три состоявшихся этапа эволюции, которые он называет «преджизнь», «жизнь» и «мысль», а также пытается прогнозировать четвертый этап, называемый «сверхжизнью». Первые три этапа — это постоянное усложнение материи, приводящее сначала к появлению жизни, а затем к возникновению разумных существ. Содержанием каждого из этих этапов является непрерывное усложнение и появление все более совершенных форм. На всех этапах развивающаяся материя всегда представляет собой единую систему, однако развитие состоит также и в постоянном росте ее консолидации. Переход к очередному этапу происходит как нарушение непрерывности, скачок в развитии. Главный смысл этого скачка — переход на более высокую ступень цельности развивающейся системы. Появление жизни означает образование гармонизированной общности живого и неживого, которую Тейяр называет биосферой. Возникновение мысли означает зарождение внутри биосферы еще сильнее консолидированной общности всех форм бытия — ***ноосферы***. На каждом этапе действует тенденция, противоположная развитию. Появлению все более совершенных форм противодействуют непрекращающиеся деградация и распад. Для неорганического мира характерен рост энтропии, происходящий сообразно второму началу термодинамики. У живых организмов происходят постоянные мутации, ведущие к вымиранию, возникновению тупиковых ветвей эволюции и т. п. Наконец, в ноосфере действует постоянное стремление человека к обособлению, эгоистическому противопоставлению себя природе и обществу. Последнее возможно и как личный эгоизм одного человека, и как групповой эгоизм некоторого социума (нации, расы, класса и т. п.).

Прогнозируемый Тейяром четвертый этап эволюции станет результатом скачкообразного перехода ноосферы в такое состояние, когда ее единство будет совершенным. Момент этого перехода Тейяр называет «точкой Омега». После него все тенденции к распаду и обособлению будут преодолены, а человечество превратится в единый разумный организм, находящийся в абсолютной гармонии с миром. В современной истории Тейяр пытается усмотреть тенденции к единению человечества, к возникновению коллективного разума и к гармонизации отношений с окружающей средой.

Развернутая Тейяром картина эволюции позволяет ему дать отличную от традиционной интерпретацию догматов церкви. При рассмотрении творения, грехопадения и искупления важнейшим для христианской традиции является мотив персонального свободного акта, который должен быть понят как событие. Так, творение мира есть свободное действие Бога. Тейяр рассматривает творение как эволюцию. Грехопадение не есть для него событие; оно есть процесс, оттеняющий творение и необходимо его сопровождающий. Грех и зло являются сначала в неживой материи, а потом трансформируются сообразно этапам эволюции. Их можно рассматривать как неизбежные неудачи развития. На ноосферной стадии необходимое появление таких неудачных форм называется первородным грехом. Искупление же есть уничтожение греха, т. е. окончательное преодоление тенденции к распаду.

Т. о., события, являющиеся результатом свободной воли Бога и свободного выбора каждого человека, Тейяр заменяет процессом, непрерывно развивающимся сообразно имманентным законам. Он устраняет также отделенность Церкви от мира, настаивая на необходимости конечного слияния «града земного» и «града Божия». В целом его взгляды были отвергнуты церковной иерархией. Однако после посмертной публикации его основных трудов они дали толчок дискуссиям среди богословов и в последующем привели к некоторым изменениям в католической теологии. С другой стороны, концепция Тейяра близка к эволюционистским представлениям в философии естествознания и созвучна взглядам многих видных ученых (напр., ***В. И. Вернадского***, у которого Тейяр заимствовал термин «ноосфера»).

Соч.: Oeuvres, v. 1—13. P., 1955—1976; Феномен человека. М., 1987; Божественная Среда. М., 1992.

Г. Б. Гутнер

ТЕКТОЛОГИЯ, или Всеобщая организационная наука, — учение, разработанное ***А. А. Богдановым*** (Тектология. Всеобщая организационная наука, кн. 1—2. М., 1989). В переводе с греческого «тектология» означает «учение о строительстве». По Богданову, тектология по мере своего развития сделает «излишней» философию. Философские идеи и схемы для нее — предмет исследования, как всякие иные организационные формы опыта. Тектология — это «всеобщая естественная на-

ука». Всякая человеческая деятельность является организующей или дезорганизующей. Любой тип деятельности — технический, общественный, познавательный и т. д. — Богданов рассматривает как «материал организационного опыта», который необходимо «исследовать с организационной точки зрения» (кн. 1, т. 1, с. 69). Познание — особый случай организационной практики, «координирование особого типа комплексов». Тектология чужда всякой морали, как и ее «ближайшая родственница» — математика. В рамках тектологии Богданов разработал «организационную диалектику» (кн. 2, т. 3, гл. 9), содержащую «организационную триаду», поскольку «старая диалектика» (Гегеля и Маркса) «еще недостаточно динамична и в своем голом формализме оставляет невыясненной общую механику развития, разве лишь минимально ее намечая» (кн. 2, т. 2, с. 269).

В. В. Ванчугов

ТЕЛЕЗИО (Telesio) Бернардино (1509, Козенца — 2 октября 1588, там же) — итальянский философ эпохи Возрождения. Окончил Падуанский университет, в 1535 получил степень доктора философии. В Неаполе организовал академию, общество ученых, стремившихся к опытному изучению природы (Academia Telesiana, или Consentina). По распоряжению церковных властей академия была закрыта. Телезио вернулся в Козенцу, где оставался до конца своих дней. Главный его труд — «О природе вещей согласно ее собственным началам» (De rerum natura juxta propria principia) (первый вариант — 1565, окончательный — 1586, в 9 книгах). Телезио отстаивал опытный метод познания природы, заключающийся в постижении подлинных свойств вещей, исходя из чувственных восприятий и ощущений. Источник движения в природе — две великие стихии — тепло и холод, ведущие непрестанную борьбу за обладание материей, которая характеризуется им как вечная, качественно однородная пассивная масса; она неподвижна, невидима, темна и «как бы мертва». Материя придает вещам телесную массу, тепло и холод — свойства и форму. Тепло сконцентрировано в Солнце, господствует в небе, земля пребывает во власти холода. Признавая, что мир создан Богом, Телезио ограничивал его деятельность актом творения, во время которого природа получила все необходимое для самостоятельного существования. Сознание и психическую деятельность живых существ Телезио связывал с наличием в самой природе «жизненного духа» (у человека он отличается лишь большей теплотой и благородством) — особого, тонкого вещества, сосредоточенного в мозгу и по нервной системе распространяющегося по всему организму. Благодаря ощущениям дух воспринимает внешние воздействия, способен их запоминать, передавать и обобщать, на этом основывается опыт — критерий истины и фундамент всех наук. Убежденный сенсуалист, Телезио считал чувственное восприятие более совершенным, нежели мышление. Основой этики считал стремление всего сущего к самосохранению. Телезио признавал существование у человека бессмертной души, «вдунутой» непосредственно Богом, но считал, что божественная душа не может стать предметом научного исследования. Учение Телезио получило широкое распространение в его время, оказав большое влияние на развитие натурфилософии и опытного естествознания (особенно на Кампанеллу, а также Дж. Бруно, Ф. Бэкона, Декарта). Вместе с тем воззрения Телезио вызвали негативную реакцию защитников схоластики; его философский труд был включен в индекс запрещенных книг.

Соч.: De rerum natura juxta propria principia. Testo, traduzione e note a cura di L. De Franco. 3 vol. Cosenza—Firenze, 1965—76; Varii di naturalibus rebus libelli. Prima edizione integrale. Testo critico di L. De Franco. Firenze, 1981.

Лит.: *Горфункель А. Х.* Материализм и богословие в философии Бернардино Телезио.— В кн.: Итальянское Возрождение. Л., 1966; *Он же.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980, с. 233—248; *Firpo L.* Filosofia italiana e controriforma. Torino, 1951, p. 38—55; *Saita G.* Il pensiero italiano nel' Umanesimo e nel Rinascimento. Bologna, vol. 3, 1951, p. 1—77.

Л. С. Чиколини

ТЕЛЕОЛОГИЯ — см. ***Целесообразность***.

ТЕЛО — понятие философского дискурса, характеризующее 1) физически ограниченную часть вещественной материи, устойчивый комплекс качеств, сил и энергий, 2) живой организм в его соотнесенности или сопряженности с душой. Уже в античной философии проведено различие между σαρξ и σῶμα, между физическим телом и одушевленным телом.

1) В физике, понимаемой как наука о естественных, природных телах вплоть до сер. 19 в., когда на передний план выдвинулось изучение природных процессов, были развиты наряду с механистическим динамический и энергетический подходы. Античный атомизм (Демокрит и др.) рассматривал тело как совокупность атомов, существующих в пустоте. Аристотель, развернув биолого-организмическое понимание природы, рассматривал тела как сущности (Мет., VII 2, 1028 b10), состоящие из частей и из четырех элементов. Все естественные тела состоят из субстанции и формы. Одни из них наделены жизнью, другие — нет (О душе, II 1, 412 a 10—15). «Тело есть то, что имеет протяжение во все стороны» (Физ., III 5, 204 b20) и «делимо во всех измерениях» (О небе, I 1, 268 a5). Стоики определяли тело как «то, что производит действие» (Диог. Лаэрт. VII 56), обладает тремя измерениями (там же,135) и границами (там же, 150). Сенека считал и душу телом, поскольку «что действует, то телесно» (Письма к Луцилию, 106, 4). Эпикур считал, что все телесно, тела состоят из смешения атомов, а существование тел доказывается восприятием (Диог. Лаэрт. X, 39). Для Плотина тела, будучи формой материи, возникают благодаря эманации сверхчувственного, интеллигибельного Единого, или Ума.

Средневековая философия, исходя из идеи творения мира Богом, рассматривала природные тела как воплощение божественного замысла, как соединение формы и материи. Разделив чувственные и интеллигибельные тела, схоласты считали природные тела результатом грехопадения, а интеллигибельные тела — созданием души.

В философии Нового времени различение чувственных и интеллигибельных тел заместилось противопоставлением естественных и искусственных тел. В метафизике 16—17 вв. акцент делался на субстанциальности тел, их независимом существовании, на таких их качествах, как непроницаемость, протяженность и т. д. Тело рассматривается как обладающее протяжением и существующее само по себе, независимо от нашего сознания (*Гоббс Т.* О теле.— Избр. произведения, т. 1. М., 1964, с. 134). Среди искусственных тел особого внимания заслуживает политическое тело, или государство. Естественная философия исследует последствия свойств естественных тел — количество и движение (Левиафан, I, 9). Декарт отождествил естественные тела с res extensa, т. е. с материальными вещами, обладающими протяженностью и движением (Первоначала философии, II 1, 4). Протяжение составляет природу и тела, и пространства (там же, 11). В отве-

тах на возражения на «Метафизические размышления» Декарт так определял тело: «Под телом я разумел все то, что может иметь некие очертания, занимать определенное место, заполнять пространство т. о., чтобы из данного пространства было исключено любое другое тело, а также может восприниматься чувствами и передвигаться, если на него воздействует другое соприкасающееся с ним тело» (*Декарт Р.* Соч., т. 2. М., 1994, с. 354). Тела воспринимаются только интеллектом (там же, с. 28). Спиноза определял тело как «модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (res extensa)» (Этика, II, опр. 1). Подчеркнув единство тела и души, Спиноза связал понятие тела со способом анализа субстанции под атрибутом протяжения, а понятие души — под атрибутом мышления (там же, III, теор. 2). Локк, критикуя противопоставление материи и тела, определял тело как субстанцию плотную, протяженную, с определенной формой (*Локк Д.* Соч., т. 1. М., 1985, с. 556). Лейбниц развертывает динамическое понимание природных тел как агрегатов простых субстанций и действующих сил. Стремление понять естественные тела независимо от познающего субъекта постепенно замещается осознанием того, что само вычленение естественного тела связано и предполагает определенные познавательные способности — опытное восприятие, интеллект. Беркли отрицал то, что природным телам присуще движение, отождествлял тела с непроницаемостью, протяженностью и формой и полагал, что «ни единичные ощущаемые тела, ни что-либо подобное им не могут существовать вне духа», что «лишь действием духа образуется все то многообразие тел, которое составляет видимый мир» (*Беркли Д.* Соч. М., 1978, с. 192). Необходимо отбросить понятие субстанции и понять тела как «соединение чувственных качеств или идей» (там же, с. 214). Для Юма тело есть не что иное, как связка идей нескольких раздельных чувственных качеств, которая образуется нашим умом (*Юм Д.* Соч., т. 1. М., 1965, с. 331). Кондильяк определял тело как «совокупность качеств, которые вы осязаете, видите и т. д., когда предмет имеется налицо» (*Кондильяк Э.* Соч., т. 2. М., 1982, с. 397). Если в докритический период Кант рассматривал естественные тела как предмет естествознания, то в критический период он связывает с представлением о теле лишь выражение проявления чего-то во внешнем чувстве и «способ действия этого чего-то на нас» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998, с. 93). Тело трактуется им не как вещь сама по себе, а как соотнесенное с определенными познавательными способностями — априорными формами чувственности и рассудка. Все суждения о телах, об их протяженности, тяжести и т. п. являются суждениями опыта и тем самым не аналитическими, а синтетическими. Они предполагают деятельность синтеза, которая осуществляется благодаря априорным формам пространства и времени и категориям рассудка: «тела и движения существуют не как нечто находящееся вне нас, а только как представления в нас» (там же, с. 333). Гегель в «Философии природы» развертывает понимание природного тела от его начальных форм в механике, где оно связывается с массой, инерцией, движением, пространством и временем (*Гегель.* Энциклопедия философских наук, т. 2. М., 1975, с. 263) до механики небесных тел, затем к физике, в которой материя начинает индивидуализироваться — от всеобщих форм (свет, стихии) через особенные формы (сцепление, звук, теплота) к тотальной индивидуальности (магнетизм, электричество, химический процесс) и, наконец, к органической физике, где предметом исследования становятся процессы — геологические, морфологические, физиологические, жизневоспроизводящие и др. Одной из особенностей натурфилософского понимания естественного тела является то, что оно не может элиминировать отношение физических тел к чувственности человека в отличие от естествознания, которое стремится исследовать природу так, как она существует сама по себе. Натурфилософия, по Гегелю, фиксирует соотнесенность естественных тел с субъектом, с определенным теоретическим и практическим отношением, выявляет соответствующие формы субъективности, получающие в естествознании натуралистически-онтологическую форму. Восхождение от абстрактного к конкретному предстает у Гегеля не просто как развитие форм теоретического и практического постижения природы как системы естественных тел, но и как способ развертывания духа в природе, который получает свою превращенную форму в ступенях развертывания естественных тел, а наиболее адекватную форму — в душе и духе человека. В противовес гегельянству А. Шопенгауэр рассматривал естественные тела как объективацию воли.

В философии конца 19 — нач. 20 в. естественное тело рассматривалось как содержание опыта, которое определяется закономерной связью чувственного и мыслимого, где логически-мыслимое играет решающую генетико-конструктивную роль (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Г. Риккерт). Другая линия представлена в имманентной философии, в которой тело рассматривалось как содержание возможных и действительных восприятий (Клиффорд, О. Вейнигер), или как комплекс ощущений (Э. Мах, Р. Авенариус, Петцольд), или как мыслительный символ для комплекса нейтральных элементов, предстающих и как тело, и как ощущение. В энергетизме В. Оствальда естественные тела мыслились как пространственное упорядочивание энергии. То различение между естественными телами и предметностью, которое связано с именами А. Мейнонга, Ф. Брентано, позволило в феноменологии Гуссерля понять пространственное, временное, субстанциально-каузальное тело, или вещь, как единство, конституируемое «на ступени опытно постигающего созерцания» (*Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, кн. 1. М., 1999, с. 325). Если при натуралистической установке, созерцая естественное тело и его движения, наш взгляд направлен «на тождественное, на Х смысла», то при феноменологической установке выявляются «вещные схемы», которые по-разному конституируют вещь в сознании, — сенсуальные схемы определяют перцептивное конструирование вещи, субстанциально-каузальное определение вещи связано с одним постигающим в опыте субъектом, интерсубъективно-тождественная вещь сопряжена с взаимосогласием множества субъектов (там же, с. 324—325). Иными словами, тело определяется уже не из перспективы естественного взгляда, а из механизмов (схем) конституирования устойчивых структур сознания. Тем самым в основу определения естественного тела был положен анализ актов ощущений, восприятий, мысли, воображения и имманентного им содержания (***ноэсис и ноэма***). В 19—20 вв. философия обратилась к осмыслению методов исследования процессов, отодвинув на периферию анализ естественных тел.

2) Тело, понятое как выражение души, не тождественно телу как системе физико-химических элементов, сил и процессов, а образует целостность сенсорно-моторных действий, переживаний, чувств, волевых устремлений, мыслительных актов. Соотношение тела и души интерпретируется либо дуалисти-

чески, когда они составляют две принципиально различные субстанции, либо монистически, когда они составляют два разных способа существования и проявления одной субстанции, которая может быть понята спиритуалистически (тело тождественно душе) или материалистически (душа—функция тела). Античная философия подчеркивала решающее значение души как начала, вдохновляющего тело и приводящего его в движение. Фалес приписывал душу даже неодушевленным телам (Диог. Лаэрт. I 1,24). Согласно Платону, душа бессмертна, поддерживает и несет на себе природу всякого тела, являясь причиной и носительницей жизни (Кратил 400b). Душа состоит из трех частей — разумной, страстной и вожделительной, причем каждая из них сопрягается с определенной частью тела (Диог. Лаэрт. III, 67—68). Для Аристотеля душа бестелесна и является энтелехией природного тела, устроенного целесообразно. Тело рассматривается им как осуществление потенций души (De part. an. 1, 5 645 b14).Стоики называли тело темницей души, в которой выделяли восемь частей — пять чувств, речь, мысль и порождающую часть (Диог. Лаэрт. VII, 110). Душа телесна (там же, 157).Существование эфирного тела допускали Порфирий, Ямвлих, Сириан, Присциан. Плотин обсуждает вопрос о том, как связаны тело и душа — то ли они смешаны друг с другом, то ли они слиты, то ли душа есть отделимая от тела форма (Энн. 1, 4), проводя резкое различие между тем, что есть телесное, и тем, что не нуждается в теле. Если античная мысль подчеркивала телесность души и была пронизана телесно-вещественными интуициями и аналогиями, то христианская мысль обратила внимание на одухотворенность плоти. В противовес гностицизму (Валентин и др.), для которого тело и душа принципиально различные субстанции, а обретение душой тела — следствие грехопадения, христианская мысль гораздо более позитивно относилась к плоти (соме) как самостоятельной онтологической, обладающей душевно-духовными характеристиками реальности. В Новом Завете говорится о душевном и духовном теле (2 Кор. 5,1; 1 Кор. 15, 44; Рим. 8, 21). С телом как плотью связаны в христианстве представления не только об обособленности существования и отношении родства («плоть от плоти»), но и о специфичности личностного бытия человека, для которого плоть оказывается способом выработки духом самого себя в своих жизненных функциях. Споры о том, как понимать, что человек создан Богом по своему образу и подобию, означали, что христианские мыслители далеки от принижения и поношения человеческой плоти как обители греха и т. д. Полемика с гностиками, которую вели Ириней, Тертуллиан, Августин, выявила принципиальное, гораздо более позитивное отношение к человеческому телу, которое имеет духовную природу. Тело и душа, согласно схоластам (от Боэция до Фомы Аквинского), составляют единство, где душа — субстанциальная форма тела, а тело оживотворяется благодаря тому, что душа обладает субсистентным характером, т. е. является самостоятельной субстанцией. Ряд схоластов допускали существование интеллигибельного тела (напр., Иоанн Скот), созданного душой. Эта идея была воспринята и продолжена мыслителями Возрождения, которые, возрождая магию, говорили о возможности существования астрального тела, незримого тела, духовного тела (Парацельс, Агриппа Неттесхеймский). Исследование человеческого тела в анатомии и медицине 16—17 вв., интерес к изображению человеческого тела в живописи Возрождения задали совершенно иную перспективу и в понимании человеческого тела. Возрождение было связано с культом чувственности и телесности человека, с трактовкой человеческого тела как микрокосма, выражающего собой весь макрокосм.

Философия Нового времени, делая акцент на исследовании материальных тел, рассматривала человеческое тело как машину. Дуализм Декарта, противопоставившего res extensa и res cogitans, протяженное и мыслящее тело, привел к трактовке человеческого тела как часового автомата, как машины (*Декарт Р.* Соч., т. 1. М., 1989, с. 345, 484). Для Спинозы тело и душа — два способа существования одной и той же субстанции. Лейбниц, проводивший различие между математическими и физическими телами, считал, что тело состоит из множества монад. В живых телах, или божественных машинах, есть «господствующая энтелехия, которая в животном есть душа» (Монадология, § 70). Между монадами существует предустановленная гармония.

Для немецких романтиков тело есть символ души, природа — символическое выражение душевно-духовных процессов, осознание которых является задачей ***трансцендентального идеализма*** (Новалис, Шеллинг, Окен, Г. Стеффенс, К. Г. Карус). Организмические аналогии нашли свое воплощение не только в натурфилософии романтиков (Г. Г. Шуберт, Шеллинг), но и в их философии искусства. Гегель рассматривал человеческое тело как органическую целостность. В теле непосредственного единичного существа получает существование идея, что обрекает ее на зависимость от внешних сил природы и социальных условий: «дух воплощает себя в теле» (*Гегель.* Эстетика, т. 1. М., 1968, с. 176), причем в наиболее адекватной форме — в человеческом теле. В античном искусстве нашла свое воплощение духовная индивидуальность как нечто телесное, как прекрасный телесный облик. Дух, понимаемый Гегелем как система расчлененных понятий, воплощается в человеческом теле, придавая живому организму определенность природного бытия и одновременно устремленность к восхождению к конкретности определений. В противовес панлогизму Гегеля Шопенгауэр рассматривал человеческое тело как выражение воли (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление, § 18, 20). К. Маркс впервые обратил внимание на то, что природа превращена в человеческой культуре в неорганическое тело общественного производства, расширив понимание тела до телесности социальных амплификаторов, воплощающих в себе различные способности человека (мышление, волю и др.).

В европейской философии 2-й пол. 19 — нач. 20 в. тело рассматривалось либо как символическая репрезентация внутреннедушевных процессов и Я (от Ф. Бенеке, Г. Тейхмюллера до Э. Кассирера), как воплощение энтелехии (от Г. Лассона до Г. Дриша), либо как инструмент действия, система моторных навыков и диспозиций действия, где тело репрезентирует настоящее, а дух — господство над временем (А. Бергсон), либо как сексуальное либидо, оказывающееся источником психических травм (З. Фрейд).

Новый поворот в отношении к телу был намечен Ф. Ницше, который в противовес всем «презирающим тело» провозгласил: «Я не следую вашим путем, вы, презирающие тело! Для меня вы не мост, ведущий к сверхчеловеку» (Так говорил Заратустра. М., 1990, с. 31). Реальный поворот в осмыслении значимости тела в восприятии мира, пространства, времени и в трактовке тела связан с феноменологией Э. Гуссерля и феноменологией восприятия М. Мерло-Понти. Для Гуссерля тело является не только способом бытия-в-мире, но и формой опытного отношения сознания, которое позволяет дос-

тичь понимания своего места в пространственно-временном континууме природы. Эти особенности естественной установки при определении тела должны быть вынесены за скобку с помощью феноменологической редукции, которая позволяет понять тело как способ конституирования различных уровней региональной онтологии. Феноменология обратила внимание на роль восприятия собственного тела в генезисе всех душевно-духовных способностей человека, в формировании понятий пространства и времени, объекта и субъекта. Перцептивное восприятие собственного тела оказывается исходной точкой рассмотрения мира. Так, Мерло-Понти подчеркивал, что организация нашего тела как объекта является решающим моментом в генезисе объективного мира, в конституировании объекта (Феноменология восприятия. СПб., 1999, с. 106—107). «Тело — это объект, который меня не покидает... Если объект — это некая неизменная структура, то он является таковым не вопреки изменению перспектив, но в самом этом изменении, или через него» (там же, с. 128). Подчеркнув значимость перспектив для осознания собственного тела, он отметил, что «внешние объекты я наблюдаю с помощью тела», а «свое тело я сам не наблюдаю» (там же, с. 129) и тело создает тем самым перцептивное поле, где господствует мое тело. Мерло-Понти вводит понятие телесной схемы как формы осознания положения моего тела в интерсенсорном поле, которая оказывается решающей для определения пространства и всего мира (там же, с. 142, 196). Проводя различие между телом как половым бытием и как выражением и речью, он сравнивает место тела в мире с местом сердца в организме: «Оно постоянно поддерживает жизнь в видимом нами спектакле, оно его одушевляет и питает изнутри, составляет вместе с миром единую систему» (там же, с. 261). Современный постмодернизм (М. Фуко, Ж. Л. Нанси, Ж. Деррида и др.), выдвинув программу деперсонализации субъекта, обратил внимание на сопряженность чувственности и мысли, на телесность сознания, которая не позволяет использовать оппозицию «внешнее—внутреннее» и апеллирует к аффективным сторонам человеческого бытия, прежде всего к сексуальности и негативным аффектам (садомазохизму, жестокости и др.). При этом постмодернисты, особенно Фуко, обратили внимание на то, что социальные практики формируют определенные телесные практики и соответственно определенное понимание тела. В «Истории сексуальности» он показал роль систем надзора и наказания в формировании социального отношения к сексуальности и к телу. Эта линия, в значительной степени продолжавшая анализ М. Моссом ***«техники тела»***, т. е. того способа, каким от общества к обществу люди узнают, как использовать свое тело, была восполнена линией, обратившей внимание на биопсихические и даже тактильные способы репрезентации тела. Так, Ж. Л. Нанси отметил роль прикосновений, касаний, показа в генезисе представлений человека о собственном и чужом теле. Итак, современный постмодернизм весьма неоднороден в трактовке тела — наряду с представлениями о социальном теле, о теле без органов, весьма напоминающими эфирные тела оккультистов, большое место в нем занимают сексуальные и биопсихические аналогии и метафоры.

А. П. Огурцов

В различных религиозных, философских или научных системах понятие «тело» может иметь различные, не совпадающие друг с другом значения, которые обычно задаются через оппозицию к значениям таких понятий, как «дух», «ум», «разум», «душа», «сознание», «самость», «Я», «психика», «мышление», или через соотнесение с такими понятиями, как «вещь», «предмет», «объект», «плоть». Наличие в культуре этого понятия свидетельствует о состоявшейся категоризации бытия на «внешнее» и «внутреннее» — то, что открыто взгляду (явлено) в вещах и человеке, и невидимое — потустороннее, сферу идеальных сущностей и т. д.

В новоевропейской культуре понятие «тело» задается ближайшим образом через идущую от Декарта оппозицию res cogitans и res corporea, т. е. мыслящих и телесных вещей, обладающих различной субстанциальностью. В отличие от мышления как субстанции мыслящей вещи под субстанциальностью тела начинает пониматься чистая протяженность (пространство). Каждая телесная вещь представляет собой некое пространственное образование. Эта оппозиция является общей для множества новоевропейских доктрин, исходящих как из самоочевидной предпосылки из противопоставления природы (телесных вещей) и духа (мыслящих вещей). Соответственно строится оппозиция «наук о природе» (естествознания) и «наук о духе».

Познание вещей (естествознание) предполагает исследование их объективных «первичных качеств» — величины, фигуры, состава и взаимного расположения частей, их состояния покоя или характерного пространственного перемещения. «Вторичные качества» характеризуют субъективные свойства вещей — цвет, вкус, запах и все то, что так или иначе связано с состоянием ощущающего, воспринимающего, познающего субъекта. Иными словами, использование первичных качеств дает универсальное, необходимое и объективное знание о телесных вещах, а вторичных — субъективное, случайное и уникальное. В чистом виде подобное противопоставление характерно лишь для наиболее «объективной» науки — физики. Другие науки в силу специфики их предметов вынуждены так или иначе привлекать и вторичные качества. Напр., в медицинской семиотике (науке о симптомах) цвет, звук и запах выступали в качестве «физикальных» объективных характеристик в отличие от субъективных жалоб больного. Однако и здесь базисное значение имело понятие тела как некоторой пространственной фигуры. Не случайно, что в новоевропейской медицине анатомия является фундаментальной дисциплиной, а умение рисовать — неотъемлемым навыком медика-теоретика, ставшим неуместным лишь во 2-й пол. 20 в. с развитием современной фотографии. Новоевропейское противопоставление res cogitans и res corporea является условием медицинской практики, поскольку на нем строится различение между страданием, обусловленным «грехом» (предмет заботы священника), и страданием, имеющим телесное происхождение (предмет заботы врача).

Для гуманитарных дисциплин, предпосылочно ориентированных на категории всеобщего (представленные в «духе», «разуме», «сознании» и т. д.), характерна тенденция использовать понятие «тело» как уникализирующий и маргинализирующий принцип. Постмодернизм доводит эту тенденцию до пределов, рассматривая тело как сферу «трансгрессии». В феноменологии Гуссерля понятие «мое живое тело» играет ключевую роль для конституции мира внеположных друг другу объектов и входит в него как «центральное звено». Ж.-П.Сартр и М. Понти акцентируют внимание на базисном различии между непосредственно нерефлексивно и пререфлексивно данным мне «живым телом» и объективным физическим телом. Живое тело определяет человеческое «бытие-в-мире» через телесную интенциональность, контекстуальную теле-

сную организацию и активность перцепции, первичные префлексивные значения, телесное «знание» и телесное «сознание». Последнее идентифицируется не как «я мыслю», но как «я могу». Присутствие в современной культуре традиции, отождествляющей мышление с непричастным изменению бытием, обусловило неразрывную связь идей тела и смерти. Человек смертен, поскольку телесен. Причем смерть тела парадоксальным образом оказывается путем к истине или аутентичному присутствию человека либо в качестве всеобщего, освобожденного от связи со случайной единичностью (Гегель), либо в качестве медицинской аутопсии трупов, открывающей истину жизни, либо в качестве уникального «мига», противопоставленного неподлинной всеобщности жизни (Батай).

Лит.: Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991; *Круткин В. Л.* Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993; Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994; *Подорога В.* Феноменология тела. М., 1995; *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999; *Zaner R. M.* The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body. The Hague, 1964; The Philosophy of the Prody, ed. By S. T. Spicer. Chi., 1970; Phenomenology and the Body. Dordrecht, 1983; The Anthropology of the Body. L., 1977; Leiblichkeit, Paderborn, 1985.

П. Д. Тищенко

ТЕЛО-БЕЗ-ОРГАНОВ (франц. corps sans organes) — термин впервые появляется у французского поэта А. Арто, близкого к сюрреализму и развивавшего идеи нового театра: человеческое тело (актерское прежде всего) должно выражать себя в движениях, которые не были бы предопределены организацией органов, были бы не органичными и органоподобными, а творимыми: «Все, что мы делаем, происходит само по себе, без помощи какого-либо органа, всякий орган — паразит...» Тело-без-органов является прежде всего аналогом тел движения: протоплазматическая субстанция (В. Райх, С. Эйзенштейн), космическая плоть (Д. Лоуренс), гротескная телесность (М. Бахтин), танцующее тело (Ф. Ницше, П. Валери), тело эвритмическое или эфирное (Р. Штейнер, А. Белый, М. Чехов). Сильная эмоциогенная ситуация, шок или подъем чувств создают движение, которое направляется «против организма» и нашего Я-чувства (чувства психосоматической и осознаваемой идентичности). «Сильная эмоциогенная ситуация является, если можно так выразиться, агрессией против организма. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что исключает возможность их использования в адаптивно-приспособительных реакциях; возбуждение приводит к «биологическому травматизму», характеризующемуся, в частности, нарушением функционирования органов, иннервируемых симпатической и парасимпатической системой» (П. Фресс, Ж. Пиаже). В сущности этот вид тела — тело-без-органов — может быть приравнен к «первичной материи» становления, энергии (таковы тела «чистой страсти»: тела экстатические, сомнамбулические, шизо-тела, тела световые, ритмические — танцующие, сновидные и т. п.). Его «субъективным» аналогом является состояние, которое испытывает танцор, достигший в движении чувства ритмической полноты собственного тела (то, что Р. Арнхейм назвал «кинестетической амебой»).

Понятие тела-без-органов вводится в современную философскую мысль ***Ж. Делёзом*** и ***Ф. Гваттари*** в таких работах, как «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения» (Anti-Œdipe,1972), «Кафка» (Kafka. Pour une littérature mineure, 1975), «Ризома» (Rhizome, 1976), «Тысяча поверхностей» (Mille plateaux, 1980). Тело-без-органов — это не тело-объект, если оно и существует, то по другую сторону от общепринятого представления о телесной реальности, вне собственного образа и телесной схемы (пространственно-временных и топологических координат), вне анатомии и психосоматического единства. Введение техники картографического описания преобразует первоначальные наброски понятия тела-без-органов, которые мы находим в текстах А. Арто: оно теряет антропоморфный характер репрезентации, размещается в поле действия интенсивных величин, или аффектов. Тело живет посредством интенсивных состояний, аффектов, в них оно проявляется. Определенному качеству, степени интенсивности соответствует определенное экстенсивное движение «элементов» тел: то быстрое, то медленное, то мгновенное, сверхбыстрое, то сверхмедленное. Индивидуальная форма тела распадается на конфигурации (планы) широты (длительность интенсивности — повышение/понижение) и долготы (спинозистские различия тел по их медленности и быстроте, покою и движению). Неуместно представление о теле-без-органов как об имеющем «место» во времени и пространстве: оно абстрактно, ибо является принципом сцепления в одной уникальной карте гетерогенных и всегда микроскопических элементов («частичных объектов») становящейся «материи».

Лит.: *Арто А.* Театр и его двойник. М., 1993; *Райх В.* Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. СПб.—М., 1998; *Фресс П., Пиаже Ж.* Экспериментальная психология. М., 1975; *Делёз Ж.* Логика смысла, *Фуко М.* Theatrum Philosophicum. М.—Екатеринбург, 1998; *Делёз Ж.* Что такое философия? СПб., 1998.

В. А. Подорога

ТЕЛОС — см. ***Цель***.

«ТЕЛЬ КЕЛЬ» (Tel Quel) — журнал, оказавший значительное влияние на развитие литературоведческой и философской мысли 2-й пол. 20 в., прежде всего во Франции. Основан в 1960 в Париже, просуществовал до начала 1980-х гг. Одним из инициаторов издания был ***Р. Барт***. В круг «Тель Кель» входили Ф. Соллерс, Ю. Кристева, М. Плене, Ц. Тодоров, Ж. Женетт, Ж. Л. Бодри, Ж. Тибодо и др. В числе общих принципов, на которые опирались авторы журнала, — семиотизация проекта политической семиологии Барта, активное подключение проблематики «большой политики», признание примата литературной практики над любой рефлексией по поводу литературы. Участники проекта стремились, во-первых, к созданию общей теории знаковых систем; во-вторых, к формализации семиотических систем с точки зрения коммуникации, точнее, к выделению внутри проблематики коммуникации зоны производства смысла; в-третьих, к прямой политизации письма. Практическое приравнивание текстуального письма к «реальной истории» приводит авторов «Тель Кель», несмотря на их субъективную революционность и апелляцию к классикам марксизма, к растворению истории в семантике. В их трактовке любая политика в принципе производна от языковой политики, история приобретает статус метафоры текстуального письма (при этом остается неясным, какими независимыми социальными механизмами производится само письмо, что делает его возможным и необходимым одновременно). «Дурной», линейной историей оказывается та, которая вызывает к жизни «теологические категории» смысла, субъекта и истины, а подлинной — та, которая производит т. н. «тексты-пределы», воспринимаемые как совершенные аналоги социальной революции. Тем самым признается невозможность языка, который создавал бы дистанцию по

отношению к текстуальному письму и сообщал последнему историческое измерение.

Лит.: Theorie d'ensemble. P., 1968.

М. К. Рыклин

ТЕМА (в философии и истории науки) — термин, введенный ***Дж. Холтоном*** в качестве ключевого понятия ***тематического анализа***. Термин «тема» используется Холтоном в трех различных аспектах: тематических понятиях, гипотезах и методологиях. Холтон не дает развернутого и достаточно концептуального разъяснения понятия темы, и большинство из тем он определяет индуктивно — через перечисление оппозиций (дублетов), таких, как эволюция и регресс, редукционизм и холизм, атомизм и концептуализм. Темы представляют собой неявные, т. е. скрытые, предпосылки или, точнее, эвристические правила, определяющие постановку вопроса, программу исследований, способ решения фундаментальных проблем, основу индивидуальных предпочтений, отдаваемых ученым той или иной гипотезе, проблеме и т. д. Сильное влияние, оказываемое определенными темами на ученого, позволяет объяснить приверженность ученого к определенной точке зрения, которая может в значительной мере расходиться с общепринятыми учениями и эмпирическими данными. Тематические компоненты, используемые в науке, в значительной степени являются имплицитными. Их присутствие наиболее заметно лишь в периоды созревания науки, когда еще не выработана сложная иерархическая структура из гипотез, ведущих от фактов к предельным тематическим обобщениям. Холтон отмечает, что его отношение к проблеме идентификации тематических элементов в чем-то аналогично подходам фольклориста или антрополога, выявляющих в эпических преданиях глубинные тематические структуры и повторы. В целом тематические структуры мышления практически не изменяются во времени и пространстве, а всего их можно насчитать, как полагает Холтон, не более сотни. Появление же новой темы — событие крайне редкое. Большая часть тем уходит своими корнями в глубокую древность и постоянно воспроизводится в периоды эволюционных и революционных изменений в науке. Так, современная космогоническая теория имеет, согласно Холтону, свою порождающую модель в космологических представлениях милетцев. Проблему происхождения новых тем Холтон не считает существенной для историка науки, а поиск их истоков может завести в малоисследованную область когнитивной психологии.

В. С. Черняк

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ — способ изучения истории науки, предполагающий наличие глубинных устойчивых структур мышления (тематики), лежащих в основе научной деятельности ученых. Концепция тематического анализа предложена ***Дж. Холтоном*** в качестве дополнения к стандартному анализу науки, который ограничивается гл. о. эмпирическим и аналитическим (логико-математическим) содержанием знания. Неопозитивистский вариант стандартной гипотетико-дедуктивной модели научного знания сводился к выдвижению гипотетического утверждения, полученного индуктивным путем, из которого дедуктивно выводились следствия, подлежащие затем проверке. Стандартная модель построения научной теории обходит вопрос об источнике оригинальной индукции или критериях предварительного выбора, неизбежно участвующих в научных решениях. Этой цели и служит анализ, названный Холтоном тематическим; его предметом являются основополагающие предположения, или ***темы***, определяющие постановку научной проблемы и ее решение. Темы по существу являются эвристическими познавательными установками, в соответствии с которыми принимаются или отвергаются научные гипотезы. Последние могут быть истинными или ложными, чего нельзя сказать о тематических предпосылках, которые не обладают свойством верифицируемости или фальсифицируемости. Холтон считает, что тематике принадлежит такое же законное и необходимое место в научной работе и ее понимании, как и основанному на наблюдении опыту и логическому построению. Наиболее рельефно творческая роль тематических предпосылок раскрыта Холтоном на примере модели построения научной теории, изложенной А. Эйнштейном в письме к М. Соловину (см. Эйнштейновский сборник. М., 1967, с. 26). Специфика подхода Эйнштейна состояла в том, что, отвергая индукцию, он не видел логического пути, ведущего от чувственных данных к общим принципам теории, и допускал разрыв между теорией и ее эмпирическим базисом, который заполняла интуиция ученого. В этот загадочный механизм Холтон вводит некий рациональный элемент. Условия интуитивного процесса таковы, что есть право совершить прыжок, но нет права совершить любой прыжок наугад. В этом случае тематическим установкам ученого отводится роль интеллектуального фильтра, регулирующего воображение ученого при выборе допустимых понятий и гипотез. Направляющая роль тем показана Холтоном на примере знаменитого спора Милликена и Эренхафта относительно проблемы величины заряда электрона. Милликен руководствовался атомистической установкой в противоположность континуалистской установке Эренхафта, потерпевшей фиаско. В физике, полагает Холтон, для каждой теории, построенной на одной теме, найдется теория, использующая противоположную тему (антитему). Диалектический процесс борьбы между темой и ее антитемами, воплощенными в соответствующие теории, является одним из мощных стимуляторов научного творчества. Тематический анализ позволяет находить в развитии науки определенные черты постоянства или непрерывности, некоторые инвариантные структуры, которые воспроизводятся также в периоды научных революций. Основу тематического анализа составляет важная для современной культуры идея единства естественно-научного и гуманитарного знания. Холтон считает, что жалобы на разобщенность науки и других компонентов культуры являются следствием упрощенных представлений о том, что наука делается только в условиях плоскости, ограниченной гл. о. эмпирическим и аналитическим содержанием, и не включает в себя предпочтения, эстетические элементы и пр., существенные для творчества ученого или художника.

В. С. Черняк

ТЕМИСТИЙ — см. ***Фемистий***.

ТЕННИС (Тённис) (Tönnies) Фердинанд (26 июля 1855, Рип, близ Ольденсворта — 11 апреля 1936, Киль) — немецкий социолог. Читал лекции в университете в Киле в 1881—1933 до отстранения от должности нацистами.

Важнейшая его работа — «Общность и общество» (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887). Рассматривая общественные отношения как волевые, он подразделяет их в зависимости от выраженного в них типа воли: естественная инстинктивная воля направляет поведение человека как бы сзади, рассудочная воля предполагает возможность выбора и сознательно

поставленную цель действия. Примером первой может служить материнская любовь, примером второй — торговля. Естественная воля порождает общность (общину), рассудочная — общество. В общности господствуют инстинкты, чувство, органические отношения; в обществе — расчетливый разум, механические отношения. В ходе истории отношения первого типа все больше уступают место отношениям второго типа. Позже, во «Введении в социологию» (Einführung in die Soziologie, 1931), Тённис усложнил эту типологию, совместив ее с делением на отношения «господства» и «товарищества», группы и объединения. За противопоставлением общности и общества стоит проблема перехода от феодально-патриархальных отношений (и вообще отношений личной зависимости и традиционных форм культуры) к отношениям капиталистическим. Большое значение имели многочисленные эмпирические исследования Тённиса. Он был последовательным демократом и антифашистом, открыто выступал против расизма, называя его «современным варварством».

Соч.: Die Sitte. Fr./M., 1909; Marx. Leben und Lehre. Jena, 1921; Kritik der öffentlichen Meinung. B., 1922; Soziologische Studien und Kritiken, Bd 1—3. Jena, 1925—29; Das Eigentum. W.—Lpz., 1926; Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosphiesche Ansichten. Karlsruhe, 1926; Geist der Neuzeit. Lpz., 1935.

Лит.: История буржуазной социологии XIX— нач. XX в. М., 1979, гл. 8; F. Tönnies, ed. W. I. Cahnman. Leiden, 1973.

ТЕОДИЦЕЯ (франц. théodicée, от греч. Θεός — бог и δίκη — справедливость) — «оправдание бога», общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею «благого» и «разумного» божеств, управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление перед лицом темных сторон бытия. Термин введен Г. В. Лейбницем в одноименном трактате (1710).

Исторические формы теодицеи целесообразно рассматривать в свете идеи о расширении «ответственности» Бога за мировое бытие. Так, в политеизме, особенно в его первобытно-анимистических формах или в греко-римской мифологии, наличие множества богов ограничивает личную ответственность каждого из них, а их постоянные раздоры отодвигают на задний план мысль об их общей ответственности. Однако и от таких божеств можно требовать того, что требуется от любого старейшины и судьи, т. е. справедливого распределения наград и наказаний. Поэтому первая и самая общая форма критики божественного «управления» миром есть вопрос: почему дурным хорошо, а хорошим дурно? Наиболее примитивная форма теодицеи: в конце концов хорошему будет хорошо, а дурному — дурно. Новый вопрос: когда же наступит это «в конце концов»? Вот добрый умер в безнадежности, а злой — в безнаказанности: где обещанное возмездие? Выводя перспективу возмездия из ограниченных пределов жизни одного человека в бесконечные дали времени, теодицея относила возмездие не к индивиду, а ко всему роду в целом (что представлялось справедливым с точки зрения патриархальной морали). Однако этот ход мысли перестал удовлетворять, когда идея личной ответственности восторжествовала над безличными родовыми связями: новые формы теодицеи апеллируют уже не к вечности рода, а к вечности индивида в перспективе ***эсхатологии***. Таковы учение о перевоплощениях у орфиков, в брахманизме, ***буддизме*** и т. д., предполагающее причинно-следственную связь между заслугами и винами предыдущей жизни и обстоятельствами последующего рождения (см. ***Карма***, ***Сансара***), и доктрина о возмездии за гробом, характерная для древнеегипетской религии, позднего ***иудаизма***, особенно для ***христианства*** и ***ислама***, однако играющая роль и в различных политеистических верованиях, в буддизме махаяны и т. п. У представителей античного идеализма мироправление богов заранее ограничено предвечным началом — косной материей, которая сопротивляется устрояющей силе духа и ответственна за мировое несовершенство. Этот выход, однако, невозможен для библейского ***теизма*** с его учением о создании мира из ничего и о безусловной власти Бога над своим созданием: если полновластная воля Бога предопределяет все события, в т. ч. и все акты человеческого выбора, то не есть ли всякая вина — вина Бога? Концепция ***предопределения*** в Коране и у Ж. Кальвина в христианстве не оставляет места для логически построенной теодицеи, последняя развивалась исходя из принципа ***свободы воли***: свобода сотворенных Богом ангелов и людей для своей полноты включает возможность морального зла, в свою очередь порождающего зло физическое. Эта аргументация составляет основу христианской теодицеи от новозаветных текстов до религиозной философии 20 в. (напр., у Н. А. Бердяева). Менее специфична для теизма эстетико-космологическая теодицея, утверждающая, что частные недостатки мироздания, запланированные художническим расчетом Бога, усиливают совершенство целого. Этот тип теодицеи (или космодицеи — «оправдания мира») встречается уже у Плотина и доведен до предельной систематичности у Лейбница: наилучший из возможных миров есть мир с наибольшим разнообразием ступеней совершенства существ; Бог, по «благости» Своей желающий наилучшего мира, не желает зла, но допускает его постольку, поскольку без него не может осуществиться желаемое разнообразие. Теодицея была подвергнута критике многими мыслителями Нового времени. Атеист П. А. Гольбах возражал на аргументы теодицеи в «Системе природы» (1770). Оценка Лейбницем данного мира как наилучшего была высмеяна Вольтером в романе «Кандид, или Оптимизм» (1759), а растворение мук и вины индивида в гармонии мирового целого оспорено Иваном в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского. Последний случай интересен постольку, поскольку Достоевский, в отличие от Гольбаха и Вольтера, критически рассматривает концепт теодицеи отнюдь не с негативистских по отношению к религиозной позиций. Религиозная мысль, особенно в рамках мистической традиции, а в ее новейших формах — начиная с предшественников и инициаторов экзистенциализма, прикровенно или эксплицитно оценивала самую постановку задачи теодицеи как ложную, ибо она продиктована рационалистически-евдемонистической расчетливостью. В библейской Книге Иова Бог отвечает безвинно страждущему праведнику, призвавшему Его на суд, отнюдь не рассудочными доводами; интерпретация этой книги и специально речи Бога в гл. 38—41 остается по сей день дискуссионной, но очевидно, что оперирование образами левиафана и бегемота имеет весьма мало общего с конвенциональной теодицеей. В 20 в., когда проблема теодицеи оказалась актуализована холокостом и другими ужасами тоталитарного насилия, в виде решения все чаще предлагается образ Бога не властвующего, а страждущего (во Христе) и солидарного со всеми страдальцами. Этому типу дискурса угрожает опасность впасть в сентиментальность и погрешить против мыслительной (в т. ч. и богословской!) строгости; традиционная теология всегда говорила о страдании Богочеловека Христа, но не о страдании божественной природы как таковой (ср. догматическое осуждение теопасхизма).

С. С. Аверинцев

«ТЕОДИЦЕЯ», «Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла» (Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal) — свод философии ***Лейбница,*** созданный им после выхода в свет «Исторического и критического словаря» (1696—97) ***П. Бейля*** в полемике с ним и со всем религиозно-философским знанием эпохи. Лейбниц считал, что в современную ему эпоху Богопочитание деградировало до формальности обряда и догмата, тогда как в христианстве его основатель возвел в закон естественную религию всеобщего спасения. Важно достичь ровного расположения духа в любви, смирении и терпении, чему служит прояснение великого вопроса о свободе и необходимости. Ленивый разум ссылается на судьбу или на всевластие Бога; надлежит прояснить трудный, пока еще мало осмысленный путь самоопределения свободного деятеля. Преформация предопределила вещи природы и искусства как самодвижные автоматы; задача нашего познания — бесконечно продвигаться в развертывании семян этого самодеятельного устройства природы в нас самих.

«Предварительное рассуждение о согласии веры и разума» строится на различении между истинами Откровения, превышающими разум, и суевериями, противоречащими разуму. 1-я часть содержит учение о божественном оптимуме и максимуме (минимуме) как необходимом пределе, вне которого все тонуло бы в неопределенном равенстве. Упреки Богу происходят от трудности понять замысел наилучшего из миров, необозримо растянутого во времени и пространстве. Следует различать метафизическое зло, т. е. абсолютно неизбежное и общепризнанное несовершенство индивидов, физическое зло, т. е. их иногда неизбежное страдание, и моральное зло, избежать которого всегда в человеческих силах. Не человеку знать все основания, по каким Бог допускает зло для направления всего к добру.

2-я часть с той же энциклопедической широтой и с экскурсами в историю, этнографию и лингвистику тезис за тезисом разбирает философскую теологию Бейля. У зла нет своего особого начала, с которым Бог находился бы в борьбе. Любые недостатки малых миров обращаются творящим началом в благо, хотя творец не имел изначально частных определений воли, оставив т. о. свободу своему бытию. Постоянство и преемственность божественной воли объясняется неизменной оптимальностью, простотой и единообразием его путей. Утверждение, что эта закономерность всего происходящего ограничивает Бога, равносильно упреку, что Он не в состоянии провести от одной точки к другой линию короче прямой.

3-я часть касается физического зла (природных дисгармоний) и сохранения нравственной вменяемости разумного создания в условиях причинной детерминации. Человек обладает большей властью над своей волей, чем склонен думать. Ему принадлежит божественная способность избрать действенным решением одну из возможных последовательностей вещей (один из образов мира). Назначение философского труда в том, чтобы допустить деятельность души как духовного автомата, способного к бессознательному творчеству идеальных вещей. «Теодицея» сопровождается приложениями и дополнениями на темы свободы, необходимости и случайности, зла. Рус. перевод К. Истомина (1887—92).

Лит. см. к ст. ***Лейбниц.***

В. В. Бибихин

ТЕОЛОГИЯ (греч. Θεολογία, от Θεός — бог и λόγος — слово, учение) — богословие, совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение. Одна из предпосылок теологии — концепция личного Бога, сообщающего непреложное знание о себе через свое «слово», почему теология в строгом смысле возможна только в рамках теизма или хотя бы в русле теистической тенденции. Вторая предпосылка теологий — наличие достаточно развитых форм философии. Хотя теология не может обойтись без философского понятийного аппарата (ср. неоплатонический термин «единосущный» в христианском символе веры), она по сути своей отлична от философии, в т. ч. и от религиозной философии. В пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям; разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет «слово Божие». Теология авторитарна; в этом смысле она отлична от всякой автономной мысли, в т. ч. философии. В ***патристике*** складываются как бы два уровня: нижний — философская спекуляция об абсолюте как о сущности, первопричине и цели всех вещей (то, что называл «теологией» еще Аристотель — синоним «первой философии», или ***метафизики***); верхний уровень — не постигаемые разумом «истины откровения». В эпоху ***схоластики*** эти два вида теологии получили обозначение ***«естественной теологии»*** и «богооткровенной теологии». Такая структура теологии наиболее характерна для традиционных доктрин. Перенос акцента на мистико-аскетический «опыт», запечатленный в предании, определяет облик православной теологии: единое предание не позволяет ни «естественной теологии», ни библеистике вычленяться из своего состава. Протестантская теология иногда тяготела к отказу от понятия «естественной теологии»; в 20 в. такие тенденции стимулировались влиянием ***экзистенциализма***, а также стремлением вывести теологию из плоскости, в которой возможно столкновение с результатами естественно-научных исследований и с философскими обобщениями этих результатов. Именно по вопросу о понятии «естественной теологии» резко разошлись ведущие представители диалектической теологии — ***К. Барт*** и ***Э. Бруннер***.

Догматическое содержание теологии понимается как вечное, абсолютное, не подлежащее какому бы то ни было историческому изменению. В наиболее консервативных вариантах теологии, особенно в католической схоластике и ***неосхоластике***, ранг вневременной истины дан не только «слову Божию», но и основным тезисам «естественной теологии»: рядом с «вечным откровением» встает «вечная философия» (philosophia perennis). На переходе от Средневековья к Новому времени оппозиционные мыслители подвергались преследованиям не только и не столько за несогласие с Библией, сколько за несогласие со схоластически истолкованным Аристотелем. Однако перед лицом смены социальных формаций и культурных эпох теология вновь и вновь сталкивается с проблемой: как ей обращаться к меняющемуся миру, чтобы на языке неизменных догматических формул выразить новое содержание. Консерватизм грозит полной изоляцией от развития общества на современном этапе, модернизм, связанный с «обмирщением» религии, — разрушением ее основных устоев. Подобные тенденции есть также в истории теологии всех вероисповеданий. Современная теология испытывает кризис. Теология невозможна вне социальной организации типа христианской церкви и иудаистской или мусульманской общины, понятие «слово Божие» теряет смысл вне понятия «народ Божий» как адресата «слова». Это выражено Августином:

«Я не поверил бы и Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет вселенской церкви». Попытка ***протестантизма*** отделить авторитет Библии от авторитета церкви не смогла до конца лишить теологию ее институционального характера как вероучения, обращенного от тех, кто «поставлен» в церкви учить членов церкви, к этим поучаемым. Сущность теологии как мышления внутри церковной организации и в подчинении ее авторитетам делает теологию несовместимой с принципами автономности философской и научной мысли. Поэтому начиная с эпохи Возрождения не только материалистическая, но и некоторые направления идеалистической философии формировались в более или менее антагонистическом отталкивании от теологии и создали богатую традицию ее критики. Эразм Роттердамский критиковал теологию как сухую и скучную игру ума, становящуюся между человеческой личностью и евангельской «философией Христа». Мотив практической бесполезности теологического умозрения ярко представлен у Ф. Бэкона и энциклопедистов. Критика теологии обосновывалась также критикой Библии как основы теологии; классиком такой критики был уже Б. Спиноза. Новый уровень антитеологической мысли был достигнут Л. Фейербахом, поставившим вопрос о теологии как отчужденной (см. ***Отчуждение***) форме человеческого сознания и систематически истолковавшим теологический образ Бога как негативный и превращенный образ человека. Марксистский атеизм толкует теологические построения как отражения антагонистических социальных отношений, подчиняющих человека нечеловеческому началу. См. также ст. ***Религия*** и лит. к ней.

С. С. Аверинцев

ГЕНЕЗИС ТЕОЛОГИИ. Генезис теологии как спекулятивного учения о Боге, создаваемого на основании текстов Откровения, связан с теистическими религиями, к которым относятся иудаизм, христианство и ислам. Божественное слово представлено в иудаизме Ветхим Заветом, в христианстве — Ветхим и Новым Заветами, в исламе — Кораном. Это учение может быть выражено в рационально-логической форме или в форме мистико-интуитивного созерцания, озарения, просветления Слова и соответственно восходит к индоевропейским представлениям о верховном божестве, которое означало не только «бога-отца», но и «бога Солнца», будучи этимологически увязанным с индоевропейским корнем глагола «сиять», «светить» (*Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, т. II, с. 791). Это объясняет огромное значение, которое уделяется в теологии идее света.

Термин «теология» употреблялся в античной Греции — в божественных генеалогиях, религиозных и нерелигиозных сказаниях и пророчествах, в эпосе и трагедии. Как пишет Августин, «в тот же период времени существовали поэты, которых называют теологами за то, что они писали стихи о богах, но о богах таких, которые были... людьми, или были стихиями... мира, или же по воле Творца и за свои заслуги облечены были начальствованием и властью». Среди них «были Орфей, Мусей и Лин» (*Августин.* О граде божием. М., 1994, т. IV, с. 20—21).

Аристотель, разделив умозрительную философию на математику, физику и теологию, рассматривал ее как «учение о божественном». Эта трактовка сохранялась и в Средневековье до 12 в. Теология, по Аристотелю, была «первой философией», «исследующей самостоятельно существующее и неподвижное», являющиеся источником и целью бытия. Это «достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род сущего» (Метафизика, 1026 a 15—20, 1061 b 1). Стоики под философской теологией понимали мысль, рассмотренную с позиций откровения; мифология при этом представлялась как своеобразная философская аллегория. Варрон различает три вида теологии: мифическую, физическую, гражданскую. Первая находится в ведении поэтов, вторая — философов, третья — народов. Трактовка теологии Варроном подверглась критике Августином (см. «О граде божием», кн. 18), который отличает «истинную теологию», под которой понимается «теория, дающая объяснение о богах», «учение или речь о божестве» («О граде божием«, кн. VI, гл. 5—8; кн. VIII, гл. 1) от языческого («баснословного») учения о богах.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТЕОЛОГИЯ. В Средневековье исследователи теологических проблем чаще всего именовались философами, Петр Абеляр в «Теологии» называет их также divini, т. е. магистрами, обсуждающими божественные предметы. Псевдо-Дионисий Ареопагит понимает под теологией Откровение в его мистико-символическом значении.

Термин «теология» прочно входит в употребление как спекулятивное учение о Боге с 1-й пол. 13 в., когда в Парижском университете был открыт теологический факультет, хотя уже у Фомы Аквинского «священное учение» (doctrina sacra) представляет собой синоним теологии. Можно выделить три этапа становления теологии: первый начался еще в эпоху ранней патристики и продолжался вплоть до 10 в.; второй охватывает 11—12 вв.; третий — 13—14 вв.

Главное содержание раннехристианской теологии состояло в тринитарных и христологических спорах. Эпоху апостольских мужей и апологетов характеризуют два главных направления: защита Божественного достоинства Христа перед иудаизмом и защита единства Бога перед политеистическими религиями. К моменту завершения этой эпохи сложились предпосылки для канонизации текстов Библии и создания к ним исторического (буквального), аллегорического и мистического комментариев. В это время теология отождествлялась со спекулятивной философией прежде всего потому, что исходным и конечным пунктом созерцания той и другой был Бог. Разум был мистически ориентирован, поскольку был направлен на постижение Слова, сотворившего мир и потому чудодейственного, а мистика рационального организована в силу уже того, что само Слово по своей сути логично. Когда Тертуллиан хотел выразить новое мировоззрение, т. е. философствующее богословие, он называл его «христианством» или «христианским основанием» («О воскресении плоти»), объясняя смысл такого именования тем, что «философы только стремятся к истине... христиане же владеют ею» («К язычникам»). Такие представления обусловили двуосмысленную природу теологии: она, с одной стороны, опирается на сверхразумное Откровение Бога (им-то и владеет христианин), причем для трех теистических религий (иудаизма, христианства, ислама) это исключительно Бог Библии, а с другой — на рациональный анализ Откровения с помощью выработанных собственно христианством мыслительных приемов, преобразовавших систему античных категорий и создавших механизмы переносов (трансляций) понятий из одного вида знания в другой (напр., из теологического в естественное или этическое и наоборот). Разум находился в прочном родстве с верой (см. ***Разум и вера***). Можно даже сказать, что христианское Средневековье открыло способность разума быть верующим. Как полагал Тертуллиан, интуитивное, дологическое знание Бога

дано душе. Пытаясь отрефлектировать это дологическое, разум расчищает к нему путь до тех пор, пока не натыкается на нечто предельное, о чем уже ничего нельзя сказать, на что можно только указать: вот оно, и оно есть. Поскольку Бог как первая реальность обнаруживает себя именно т. о., в Него можно лишь уверовать, уверовав одновременно и в то, что этот предел положен Богом, «не желавшим, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желающим, чтобы ты еще что-то искал» (*Тертуллиан.* Избр. соч. М., 1994, с. 111). На вопрос, что вначале — Афины или Иерусалим, поставленный Тертуллианом и повторявшийся впоследствии в христианстве Петром Дамиани, Бернардом Клервоским, в иудаизме Аароном Бен Элья, в исламе ал-Газали, Тертуллиан дает ответ в пользу второго по следующим основаниям. В правильность поисков Бога необходимо верить: если нет веры, нет и правильности, т. е. правила. «Нашел ты тогда, когда поверил; ведь ты не поверил бы, если бы не нашел, равно как ты не стал бы искать, если бы не надеялся найти. Значит, для того ты ищешь, чтобы найти, и для того находишь, чтобы поверить». Вера есть предел *или* свертывание разума в душе. «Этот предел положен тебе самим итогом разыскания» (там же). Познание, начавшись в душе, в пределе вновь возвращается в эту же душу, или в «простоту сердца», укрепив его, — мысль, совершенно чуждая античной философии, а, по Тертуллиану, доказывающая, почему рациональные Афины всегда «после» духовного Иерусалима. В Средневековье считалось, что Бог — обладатель полноты истины, знания, блага; любое самое правильное человеческое умозаключение относительно Него — правдоподобно. Потому верифицирующая процедура теологии 1) всегда обращена в прошлое, поскольку оно свершено, неизменно и подтверждено свидетельствами, 2) оформлена как ссылка на текст Откровения.

Опора на «истинное» неперерешаемое прошлое и на авторитет Откровения означает, что назвавший себя христианином человек бескомпромиссен в выборе веры, для него нет иной истины, иного Бога. Христианский Бог — Бог живой, лично пекущийся о мире и лично собеседующий с миром. Как писал отец Церкви Татиан в «Речи против эллинов», Слово родилось «через сообщение, а не через отсечение» (Ранние отцы церкви. Брюссель, 1988, с. 373). Предельное, обретенное при анализе собственной души знание оказывается перед лицом Бога, потому оно всегда «исповедальное» знание. Теоретизирование в христианстве всегда идет рядом с эмоционально-чувственным ожиданием личной встречи с Богом, поисками «Лица Божьего» (Пс 23:6), поскольку взыскующий этой встречи сам есть личность. Тертуллиан, перенесший термин «личность» из юридической сферы в теологическую, идеей первой Встречи объясняет смысл личности и человеческого бытия. Личная встреча с Богом — удел человеческой души, которая строга к себе и непримирима к ересям. Впадение в ересь трактуется им как личный проступок, небрежение или презрение к Богу. Теология связана с верой в Бога Творца и доверием Богу. Суеверие — это не рефлектированная вера в любое сверхъестественное. Душа человека доверяет Богооткровенным сочинениям, поскольку Писание возникло раньше языческих сочинений, затем — сочинениям апостолов, апологетов, отцов Церкви.

Платонизм, аристотелизм, неоплатонизм, стоицизм были включены в христианское теологическое мышление не на основании конвергенции, а на правах, с одной стороны, свидетельства древней естественной веры людей в христианского Бога, а с другой — как моменты оспаривания поставленных этими философскими учениями онтотеологических проблем, игнорировать которые не вправе серьезный ум.

Доникейский и посленикейский периоды в теологии проходят в тринитарных и христологических спорах, в которых определяются ортодоксальные (Афанасий Великий, каппадокийцы) и еретические позиции (арианская, савеллианская, монтанистская), в спорах о предопределении (Аврелий Августин, Северин Боэций). На их основании в 4—7 вв. сложилась развитая система догматики. Работа над догматами, связанная с задачей встраивания земного мира в горний, с попытками определить соотношение между миром умозрительных сущностей и эмпирическим миром в основном была завершена на VII Вселенском соборе (787). В 8 в. Иоанн Дамаскин выразил в «Изложении православной веры» сложившееся к тому времени предание на языке логически выраженных догматов. И для восточной (православной), и для западной (католической) мысли весьма существенна теологическая позиция Псевдо-Дионисия Ареопагита (6 в., перевод его трактатов на латынь осуществлен в 9 в. Иоанном Скотом Эриугеной). Основная мысль его «Мистического богословия» — «странность» Бога миру, предполагающая парадоксальные высказывания о Нем. Он — Мышление и Жизнь, безымянен и достоин любого имени, даже такого, которое передает представление о Боге через телесность. Последнее, по Псевдо-Дионисию, есть одна из важнейших возможностей богопознания, в котором участвуют все человеческие способности — чувственно-эмоциональные, рациональные, духовно-мистические, сливающиеся в единый онтогносеологический акт. Важнейшими ступенями к богопознанию являются покаяние, сопровождающееся молитвой, исповедь, приятие искупления. Молитва — свидетельство «напряженного стремления к таинственным созерцаниям» при отрешенности от всего видимого. Такое погружение в Бога, осуществляемое с помощью специальной подготовки души, Псевдо-Дионисий называет «очищением». После него «при полном бездействии познавательных энергий» возможно соединение человека с Богом, который т. о. «собирает» человека. Первоначальные функции собирания осуществляет солнечный свет как видимый образ Божественного блага, окончательное же схватывается умопостигаемым светом, или — что то же — Божественным пресветлым мраком. При переходе на высшие ступени катафатическое (положительное) познание Бога сменяется апофатическим (отрицательным).

Такая теология знаменательна полным отсутствием любой мифологии и любых признаков профанной жизни. Это связано с иным, чем в мифе, пониманием опыта не как общего, а как личного мистического переживания священного события — рождества, распятия, воскресения, — переданного через литургию, церковные таинства (см. ***Таинства церковные***), проповедь. Ни о какой «жизни» Бога здесь не может идти речь, в то время как в мифе между жизнью богов и жизнью людей нет непроходимой границы.

В развитое Средневековье на православном Востоке мистическая теология по-прежнему оказывается ведущей (концепция «умного делания» Симеона Нового Богослова). На католическом Западе мистическое и рациональное направления в теологии, хотя и были тесно связаны, все же различались, опираясь на создаваемый в это время схоластический метод.

В 11 в. теология была занята не сотворением догм, но их объяснением. Самым выдающимся теолóгом этого времени считается Ансельм Кентерберийский. С его именем связано появление аргумента, который И. Кант назвал онтологичес-

ким доказательством бытия Бога, а Фома Аквинский, опровергавший это доказательство, — размышлением, согласно которому нельзя доказать, что Бог есть, поскольку это известно само по себе. Девизом Ансельма была «вера, ищущая разумения». Аргументы в пользу бытия Бога выдвигаются им в «Монологионе» и «Прослогионе». Это были первые трактаты, где вероисповедные истины доказывались без опоры на авторитет Священного Писания и были ориентированы на постижение «только рассудком» человека, «даже если он ум имеет средний». В «Монологионе» применяются доказательства, исходящие из ступеней совершенства («есть нечто наилучшее, и наибольшее, и высшее относительно всего существующего»). Суть доказательства в следующем: если есть некоторые существа, которые можно назвать благими, то источником их благости является бытие, которое есть наивысшее благо, мыслимое как «одно и то же в различных благах» и являющееся благом «само через себя», в то время как другие благие сущности являются благими через него. Из такого рассуждения, по мысли Ансельма, очевидно, что «существует нечто одно» — наиблагое и наивысшее по отношению к всему существующему. Проблема, которую пытается решить Ансельм в этом трактате, — как возможно возникновение чего-то существующего из нечто, обладающего наивысшим бытием, тогда как известно, что мир создан «из ничего». Если не обратить внимания на эту проблему, то легко представить Ансельма платоником (Коплстон). «В связи с «ничто», — как пишет Ансельм, — существует некоторая заминка», ибо «каким образом то, что не имело никакого бытия, способствовало тому, чтобы нечто пришло к бытию?» По мысли Ансельма, идея «ничто» теснейшим образом связана с идеей слова и мысли, одновременно обладающих способностью быть и не быть. То, относительно чего Аристотель сомневался: субстанция это или количество, для христианского ума есть очевидная творящая субстанция, т. е. действительная вещь, представленная как звучание букв или слогов, с которой одной только и связано «ничто», осуществляющее перевод от небытия к бытию. В разуме Творца должен быть «как бы образец» вещи, которую предстоит сделать, или ее формы, или подобия, или правила. Сам разум при этом тождествен «изречению вещей», которое есть внутренний монолог Мастера, осуществляемый с помощью воображения и представляющий разные смыслы сотворяемого предмета (один смысл — обозначение конкретного человека именем «человек», другой — представление только имени «человек», третий — созерцание телесного образа человека, четвертый — мысленное созерцание его всеобщей сущности). Ум «схватывает» (или конципирует) внутренней речью всю полноту предмета. Там, где нет творящего ума, действительно нет ничего.

В «Прослогионе» доказательство бытия Бога проводится с помощью аргумента, который представляет Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». Ансельм использовал пример из Псалтири, где некий безумец отрицал Бога. Если, по предположению этого безумца, объекта мысли нет, то это означает, что Бога нет вне его интеллекта, а значит, Он и не существует. Но если тот безумец говорит и думает о Боге, следовательно, Бог есть в его интеллекте, как произведение в уме художника, «даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует». Если принять Бога за превосходящее все мыслимое и отрицать его бытие вне разума, то это означает признание существования в реальности нечто большего, чем Бог. Потому либо Бог есть то, выше чего нельзя помыслить, что означает его существование и в уме, и в действительности, либо мыслится нечто большее, чем Бог, но тогда отрицающий Бога отрицает сам предмет мысли. Исходя из Августинова отождествления бытия, благости и познания, в которое входит и чувственное познание, Ансельм ведет к необходимости, а не к возможности существования Бога, к его вечности и всемогуществу. Он утверждает немыслимость представлений о Боге, «не могущем многого», а именно: не могущего «повреждаться, лгать, делать истинное ложным, как бывшее небывшим». Он предполагает, что упомянутые «способности мочь» являются немощью, о чем, как о мощи, говорится «в иносказательном смысле, как многое говорится в несобственном значении».

Осуществлению комментария богословских текстов способствовали многочисленные переводы еврейских и исламских теологов, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Во время крестовых походов и испанской реконкисты иудей ибн Гебироль (Авицеброн) и мусульманин ал-Газали (Альгецель) служили школьными авторитетами. Создавались многочисленные «диалоги между философами, иудеями и христианами» (Петр Абеляр, Гильом из Шампо). Тексты европейских теологов в свою очередь переводились на иврит. Ко времени возникновения схоластики относится начало дисциплинарного разделения теологии и философии. С этого момента богословские трактаты стали называться «теологиями» (Петр Абеляр, Гильберт Порретанский). Если они еще, как правило, имели трехчастную структуру (первая часть посвящена определению веры, вторая — милосердию, или любви, третья — таинствам (Манегольд Лаутенбахский, 11 в.), то с Абеляра такая структура начинает разрушаться, полностью подчиняясь авторским задачам богопознания. Абеляр впервые выделяет теологию как цельную теоретическую дисциплину, обладающую процедурами верификации, которые не предполагают экстрадисциплинарной деятельности, способной подтвердить или опровергнуть ее результаты. Этика, или моральная философия, также вправе стать дисциплиной со своим особым предметом, предполагающим в отличие от теологии деятельность не человечества в целом, а лишь живущего поколения, которую верифицирует «эта» жизнь. Дисциплинарный смысл и дисциплинарная истинность в теологии слиты в нерасчлененное целое, операции верификации знания и его объяснения наложены друг на друга, и предмет теологии определен способностью теолога вносить в массив знания то, что ему удастся объяснить ссылками на текст Писания. Поскольку из трех Лиц ***Троицы*** «ответственным» за произведения человеческой деятельности объявляется Бог Дух Святой, то третью Ипостась Троицы Абеляр начинает связывать с функцией покровителя знания. Не исключено, что именно по этой причине он, рационалист в средневековом смысле, поставивший понимание веры основной школьной (схоластической) задачей, назвал построенную им молельню Параклетом в честь Св. Духа. На основании существовавшего с апостольских времен предположения об имеющем место быть некоем «новом» знании, хотя оно и не вмещается в человека (Ин 16:12—13), Абеляр в трех редакциях «Теологии» («Теология Высшего блага», «Теология для школяров», «Христианская теология») теоретически формулирует мысль 1) об исторической ограниченности человеческого знания и 2) о необходимости постоянного ввода в него знания «нового», которое расценивалось бы не только как факт интуиции: оно должно быть выявлено в предмете, поставлено как проблема и переведено в ранг признанного знания с помощью верификации Священным Писанием и диалектичес-

ких процедур. Спустя полтора столетия Фоме Аквинскому создание нового знания уже вменяется в заслугу. С Абеляра теология, во-первых, обнаруживает себя как диалектическая теология, во-вторых, несет в себе зародыш будущей научной дисциплинарности, ибо способствует разработке стандартов когнитивной точности и строгости. Теологией у Абеляра называется и ars (искусство), и disciplina (дисциплина), и scientia (наука).

Диалектическая теология подверглась критике со стороны мистической теологии (Бернард Клервоский), которая первично основывалась на данностях «внутреннего опыта», а не на логических аргументах. Реакция на создание диалектической (рациональной) теологии спровоцировала процессы над Абеляром и его осуждение как еретика на Суассонском (1121) и Сансском (1140) поместных соборах.

Тем не менее результаты обсуждения предмета теологии не замедлили сказаться при создании новых познавательных схем. Гуго Сен-Викторский четко выявляет двухуровневую структуру теологии, разделив ее на «мирскую теологию» (theologia mundana) и «божественную теологию» (theologia divina). Первая исследовала сущность Бога, впоследствии она была названа «естественной теологией» (theologia naturalis); вторая, считавшаяся высшей, исследовала Бога, воплощенного в Логосе и церковных таинствах, — в будущем она стала именоваться «теологией откровения» (theologia revelata). Членение единой теологии надвое становится устойчивым. Это означает, что самому понятию естества, или природы, придается устойчивый характер, чего не было в Античности, воспринимавшей «природу» как мир рождающихся и преходящих вещей или указание на генезис вещи. В развитом Средневековье природа сакрализуется как время и пространство. Именно в 12 в. образ Книги природы, появившийся значительно ранее, с одной стороны, становится поэтическим штампом, с другой — употребляется как отличие от Книги-Библии (Алан Лилльский, Раймунд Себундский). Подобного рода разделение вело к далеко идущим последствиям: поскольку у обеих Книг был один и тот же автор — Бог, «природа» начинает осознаваться как священный текст равного достоинства с библейским.

Третий этап развития теологии по времени совпал с основанием Аристотелевых трактатов «Физика» и «Метафизика», в которых рассматриваются проблемы перводвигателя и сущности, и арабской философии. Анализ Аристотеля, Авиценны и Аверроэса привел к появлению доктрины двух истин (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский), согласно которой истины разума не соответствуют истинам веры. Это окончательно разделило теологию и философию, ибо, по представлениям парижских «аверроистов», 1) вера не требует доказательств, 2) суждения философа основываются только на разуме, доводы которого суть не вера, а наука. Опираясь на упомянутые трактаты Аристотеля, «аверроисты» доказывали совечность мира и Бога, невозможность божественного вмешательства в дела мира. Эти идеи в значительной степени способствовали развитию научного познания (Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон), основанного на аргументации и эксперименте, т. е. стала вырабатываться верифицирующая процедура, которая в отличие от теологии была направлена не в прошлое, а в будущее, но, подобно теологии, это познание также формировалось как цельная теоретическая дисциплина, не предполагающая экстрадисциплинарной деятельности. Все эти изменения, хотя и имели в качестве конечной цели богопознание, способствовали появлению наряду с онтологическими выделенных из них гносеологических проблем.

Особенно наглядно это показывает пример теологических идей Фомы Аквинского, который, утверждая автономию философии, пытался все же соотнести разум с верой. Догматы веры Фома разделил на рационально постижимые (Бог существует, Бог един) и непостижимые (творение мира, троичность Бога). Первые являются предметом и философии, и теологии, вторые — только теологии, которая, с одной стороны, есть высшая форма философской рефлексии, а с другой — направлена на богопознание, к чему, в отличие от философии, как он полагал, призваны все люди.

Все конечные вещи в мире — это примеры основного различия между сущностью и существованием. Реальное сущее являет сущность вещи, которая в свою очередь присуща (как общее) всем однородным вещам, выражая их «чтойность», или природу. В полной мере такое наименование сущего относится к субстанциям, которые принимают акциденции, и потому «некоторым образом и в определенном смысле» имя сущего относится и к акциденциям. Но «более истинным и благородным образом» сущее есть в простых субстанциях, состоящих из материи и формы. Только в их единстве сущность есть сущность. Иначе не различались бы физические и математические определения. Когда вещь получает бытие, то оно есть и в том, что относится к сущности, и в том, что относится к существованию. Здесь нет временного предшествования или последовательности: акт существования обеспечивает бытие сущности, но не наоборот. Сущность не обеспечивает вещи необходимости ее существования. Прежде всего это относится к акту высказывания. Если субъектом высказывания (подлежащим) является конечная вещь, такое высказывание случайно. Но оно может быть необходимым, если его субъектом будет сущность бесконечная. Тождество сущности и существования осуществляется в Боге, потому только о Нем и можно сказать, что Он может существовать.

Фома отвергает Ансельмов аргумент о существовании Бога, считая его не доказательством, а самоочевидностью, поскольку он основывается: 1) на привычке («то, что впиталось душой с детства, так крепко удерживается, как если бы оно было естественно и известно само по себе»); 2) на отсутствии различия между тем, что просто известно само по себе, и тем, что известно само по себе «для нас». Из ясного и понятного имени «Бог» еще не следует, что «Бог есть». И не для всех, кто соглашается с тем, что Бог есть, очевидно, что Он есть то, больше чего нельзя ничего помыслить, «поскольку многие древние говорили, что этот мир есть Бог».

Фома отвергает и мнение, согласно которому существование Бога определяется только верой. Он предлагает доказательства, исходя не из представления о Божественной сущности, относительно которой человеческому разуму ничего не известно, а исходя из идеи Божественных действий, которые чувственно воспринимаемы, хотя Бог выше всего чувственно воспринимаемого. Эти действия дают основания для доказательства того, что Бог есть. Потому начало познания о Том, что превосходит чувство, обретается в самом чувстве. Фома ведет свои доказательства с признания эмпирических фактов, которые намечают пять путей к Богу.

1. Движение есть существенная неустранимая деталь универсума. Космическая функция движения не деструктивный элемент, вносящий распад в стройный космический замысел, а необходимый инструмент для достижения соответствия между изменчивостью и вечностью, правдоподобием и истиной, разумом и верой. Движение есть перевод чего-то одного во что-то другое, напр. перевод потенции в акт. Однако осуществить

такой перевод может тот, кто уже активен. Но одна и та же вещь не может одновременно быть движимым и двигателем. Значит, то, что движется, чем-то движимо. Все изменчивое и движимое неизбежно приводится к началу неизменному и неподвижному, т. е. к Богу. 2. Тварный мир подчинен порядку действующих причин. Однако ряд причин не может уводить в бесконечность, но прекратить причинение означает прекратить действие. Поэтому необходимо признать «действующую причину», имя которой — Бог. Четыре Аристотелевы причины преобразовались в одну. Притом причина здесь — наибольшее бытие, а следствие — сопричастность ему. 3. В мире есть вещи, бытие которых «возможно». Это вещи конечные — возникающие и исчезающие, т. е. они обладают возможностью как небытия, так и бытия. Они не могли бы быть, если бы не было нечто, существующее необходимо, в противном случае было бы невозможно никакое начало. Все сотворенное сущее имеет необходимость в чем-то другом, кто имеет необходимость не в другом, а в себе самом, а это есть Бог. 4. Все сущее в мире обладает разными степенями совершенства. Однако отношение «более-менее» подразумевает некое абсолютное совершенство, выше, истиннее и добрее чего уже нет, т. е. Бога. 5. Все тварные, в т. ч. неразумные, сущности имеют свое целеполагание (этот путь доказательства называется путем «финализма», или «распорядка природы») для полного выявления своей сущности. Очевидно, что цель, или финал, достигается определенным намерением. Ясно, что неразумное не может двигаться к цели без руководства чем-то разумным. Эта сила есть Бог.

С Фомы Аквинского начинает четко ощущаться двойственность теологии: попытка понять Божественную тайну парадоксально сталкивает требования холодного, «считающего» рассудка с личностными непосредственными чувствами верующего.

Попытку снизить высоту этой «перегородки» предпринял Иоанн Дунс Скот, предложив подвергнуть критике теологические и философские аргументы. Идею эквивокации, двуосмысленности предметов, имеющих разное определение, но одинаковое имя, он предложил заместить идеей единогласия, или однозначности, фиксирующего «простые сущности», никоим образом не совпадающие с другими. Бог является таким простым понятием сущего, которое однозначно приписывается всему, что есть. Простое конечное сущее не требует доказательства в силу своей очевидности. Но его требует простое бесконечное сущее. Это сущее есть в силу того, что оно есть основание, или причина, существующая или действующая сама по себе. Этим и определяются границы философии, поскольку понятие бесконечного сущего не может выразить полноты и таинственности Бога.

Но уже Уильям Оккам «перегородку» между Божественной и человеческой творческой деятельностью, если и не устраняет, то делает проницаемой. Эта проницаемость дает человеку возможность действовать и в земном мире, уже наполненном вещами («после вещей»), и в божественном творческом мире «до вещей», создавая возможности для будущей науки и всего того, что числит земную эмпирию человеческой познавательной деятельностью, способной накапливать и передавать всеобще значимое знание, среди условий собственного существования.

В эпоху ***Реформации*** идея теологии как умозрительной дисциплины была отвергнута. Ее предметом стали исключительно личностные отношения Бога и человека.

Лит.: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви, т. 1—4. М., 1994; *Трубецкой Е. С.* Учение о Логосе в его истории.— Собр. соч., т. 4. М., 1906; *Гарнак А.* Сущность христианства.— В кн.: Общая история европейской культуры, т. 5. СПб., 1911; *Он же.* История догматов.— Там же, т. 6; *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1911, ч. 1—2; *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1914; Мартин Хайдеггер и теология. М., 1974, ч. 1—2; *Петров - М. К.* Язык, знак, культура. М., 1990; Богословие в культуре Средневековья. К., 1993; *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994; *Маритен Ж.* Философ в мире. СПб., 1994; *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1994; *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995; *Glawe W.* Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart. B., 1912; *Harnack F. von.* Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Gotha, 1927; *Koepgen G.* Die Gnosis des Christentums. Salzburg, 1940; *Hessen J.* Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Helleniesierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Lpz., 1956.

С. С. Неретина

ТЕОЛОГИЯ АПОФАТИЧЕСКАЯ — см. ***Апофатическая теология.***

«ТЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ» — арабское переложение ряда текстов ***Плотина*** (из «Эннеад» IV 3, 4, 7, 8, V 1, 2, 8, VI 7), возможно, сделанное на основе парафразы ***Порфирия***. Различается т. н. «вульгата» (версия большинства манускриптов) и пространная версия (иудео-арабские фрагменты и латинский перевод). Арабский перевод выполнил христианин сирийского происхождения (из Эмесы) Абд ал-Маших ибн Абдаллах ибн Наима, перевод был выправлен ал-Кинди (ум. сер. 9 в.). В латинском переводе вплоть до 17 в. издавалась в составе сочинений Аристотеля. Была источником неоплатонического влияния на арабскую и еврейскую средневековую философию и западноевропейскую схоластику. По-видимому, тому же переводчику принадлежит и т. н. «Послание о божественной мудрости», содержащее отдельные главы из «Эннеад» (V 3, 4, 5, 9). Ряд сентенций из Плотина, отчасти совпадающих с текстом «Теологии Аристотеля», переведены в составе т. н. «Речений мудрого грека».

Лит.: *Badavi A.* Plotinus apud Arabes. Cairo, 1955, 1966; Koweit, 1977, p. (43)—(55), 1, 255; *Idem.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; 2 ed., 1987, p. 29—30, 46—59, 85—86; Plotini Opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, t. II. P.—Brux., 1959 (p. XXXIV—XXXVI: сведения о рукописях, изданиях и, отчасти, составе данных арабских переложений Плотина; в этом же томе в качестве параллели к соответствующим местам греческого текста Плотина дан английский перевод арабского текста); *Auoad M.* La Théologie d'Aristote et autres textees du Plotinus Arabus.— «Dictionnaire des philosophes antiques». P., 1989, I, p. 541—590.

Ю. А. Шичалин

ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ — радикальное направление католической теологии, зародившееся в странах Латинской Америки в 1970—80-х гг. и развивающееся не только как оригинальные теологические и философские поиски, но и как широкое социальное движение. Крупнейшими основателями и теоретиками теологии освобождения стали Густаво Гутьеррес (Перу), Уго Ассман, Леонардо Бофф, Хуан Собрино (Бразилия), Хуан Сканнone (Мексика), Хуан Луис Сегундо (Уругвай) и др.

На развитие теологии освобождения большое влияние оказали II Ватиканский собор (1963—65), на котором была выдвинута социальная доктрина Католической церкви, радикально модернизированная в соответствии со «знаками времени», и Вторая конференция СЕЛАМ — Латиноамериканского

епископального совета, — состоявшаяся в 1968 в г. Медельин (Колумбия) и ознаменовавшаяся заметным «полевением» Латиноамериканской церкви. В последней произошел раскол — на традиционную церковь с ее невмешательством в политику, выполняющую традиционные задачи церкви, индивидуальное спасение души, проповедь терпения, смирения, и обновленческую, «либерационистскую», теоретическим выразителем которой стала теология освобождения. Новое теологическое направление характеризовалось четкой социальной позицией его сторонников: участие в борьбе за освобождение народов Латинской Америки от социального, политического, экономического гнета, выход на арену политической борьбы не с оружием в руках, а с обновленным «Словом Божиим».

Основатели теологии освобождения обучались в крупнейших теологических центрах Европы и США, были хорошо знакомы с европейской философией, с теологиями, имеющими политическую окраску, — «теологией революции», «теологией надежды», «политической теологией». Первоначально представители теологии освобождения в основном повторяли те концепции, которым они обучались в Европе, но, позже, следуя наставлениям СЕЛАМ, начали изучать конкретную ситуацию в Латинской Америке, проводя социологические и социографические исследования, организуя курсы, семинары, на которых доминировавшая прежде тема «вера и развитие» постепенно переходила в тему «вера и освобождение».

Основная идея появившегося направления теологии — политизация и историзация сознания верующих: межличностные отношения (отец — сын, мужчина — женщина, сестра — брат, хозяин — работник) являются политическими. Лейтмотивом теологии освобождения стало также осознание факта угнетения народных масс в Латинской Америке. Представители этого направления пытались переосмыслить все содержание христианства, исходя из требований освобождения и принимая во внимание специфические условия стран континента. Г. Гутьеррес называет теологию освобождения «политической герменевтикой Писания», критическим отражением христианской практики в свете Слова Божьего. В связи с этой основной задачей радикально пересматриваются традиционные теологические темы: ***эсхатология***, экклезиология, экзегеза Библии.

Особое внимание теологи освобождения уделяли ***герменевтике***, адекватной, по их мнению, Библии и другим религиозным текстам. Они отвергали буквалистское понимание Библии. Задача богословов, по их мнению, заключается в том, чтобы раскрыть «огромный резерв значения», таящийся в библейских текстах, а это можно сделать только используя данные социальных наук, прежде всего истории, особенно стран Латинской Америки.

Многообразие различных точек зрения, существующих в теологии освобождения, объединяет признание приоритета практики над теорией («ортопрактики» над ортодоксией) и использование марксистского анализа как метода познания социальной действительности. Заметное влияние на социально-политические взгляды латиноамериканских теологов оказала марксистская критика капитализма, учение о классах и классовой борьбе, о революции, экономических и политических принципах ликвидации социального гнета.

Ориентированная на освободительную практику народа, на глубокое и достоверное познание социальной действительности, теология освобождения тем не менее подчеркивает, что Священное Писание остается единственным высшим источником христианской истины. Сама тема освобождения, по мнению теологов-либерационистов, является библейской. В Латинской Америке наименование «теология освобождения» было впервые применено в 1964, но только с 1968 оно приобрело политический смысл, как освобождение не только от первородного ***греха***, но и от всех форм угнетения. Политическая функция теологии, по мнению теологов-либерационистов, — пророческая, критическая и освободительная. История едина, ее нельзя разорвать на священную историю ***спасения*** и секулярную историю. Царство Божие уже наступило, ибо социально-политические освободительные движения являются рационализацией спасения (внутри истории), и в них предвосхищаются признаки полного, священного спасения, которое уже близко и которое имплицитно включает милость Божию.

В латиноамериканской теологии освобождения акцентируются идеи мессианства, профетизма; она видит современный кризис Католической церкви в том, что эта церковь во многом потеряла свою пророческую миссию и находится в плену у существующей общественной системы. Религия, по мнению теологов-либерационистов, должна выполнять роль иную, чем та, которую она выполняет в экономически развитых странах; теология же должна быть жизнеспособной в эпоху социальных перемен.

Лит.: *Scannone J. C.* Teologia de la liberaciyn et praxis popular. Salamanca, 1976; *Gutierrez G.* Teologia de la liberaciyn. Perspectivas. Salamanca, 1979; *Segundo J. L.* The Liberation of Theology. N. Y., 1979; *Boff L.* Eglise: charisme et pouvoir: la théologie de la libération. P., 1985; Theologie der Befreiung und Marxismus. Munster, 1986; *Cox H.* The silencing of Leonardo Boff: Vatican and the future of Wored Christianity. N. Y., 1988.

З. А. Заритовская

«ТЕОЛОГИЯ ПЛАТОНА» (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας) — сочинение ***Прокла***, единственная в своем роде систематическая сводка платонизма в его схоластической разработке. Написано, вероятно, в поздний период (после комментария к ***«Парменид»***, первые три книги — до ***«Начал теологии»***). Сама идея подобного сочинения возникает в ходе толкования «Парменида» и при осмыслении роли этого диалога как теологического завершения курса платоновской философии в постямвлиховском платонизме. Рассматривая корпус платоновских сочинений как единый «священный текст», Прокл группирует эпитеты богов в соответствии с последовательностью посылок второй части «Парменида», поскольку для тех, кто сплотился вокруг платоновского очага (τοῖς τῆς ἡμετέρας ἑστίας), этот диалог содержит полноту и целостность платоновской теологии, а его изложение второй части соответствует иерархии богов и воспроизводит их разряды от самого первого вплоть до последнего (I 7, 31. 7—10 — цифры после запятой указывают страницы и строки издания Сафрэ—Вестеринка).

В начале трактата (I 2, 9. 8—19) Прокл излагает его замысел и план: прежде всего — все относящиеся к богам общие понятия (τὰ κοινὰ νοήματα) с рассмотрением сил и достоинств богов; затем — все чины (τάξεις) богов с указанием их особенностей и в соотнесении с положениями теологов, т. е. с орфическими теогониями и халдейскими оракулами; и, наконец, сводку разбросанных по разным сочинениям характеристик надкосмических и внутрикосмических богов и их классификация (τὰ ὅλα γένη τῶν θείων διακόσμων).

Следуя своему плану, Прокл представляет в первой книге (I 13—29) понятия сущности, Провидения и неукоснитель-

ности Провидения (в соответствии с «Законами»), благости и непричастности злу, неизменности, простоты и истинности (в соответствии с ***«Государством»***), блага и веры, знания и истины, красоты и любви (в соответствии с ***«Федром»***), божественности, бессмертия и постижимости умом (в соответствии с ***«Федоном»***); в заключение речь идет о свойственной всем богам нерожденности и о божественных именах.

Второй раздел представлен книгами II—VI: высший уровень иерархии — ***Единое*** (II); сверхсущие единицы-боги — генады (III, 1—6); умопостигаемые боги (III 7—28); боги умопостигаемомыслящие (IV); боги мыслящие (V); боги надмирные (VI).

Вероятно, Прокл по тем или иным причинам не закончил «Теологию Платона» (издатели полагают, что недостает по крайней мере 7-го тома). Однако она была известна последующим платоникам: ее цитирует Дамаский, знает Симпликий, на нее безусловно ориентируется автор Ареопагитского корпуса, ее могли знать в Александрийской школе. В дальнейшем никаких сведений о ней нет, хотя ее читали и переписывали: две древнейшие рукописи относятся к 13—14 вв., а 15 в. — своего рода ренессанс «Теологии Платона»: ее знает и цитирует Плифон, из дошедших до нас рукописей одна, вероятно, приобретенная в 1437—38 Николаем Кузанским, была в библиотеке кардинала Виссариона, благодаря которому Пьетро Бальби сделал для Николая Кузанского латинский перевод «Теологии Платона» в 1461—62; другую приобрел Пико делла Мирандола, третью — Марсилио Фичино.

Editio princeps, появившееся в Гамбурге у М. Геринги уса в 1618 (вместе с прокловскими «Началами теологии» и «Жизнью Прокла» Марина), было подготовлено Э. Портусом на основе второстепенной рукописи 14—15 вв. Только в 1816 великий знаток и переводчик неоплатоников Томас Тейлор вновь обратился к тексту «Теологии Платона» и перевел его на английский язык, предложив ряд удачных конъектур; ряд замечаний по тексту опубликовал в 1894 В. Кролль.

Новое издание было предпринято по инициативе Э. Р. Доддса, побудившего к работе над ним своего ученика А. Д. Сафрэ, к которому затем присоединился Л. Г. Вестеринк (ум. 24 января 1990). 1-й том нового издания вышел в 1968, в 1997 издание завершил один Сафре. В мае 1998 в Лувене (Бельгия) состоялась конференция, посвященная окончанию издания и показавшая значимость «Теологии Платона» для современного понимания философии Прокла и неоплатонизма в целом.

Издатели учли 56 рукописей, из которых 23 содержат полный текст «Теологии Платона»; каждый том предваряется обстоятельным введением, рассматривающим также соответствующие темы монографически (в частности: Афинская школа в 4 в. — в 1 т.; История толкования 2-го Письма Платона в платоновской традиции — во 2-м т.; История толкования двух первых посылок «Парменида» Ямвлихом, Сирианом и Проклом и концепция генад — в 3-м т.; История рецепции «Теологии Платона» — в 1-м и 6-м томах.

Изд.: Procli in Platonis theologiam ed. Ae. Portus. Hamb., 1618; Théologie Platonicienne, livre 1—6, texte ét. et trad. par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. P., 1968—97. Лит. см. к ст. ***Прокл***.

Ю. А. Шичалин

ТЕОЛОГИИ РОДИТЕЛЬНОГО ПАДЕЖА (Genitiv Theologie) — суммарное обозначение концепций молодых теологов поколения «после Барта и Бультмана», расцвет которых приходится на 1960—70-е гг. Они выразили «кризис доверия» по отношению как к ортодоксии, так и к неоортодоксии. Авторов этих воззрений вдохновил призыв ***Д. Бонхёффера*** к интеллектуальной честности и переосмыслению основ христианского существования в безрелигиозном секулярном мире. Они стремились выйти за пределы, очерченные теологией их учителей, настаивавших на неизбежности альтернативы открывающего Себя в ***Откровении*** Бога и утверждающей себя в вере человеческой экзистенции. Каждый по-своему они выразили радикальные тенденции общего движения, направленного против господствовавшего в западной послевоенной философии и теологии экзистенциалистски окрашенного антропологизма с его субъективизмом, социальным пессимизмом, вытекающей отсюда приватизацией христианской ***веры***. Идеи ***Просвещения***, утверждают они, исчерпали себя, кризис модернистского сознания, смена культурных парадигм, наметившийся сдвиг в сторону ***постмодернизма***, лишили смысла привычную антитезу ***теизма*** и ***атеизма***, пафос противостояния которых питал как религиозное христианство, так и безрелигиозное христианство в его бартовской интерпретации; привычный образ Бога умер. В поисках опоры они обращаются к социологии, социальной психологии, лингвистике, структурализму, культурологии. «Теология смерти Бога» (в США ее представляют Г. Ваханян (род. в 1927), Т. Альтицер, П. ван Бурен, У. Гамильтон (родились в 1924), в Германии — Доротея Зёлле (род. в 1929)), «теология надежды» Ю. Мольтмана, «теология революции», «теология процесса», «теология истории», «теология игры», «теология вопроса», «теология природы» и т. д., т. е. теологии, говорящие не о Боге, а о каких-то аспектах человеческой действительности, — «теологии родительного падежа», или теологии контекстуальные».

Бог не единственный предмет теологии (в таком случае она сводилась бы к вечному повторению одного и того же). Теология есть критическое самосознание веры (Д. Зёлле), она исходит из человеческой действительности: кто произносит слово «Бог», тот должен сказать, что это слово говорит о человеке. Теология определяется сегодня тем событием, которое Ф. Ницше назвал «великой новостью»: случилось то, что «Бог мертв», что «мы его убили». Небеса опустели: разрушены прежние наивные представления о Боге; к этому результату привело то христианское понимание Бога, которое на протяжении двух тысяч лет развивала метафизика, к этому итогу привела иудео-христианская религия, способствовавшая профанации, обезбожению мира. Если прежде в сознании людей был Бог, то теперь Его там нет.

Интеллектуальная честность обязывает признать, — такова отправная посылка этой послебартовской теологии, — что в секулярном мире бог есть «отсутствующее», он больше ни во что не вмешивается, он нигде и никак себя не обнаруживает. Нет никакой возможности удостовериться в его существовании. Секулярный человек не находит его в себе самом, и голос свыше ему ничего не говорит. Критическое сознание выхолостило веру в чудо, в «руку провидения» и т. д. Опыт секуляризации свидетельствует, что Бог мертв и его нет не только «здесь», но и «там». Этим более радикальным пониманием последствий секуляризации теологии родительного падежа отличаются от ***диалектической теологии***. Проблема этой теологии заключается не в том, чтобы слушать «единое Слово Бога», не подменяя его человеческими словами, но в том, что в секулярном мире не слышно слово Бога — Он мертв. Проблемы этой теологии: что есть секуляризм? что значит сегодня Евангелие? как совместить опыт «смерти Бога» с верой в то, что «Христос жив»?

Разные направления «теологии после смерти Бога» представляют собой разные ответы и разное осмысление этого круга проблем в размежевании со всей предшествующей теологической традицией. Задача, которую ставит эта теология, заключается в разработке атеистической ***христологии***, исходя из «антропологической действительности»: нужно вести речь о человеке, чтобы можно было сказать нечто о Боге. В то же время теологии родительного падежа связывают преемственность с их теологическими предшественниками: в более радикальной форме они продолжают спор внутри диалектической теологии, между «теологией Слова» ***К. Барта*** и «естественной теологией» ***Э. Бруннера***, ***Ф. Гогартена***, ***Р. Бультмана***.

Зёлле предлагает в качестве решения то, что она называет «атеистической верой в Бога». Это парадоксальное выражение существа позиции, которая понимает веру как способ практической жизни, жизни, которая обходится без метафизических представлений о сверхъестественном существе, но это не мешает тому, что в этой жизни осуществляется «дело Христа». Практика — единственный «Родос веры»: здесь — прыгай! «Подлинный вопрос для теологии сегодня — это вопрос о том, действительно ли ***атеизм*** и христианская вера альтернативны; не могут ли и не должны ли они ужиться между собой, поскольку день страстной пятницы является реальным днем нашей истории, которому светит солнце и от которого таится луна; поскольку Бог умер и не вмешивается, а наша умиротворенность испытывается и еще не очевидна. Это вопрос о том, нельзя ли, подобно тому как раньше мы верили в рамках теизма, так сегодня атеистически верить в Бога» (Sölle, S. 79). Если главное — «дело Христово», а не сопровождающие его и меняющиеся в ходе истории представления, и это дело — дело любви, служения человеку, если утратившие кредит доверия догматические принципы христианства уступают место этическим принципам и убеждениям, то не лучше ли, не цепляясь за изжившие себя представления, принять то, что является общим для христианской веры и светского гуманизма, который выражает свои идеалы, не прибегая к «символам» и «шифрам», — в качестве «атеистической веры в Бога». Зёлле полагает, что этот шаг не является саморазрушительным для христианства.

П. ван Бурен с помощью лингвистической философии ищет ответ на вопрос: как говорить о Боге на языке нашего мира? Секулярность — специфическая черта современного человека; она выражается в его сосредоточенности на интересах и проблемах человеческой жизни, на посюстороннем, тогда как великие метафизические проблемы, некогда владевшие умами, теперь утратили интерес. Отсюда необходимость понять, как может христианин, будучи сам секулярным человеком, воспринять соответствующим, т. е. секулярным, образом Евангелие, поскольку христианство в его традиционной форме ему чуждо. Евангелие должно быть интерпретировано как секулярная христология, которая в отличие от классической ***христологии*** на первый план выносит не божественную, а человеческую природу Христа. И тогда смысл и суть Евангелия обнаруживается в исторической и этической области, а не в метафизической и религиозной.

Решая те же проблемы, Г. Ваханян обращается к анализу культурной ситуации. Он показывает, что вся духовная история западного христианства последовательно приводит к имманентизму и атеизму современной западной культуры. Поскольку выход не может быть найден на пути возврата к прежним религиозным и культурным формам, вера должна найти способ существования в современной культуре, в которой традиционный «Бог умер». Это возможно, по Ваханяну постольку, поскольку подлинная вера есть нечто принципиально иное, чем религиозность, которая в конечном счете является только выражением «сублимированного одиночества». Человек должен преодолеть свою склонность к религиозности, чтобы реализовать фундаментальные возможности человеческой жизни. Поэтому «смерть Бога» — не несчастье, не историческая или культурная неудача. Напротив, это шанс обрести более глубокое понимание веры, которая не противостоит неверию и сомнению, но включает теперь их в качестве составной части. Традиционный конфликт между ***теизмом*** и атеизмом после «смерти Бога» потерял значение.

Ю. Мольтман в «Теологии надежды» (Theologie der Hoffnung, 1964) утверждает, что единственный, подлинный предмет теологии — и вместе с тем всей человеческой мысли — проблема будущего. Бог в этой теологии не является ни внутримирским, ни внемирным Богом, он — «Бог надежды» (Рим 15: 13). Это Бог, которого нет в настоящем. «Современность Бога» — это «современность вечности». Мольтман многое берет из «Принципа надежды» Э. Блоха, включая элементы марксизма в блоховской интерпретации. Отсюда — программное положение «теологии надежды»: «Если раньше теологи только различным образом интерпретировали мир, историю и человеческое бытие, то теперь они должны в ожидании божественного изменения их изменять». Христианская вера объединяет всех, кто устремлен в будущее и стремится его приблизить. Она элиминирует не атеистов, но только конформистов. Ее пароль: «Нонконформисты всех стран, соединяйтесь!»

«Теология революции» (Р. Шолл), в основу которой легли идеи «неомарксизма» Г. Маркузе, интерпретирует христианское ***спасение*** секулярным образом как «революцию», которая должна прийти извне, поскольку социальная система является «закрытой» и надежда изменить ее путем реформ иллюзорна. Революция осуществляется «бунтующими интеллектуалами». В 1960-х гг. «теология революции» была воспринята довольно широким кругом участников экуменического движения под эгидой Всемирного совета церквей как образчик христианского обоснования активной социальной позиции христиан в современном мире. Христианская вера интерпретируется в рамках концепции христианского служения («теологии диаконии»).

Упомянутые и другие многочисленные теологии родительного падежа объединяет общая тема — христианское осмысление секуляризации как «расколдования мира», в котором больше не присутствует Бог, и как изменения человека, достигающего совершеннолетия и привыкающего жить и действовать так, как если бы Бога не было. Новый секулярный мир в социальном плане предстает современным городом, «технополисом» (Х. Кокс). Секуляризация в теологическом плане, утверждают они, — «законное дитя» библейской веры, христианского благовестия (Евангелия) в истории. Их объединяет также представление об ограниченности любых конкретных культурно-исторических представлений о Боге, внешних, «религиозных» форм выражения христианской веры и признание того, что традиционный христианский Бог «умер». Они согласны, наконец, в том, что секуляризация требует нерелигиозной интерпретации библейских понятий и разработки новой теологии, способной справиться с этой задачей, чтобы объяснить современному христианину смысл его веры в «обезбоженном мире». При этом требуется нечто большее, чем простое приспособление к духу времени, — требуется глубо-

кое переосмысление всей христианской традиции. Радикализм переосмысления христианской традиции, признание того, что Бог как трансцендентный творец и как исторический Иисус Христос остался в прошлом, составляет специфику теологий родительного падежа. Эта критическая работа оставила след в протестантской теологии. Что же касается позитивной программы, то здесь представители теологии родительного падежа не нашли общего языка. Расхождения оказались столь велики, что «теологии» не смогли конституироваться в академическое богословское образование и из теологий родительного падежа сложиться в единую теологию родительного падежа. Отсутствие этой перспективы было зафиксировано появлением «теологии смерти теологии» (Т. Альтицер, К. Рашке): «смерть бога» означает также и конец иллюзии о возможности установить соотнесенность теологического языка с описываемой им общезначимой реальностью, а с исчезновением предмета теологии исчезает и сама теология.

Лит.: *Робинсон Д.* Честно перед богом. М., 1992; *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995; *Vahanian G.* The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era. N. Y., 1961; *Buren P. van.* The Secular Meaning of the Gospel. L., 1963; *Altizer Th.* The Gospel of Christian Atheism. Phil., 1966; *Altizer Th., Hamilton W.* Radical Theologie and the Death of God. L., 1968; *Sölle D.* Atheistisch an Gott glauben. Freiburg im Br., 1968; *Bastian H.-D.* Theologie der Frage. Münch., 1969; *Shaul R.* Revolution in theologischer Perspektive.— *Rendtorf T., Todt E.* Theologie der Revolution. Analysen und Materialien. Fr./M., 1969; *Klaus A. M., Pannenberg W.* Erwägungen zu einer Theologie der Natur. Gütersloh, 1970; *Fluckiger F.* Theologie der Geschichte. Wuppertal, 1970; *Buri F.* Zur Theologie der Verantwortung. Bern—Stuttg., 1971; *Bassarak G.* Theologie des Genetivs? Wider falsche Wege des Dienstes am Wort. B., 1975; *Cox H.* Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology. N. Y., 1984.

В. И. Гараджа

ТЕОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ — в широком смысле слова соотносится со всем спектром позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли; базисным принципом философской теологии в узком, строгом, смысле является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами. В контексте европейской культуры это означает прежде всего, что учение о Боге должно создаваться в отвлечении или даже просто безотносительно факта и содержания божественного Откровения, данного в библейском тексте. Безотносительность предполагает в первую очередь начальные условия философско-теологического рассуждения, а также способы развертывания этого рассуждения. Исходным моментом философского рассуждения должны становиться сугубо «естественные» данности человеческого существования и опыта. А само рассуждение, определяющее философско-теологическое построение, должно соответствовать критериям и стандартам развертывания философской аргументации, обоснования и систематизации. Философская теология этого вида опирается на утверждение о том, что такое ***богопознание*** является единственно возможным для человека, если ему не дано или если бы не было дано божественное Откровение, т. е. если Бог не дал или не дал бы человеку знание о Самом Себе непосредственным образом.

Философская теология в широком смысле слова по существу совпадает с некоторыми другими видами философской деятельности, такими, как религиозная философия, ***философия религии***, христианская философия — они в той или иной форме и степени реализуют интенцию философского богопознания (это объясняет синонимичное использование указанных дисциплинных обозначений). «Религиозная философия» означает философскую рефлексию, осуществляемую с религиозной точки зрения. Эта рефлексия может иметь любую объектно-тематическую направленность, т. е. объектом постижения и осмысления в соответствующем плане может становиться любой сегмент природно-космической, антропологической и божественной реальности. Философская теология может восприниматься как одна из важнейших форм философии религии — наряду с философским религиеведением, объектом осмысления которого является гл. о. религиозное отношение человека, т. е. отношение к божественной реальности, к Богу.

В историческом плане принципиальная возможность автономного философского богопознания, соответственно философской теологии в строгом смысле, была дана вследствие автономизации философии по отношению к античной религии, а также вследствие того, что античная философия просто предшествовала во времени христианству. В эту же эпоху можно говорить о появлении — и терминологически, и по содержанию — философской теологии. Она предстает как философское размышление о последней и высшей реальности, определяющей всякую другую реальность. Принципиальная возможность, а также некоторые способы реализации этой возможности античной философии в христианскую эпоху были сохранены и продолжены в ***«естественной теологии»***. «Христианская философия» может пониматься как религиозная философия, реализуемая в специфически христианской перспективе. Христианская философия тесно примыкает или в значительной своей части совпадает с теологией христианских конфессий. В истории европейской мысли сама идея автономного философского богопознания всегда ассоциировалась в первую очередь с традицией естественной теологии. Условия появления этой традиции, процесс ее оформления и развития — вот что наиболее часто понимается под автономным философским богопознанием. Всякая иная философская теология в строгом смысле является и в историческом и в логическом отношении продолжением естественной теологии. Естественная теология, методологически представляющая мир не как творение, но как «чистый мир», «чистую природу», выступает уже как «предварительная форма» иной, философской теологии. Они по существу тождественны в своих исходных посылках и средствах осуществления. Остается только различие по результирующему построению. Соответственно философскую теологию следует понимать как завершение базисной тенденции естественной теологии к обособлению от теологии откровения.

Как теоретическая программа философская теология в строгом смысле означает, что путь философского богопознания начинается с миропознания и продвигается к богопознанию, поскольку мир постигается не как последняя и абсолютная действительность, а как «образ» таковой. Бог философски постижим не непосредственно в Себе Самом, а только посредством отдаленного подобия в зеркале мира. Философское познание действительности — это по существу «путь от миропознания к богопознанию». Лишь такой способ познания Бога возможен для человека. Философское богопознание возможно потому, что Бог пребывает в мире как его сокровенная основа. Если бы это было не так, то Бога нельзя было бы постичь в мире и исходя из мира. В данном контексте «мир» следует понимать во всем богатстве содержаний и смыслов, выявленных историческим опытом существования человече-

ства, включая полноту теоретического, научного и философского знания. Особое значение в философском богопознании должен получить специфический опыт бытия-в-мире человека, что означает необходимость для философского богопознания опереться на теоретическое знание о человеке, прежде всего философско-антропологическое знание.

Философская теология решает три основные взаимосвязанные задачи. Она призвана, во-первых, философски-аргументативно указать на существование Бога; во-вторых, определить по возможности природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком. Философское обоснование существования Бога заключается в разработке философской аргументации в пользу наличного, «реального», бытия Бога. Во всех случаях средством обоснования выступает философское рассуждение, опирающееся на те или иные природно-космические, социально-исторические и индивидуально-жизненные явления, данные в человеческом опыте. Т. о., из трех главных источников верования в существование Бога — разума, опыта и откровения — философско-теологические попытки обосновать существование Бога базируются на опыте и разуме. Доказательство представляет собой метод познания, осуществляющегося рационально, т. е. в контролируемых понятийных высказываниях. Предполагается, что в качестве посылок могут выступать те или иные данности «естественного опыта существования» в широком смысле, т. е. такие данности опыта человека, на которые достаточно указать, чтобы признать их очевидность или истинность. «Данности опыта» могут включать и данные науки, поскольку они также получены «естественным» разумом, опирающимся на «естественный» опыт. Рассуждение, имеющее в качестве посылок подобные очевидные истинные данности, должно развертываться в соответствии с принятыми правилами теоретического рассуждения, в первую очередь в соответствии с логическими правилами. Если такие условия соблюдены, то мы получаем заключение, содержание которого призвано свидетельствовать о бытии Бога.

Под традиционными доказательствами бытия Бога понимаются в первую очередь «онтологическое доказательство», «космологическое доказательство», «телеологическое доказательство». Все это кодифицированные обозначения для определенных устоявшихся типов аргументов, которые получили более или менее тщательную разработку и признание. В 20 в. были предложены варианты философского подтверждения существования Бога с помощью трансцендентальной философии (трансцендентальный томизм, Р. Шеффлер), а также посредством философской феноменологии (ранний М. Шелер, Ф. Хаммер). Трансцендентал-философские и феноменологические указания на существование Бога нередко выступали в сочетании, особенно в рамках концепций, которые следует отнести к философско-религиозной антропологии (*Х.-Э. Хенгстенберг*, Э. Корст, *К. Ранер* и др.).

Философская теология обладает определенным единством и в содержательном отношении. Такое единство проистекает из того обстоятельства, что большинство автономных философско-теологических учений также концептуализируют философский *теизм*. В основе философского теизма лежат две основные посылки, присущие европейской культуре. Первая заключается в отождествлении религии с теизмом, а вторая связана с представлениями о познавательном достоинстве и нормативных возможностях философии. Являясь производным от посылок европейской культуры, философский теизм наличествует в этой культуре фактически с самого начала истории христианской эпохи. Философский теизм в своем смысловом ядре означает признание существования Бога как абсолютной, трансцендентной по отношению к миру духовно-личностной действительности, представляющей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действенное присутствие в мире. «Теизм» соответственно предстает как сердцевина философско-теологической типологии отношений между Богом и миром, поскольку через соотнесение с теизмом тематизируются *пантеизм*, панентизм, *деизм*. В философской теологии могут предприниматься попытки представить божественную реальность отличным от классического философско-теистическим образом, или так, что ее характер будет вообще являть весьма незначительное сходство с философско-теистическим понятием Бога. Из подобных концепций, созданных в 20 в., наиболее интересными представляются концепция позднего М. Шелера и концепция В. Вайшеделя.

Ю. А. Кимелев

ТЕОН (Θέων) из Смирны (1-я пол. 2 в.) — греческий философ-платоник, автор «Изложения математических сведений, необходимых для изучения Платона» (лат. сокр. Expositio) — составленной в духе *среднего платонизма* популярной сводки разного рода математических фактов (из области арифметики, гармоники и астрономии). Текст Теона является компиляцией в основном работ двух авторов — перипатетика *Адраста Афродисийского* и платоника *Трасилла*; кроме того, в тексте упоминается некий *Деркиллид*, чьим текстом Теон также, возможно, пользовался. В целом он предлагает читателю сведения, обычные для школьных текстов такого рода (ср. *Никомах из Герасы*), но некоторые его интерпретации выдают интерес автора к религиозно-мистической литературе. Так, традиционное платоническое определение философии как «уподобления богу» и пять обсуждаемых в диалоге «Государство» математических наук, необходимых для философского образования, он интерпретирует как пятиступенчатый процесс инициации от «очищения» до «радостного соединения с богами» (Expos. 14,18 — 16,2). Имеются свидетельства о том, что у Теона был комментарий на «Государство» и трактат, в котором он обсуждал порядок чтения платоновских диалогов, исходя из их деления на тетралогии согласно Трасиллу.

Соч.: Theonis Smirnaei Philosophi Platonici Expositio Rerum Mathematicarum ad Legendum Platonem Utilium, ed. E. Hiller. Lpz., 1878.

Лит.: *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 2 ed., 1996, p. 397—399.

М. А. Солопова

ТЕОРЕМА ДЕДУКЦИИ — см. *Дедукции теорема*.

ТЕОРИЯ — в широком смысле комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления; в более узком и специальном смысле — высшая, самая развитая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных связях определенной области действительности — объекта данной теории. По своему строению теория представляет внутренне дифференцированную, но целостную систему знания, которую характеризуют логическая зависимость одних элементов от других, выводимость содержания теории из некоторой совокупности утверждений и понятий — исходного базиса теории. В процессе применения теории сформированное в ней знание опосредуется различными промежуточными звеньями, конкретизирующими факторами, что пред-

полагает живое, творческое мышление, руководствующееся теорией как программой, но мобилизирующее также все возможные способы ориентации в конкретной ситуации. Действенное применение теории требует опоры на непосредственное восприятие исследуемого объекта, использования практического опыта, включения эмоциональных и эстетических моментов сознания, активизации способностей творческого воображения. Сама теория как форма особого освоения мира функционирует в тесном взаимодействии с другими, нетеоретическими формами сознания. Крупные научные теории всегда так или иначе связаны с определенными философско-мировоззренческими установками, их разработка стимулируется этими установками и в свою очередь способствует упрочению их авторитета и влияния в системе культуры. Важным опосредствующим звеном между философско-мировоззренческими установками и собственно научными теориями являются ***научные картины мира.***

Теория выступает как наиболее сложная и развитая форма научного знания; другие его формы — законы науки, классификации, типологии, первичные объяснительные схемы и т. д. — генетически могут предшествовать собственно теории, составляя базу ее формирования; в то же время они нередко сосуществуют с теорией, взаимодействуя с ней в системе науки, и даже входят в теорию в качестве ее элементов (теоретические законы, типологии, основанные на теории).

Указанный смысл термина «теория» как формы организации научного знания сложился достаточно поздно в философии и методологии науки. Первоначальное же значение греческого слова «теория» — это экстатическое, мистическое созерцание, что достаточно прозрачно свидетельствует о генетических связях формировавшегося в античной культуре концептуально-теоретического знания с дотеоретическими архаическими формами сознания. Уже пифагорейцы выдвинули идею об очищении души через чистое познание посредством созерцания. Это чистое созерцательное познание, ставшее идеалом для античной философии, вначале было весьма далеко от рационалистического стиля интеллектуальной «интуиции» Нового времени. Это страстная, эмоционально напряженная работа души, проникнутая религиозно-экстатическим пафосом, являлась для мыслителей типа Пифагора не знанием ради знания, а прежде всего способом духовного совершенствования. Возрастание в процессе эволюции античной философии собственно познавательных мотивов, развитие культуры понятийного анализа и дискурса не приводило в античной культуре к логизации и рационализации теоретического сознания в стиле, характерном для Нового времени и последующего развития научного мышления. Античная «теория» все время сохраняет свой исходный смысл мысленно-интуитивного «всматривания» в космос, восприятия идеальных сущностей «духовными очами». По мнению А. Ф. Лосева, у Платона «...термин «теория» представляет собой такое состояние сознания, которое имеет своим предметом организованную, оформленную действительность и которое аналитически-синтетически конструирует эту действительность на основе непосредственного видения или созерцания. Другими словами, в этом термине мы находим типичное для Платона и для всей Античности взаимное слияние непосредственно данной и сознательно-сконструированной предметности...» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 462). Вместе с тем в реальной практике формирующейся в Античности теоретической науки, в частности «Началах» Евклида, была разработана та форма организации и систематизации научного знания, которая стала на много веков образцом, «парадигмой» (дедуктивно-аксиоматического построения теории в современном значении этого термина).

Научное знание в принципе теоретично с самого начала, т. к. всегда связано с размышлением о содержании используемых в науке понятий и о той исследовательской деятельности, которая приводит к формированию этих понятий. При этом, однако, формы и глубина теоретического мышления могут сильно варьировать, что находит свое историческое выражение в развитии структуры теоретического знания, в формировании различных способов его внутренней организации. Если теоретическое мышление вообще, размышление над смыслом используемых понятий необходимо сопутствует всякой науке, то теория в собственном, более строгом смысле, соответствующем ее пониманию в современной методологии науки, появляется на достаточно высоких этапах развития науки.

Переход от эмпирической стадии науки, которая ограничивается классификацией и обобщением опытных данных, к ее теоретической стадии, когда появляются и развиваются теории в собственном смысле, осуществляется через ряд промежуточных форм теоретизации, в рамках которых формируются первичные теоретически различные конструкции (напр., типологии, объяснительные схемы). Будучи источником возникновения теории, сами эти конструкции, однако, еще не образуют теорию: ее возникновение связано с возможностью построения многоуровневых конструкций, которые развиваются, конкретизируются, внутренне дифференцируются в процессе деятельности теоретического мышления, отправляющегося от некоторой совокупности исходных принципов. В этом смысле зрелая теория представляет не просто сумму связанных между собой знаний, но и содержит определенный механизм построения знания, внутреннего развертывания теоретического содержания, воплощает некоторую программу исследования; все это и создает целостность теории как единой системы знания. Именно подобная возможность развития аппарата научных абстракций в рамках и на основе теории делает последнюю мощным средством решения фундаментальных задач познания действительности.

В современной методологии науки принято выделять следующие основные компоненты теории: 1) исходный эмпирический базис, который включает множество зафиксированных в данной области знания фактов, достигнутых в ходе наблюдений и экспериментов и требующих теоретического объяснения; 2) исходную теоретическую основу — множество первичных допущений, постулатов, аксиом, общих законов теории, в совокупности описывающих идеализированный объект теории; 3) логику теории — множество допустимых в рамках теории правил логического вывода и доказательства; 4) совокупность выведенных в теории утверждений с их доказательствами, составляющую основной массив теоретического знания. Четкая фиксация правил логического вывода и доказательства осуществляется при этом далеко не во всех теориях, а только в теориях, соответствующих идеалу их дедуктивного построения. Это идеал реализуется в лучшем случае только в некоторых разделах математики и в математической логике. Абсолютизация этого идеала, свойственная т. н. стандартной концепции науки, отстаивавшейся сторонниками логического позитивизма, не соответствует реальной практике науки. Зато с методологической точки зрения центральную роль в формировании теории играет лежащий в ее основе идеализированный объект — теоретическая модель существенных свя-

зей реальности, представленных с помощью определенных гипотетических допущений и идеализаций. Построение идеализированного объекта теории — необходимый этап создания любой теории, осуществляемый в специфических для разных областей знания формах. Напр., идеализированным объектом теории в классической механике является система материальных точек, в молекулярно-кинетической теории — множество замкнутых в определенном объеме хаотически соударяющихся молекул, представляемых в виде абсолютно упругих материальных точек, и т. д.

Идеализированный объект теории может выступать в разных формах, предполагать или не предполагать математического описания, содержать или не содержать того или иного момента наглядности, но при всех условиях он должен выступать как конструктивное средство развертывания всей системы теории. Т. о., идеализированный объект выступает не только как теоретическая схематизированная модель реальности, он вместе с тем неявно содержит в себе определенную программу исследования, которая и реализуется в построении теории. Соотношения элементов идеализированного объекта — как исходные, так и выводные — представляют собой теоретические законы, которые в отличие от эмпирических законов формулируются не непосредственно на основе изучения опытных данных, а путем определенных мыслительных действий с идеализированным объектом. Из этого вытекает, в частности, что законы, формулируемые в рамках теории и относящиеся по существу не к эмпирически данной реальности, а к реальности, как она представлена идеализированным объектом, должны быть соответствующим образом конкретизированы при их применении к изучению реальной действительности.

Многообразию форм идеализации (и соответственно типов идеализированных объектов) соответствует и многообразие видов теории. В теории описательного типа, решающей гл. о. задачи описания и упорядочения обычно весьма обширного эмпирического материала, построение идеализированного объекта фактически сводится к вычленению исходной схемы понятий. В современных математизированных теориях идеализированный объект выступает обычно в виде математической модели или совокупности таких моделей. В дедуктивных теоретических системах построение идеализированного объекта по существу совпадает с построением исходного теоретического базиса.

Процесс развертывания содержания теории предполагает максимальное выявление возможностей, заложенных в исходных посылках теории, в структуре ее идеализированного объекта. В частности, в теориях, использующих математический формализм, развертывание содержания предполагает формальные операции со знаками математизированного языка, выражающего те или иные параметры объекта. В теориях, в которых математический формализм не применяется или недостаточно развит, на первый план выдвигаются рассуждения, опирающиеся на анализ содержания исходных посылок теории, на мысленный эксперимент с идеализированными объектами. Наряду с этим развертывание теории предполагает построение новых уровней и слоев содержания теории на основе конкретизации теоретического знания о реальном предмете. Это связано с включением в состав теории новых допущений, с построением более содержательных идеализированных объектов. В итоге конкретизация исходной теории приводит ее к развитию в систему взаимосвязанных теорий, объединяемых лежащим в их основании идеализированным объектом.

Этот процесс постоянно стимулируется необходимостью охвата в рамках и на основе исходных положений теории многообразия эмпирического материала, относящегося к предмету теории, развитие теории не есть поэтому только имманентное логическое движение теоретической мысли — это вместе с тем и активная переработка эмпирической информации в собственное содержание теорий, конкретизация и обогащение ее понятийного аппарата (см. ***Восхождение от абстрактного к конкретному***). Именно это развитие содержания теории ставит определенные пределы возможной логической формализации процессов ее построения. При всей плодотворности формализации и аксиоматизации теоретического знания нельзя не учитывать, что реальный процесс конструктивного развития теории, ориентируемый задачами охвата нового эмпирического материала, не укладывается в рамки формально-дедуктивного представления о развертывании теорий. Современные представления, в частности о гипотетико-дедуктивной теории (см. также ***Гипотетико-дедуктивная модель***), поэтому не только выходят за рамки дедукции теорем из исходных гипотетических утверждений теории, подтверждаемых или опровергаемых в результате последующей эмпирической проверки, но и предполагают обращение к процессам изменения и развития исходных теоретических гипотетически принимаемых утверждений, что стимулировало разработку методологической проблематики критериев приемлемости подобных изменений (напр., критерии прогрессивного и регрессивного сдвига проблем в методологии исследовательских программ И. Лакатоса). Соответственно при таком подходе теория уже не рассматривается как «закрытая» неподвижная система. «Единицей» методологического анализа становится последовательность («серия») теорий по мере их изменения, единство которых определяется лежащим в их основе «твердым ядром» исследовательской программы, принятие которого в общем соответствует понятию исходного идеализированного объекта в классическом «статуарном» подходе к теории.

Теория может развиваться в относительной независимости от эмпирического исследования — посредством знаково-символических операций по правилам математических или логических формализмов, посредством введения различных гипотетических допущений или теоретических моделей (особенно математических гипотез и математических моделей), а также путем мысленного эксперимента с идеализированными объектами. Подобная относительная самостоятельность теоретического исследования образует важное преимущество мышления на уровне теории, ибо дает ему богатые эвристические возможности. Но реальное функционирование и развитие теории в науке осуществляется в органическом единстве с эмпирическим исследованием. Теория выступает как реальное знание о мире только тогда, когда она получает эмпирическую интерпретацию. Современная методология науки отвергает примитивные представления об оправдании теории в духе верификационизма или, напротив, однозначного ее опровержения в духе фальсификационизма (см. ***Фальсификация***). Однако она не отбрасывает идею оценки теории по ее объяснительно-предсказательным возможностям по отношению к эмпирии. Как подтверждение теории отдельными эмпирическими примерами не может служить безоговорочным свидетельством в ее пользу, так и противоречие теории отдельным фактам не есть достаточное основание для отказа от нее. Но подобное противоречие служит мощным стимулом совершенствования теории вплоть до пересмотра и уточнения ее ис-

ходных принципов. Решение же об окончательном отказе от теории обычно связано с общей дискредитацией фактически лежащей в ее основе программы исследования и появлением новой программы, выявляющей более широкие объяснительно-предсказательные возможности по отношению к сфере реальности, изучаемой данной теорией.

Лит.: *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *Мамчур Е. А.* Проблема выбора теории. М., 1975; *Нугаев Р. М.* Реконструкция процесса смены фундаментальных научных теорий. Казань, 1989; *Швырев В. С.* Теоретическое и логическое в научном познании. М., 1978; *Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000.

В. С. Швырев

ТЕОРИЯ В ЛОГИКЕ представляет собой логически связную систему предложений. В качестве логической связи используются процедуры дедукции, формализующие отношение выводимости. В зависимости от степени проясненности (выявленности) дедуктивных связей различают несколько типов теорий.

К первому типу относятся содержательные теории. В их составе дедукция используется лишь для связи отдельных положений. При этом исходные утверждения в рассуждениях представляют собой некоторые допущения, называемые посылками. Посылки не обязаны быть (и не всегда бывают) истинными, а потому любое предложение, которое дедуцируется с их использованием, считается условно истинным: заключение истинно при условии, что посылки являются истинными. Примером содержательной теории является школьная арифметика.

Другой тип — это т. н. формализованные теории. К их числу относятся теории, содержание которых взаимосвязано и дедуктивно выводится из некоторых первоначально принятых исходных утверждений, называемых ***аксиомами***. Т. к. аксиомы рассматриваются как истинные высказывания о некоторой предметной области, все другие положения, дедуцируемые из них, тоже считаются истинными относительно этой области. Примерами таких теорий являются: небесная механика Ньютона, специальная и общая теории относительности Эйнштейна, квантовая механика, геометрия Евклида и многие другие.

Формализованные теории — это уже хорошо организованные теории. Однако их недостатком является то обстоятельство, что в них специально не выделяются средства дедукции, а потому многие дедуктивные шаги осуществляются на интуитивном уровне, что приводит, во-первых, к пропуску значительного числа шагов в рассуждениях, а во-вторых, к недостаточно четкой фиксации всех аксиом, необходимых для получения других положений. Именно такая ситуация имела место, напр., с геометрией, построенной Евклидом. С этой точки зрения более совершенны формальные теории, в которых оформляются (структурируются) не только само знание, но и средства его получения. К таким теориям относятся очень многие математические теории — ***множеств теория***, формальная арифметика и другие. Среди формальных особо можно выделить те теории, содержание которых фиксируется на специально созданном символическом языке, а все допустимые преобразования (в т. ч. и рассуждения) строятся как преобразования одних последовательностей символов в другие их последовательности. Такого рода теории называются исчислениями.

Только относительно формальных теорий можно решать метатеоретические проблемы: устанавливать их непротиворечивость, полноту, выявлять вопрос о разрешимости, обосновывать наличие различных отношений между ними и т. д. Поэтому в науке формулируется формальное понятие теории, с которым удобно теоретически и практически работать. При этом предварительно фиксируется язык, на котором формулируется теория, и определяется понятие выводимости. В качестве языка L теории T берется обычно та или иная разновидность языка ***логики предикатов***, содержащего словарь логических и нелогических терминов. В словарь логических терминов входят знаки логических констант, словарь нелогических терминов состоит из списка индивидных, предикатных и функциональных констант (если таковые имеются). Понятие выводимости в этом случае определяется средствами исчисления предикатов. Итак, пусть T будет некоторым множеством предложений, сформулированных на языке L, пусть A будет предложением языка L, тогда:

$$\text{теория (T)} \equiv_{Df} \forall A\,(T \vdash A \Leftrightarrow A \in T),$$

т. е. множество предложений T считается теорией при условии, что каждое предложение входит в него тогда и только тогда, когда оно выводимо из данной совокупности. Более кратко это выражается следующей словесной формулой: «теория — это множество предложений, замкнутое относительно отношения выводимости». Данное формальное понятие, хотя и является весьма абстрактным и общим, позволяет успешно решать целый комплекс проблем, возникающих при метатеоретическом исследовании теорий.

Если во множестве предложений T существует рекурсивное подмножество Δ, т. е. Δ может быть задано некоторой порождающей процедурой (алгоритмом), таким что

$$\forall A\,(\Delta \vdash A \Leftrightarrow A \in T),$$

то говорят, что теория T аксиоматизируема. В качестве аксиом в этом случае выступают предложения, входящие в множество Δ. Если множество Δ конечно, то говорят, что теория T конечно аксиоматизируема.

Если список нелогических терминов не содержит конкретных имен, предметных функторов и предикаторов естественного языка, то мы имеем дело с чистой логической теорией, напр. стандартным исчислением предикатов 1-го порядка. Если же список нелогических терминов содержит какие-либо из указанных выражений естественного языка, то мы имеем дело с прикладной логической теорией. Если, кроме того, в составе теории присутствуют аксиомы, задающие смыслы этих выражений, то речь идет о нелогических теориях.

Среди теорий различают теории двух типов — дедуктивные и эмпирические. К дедуктивным относятся логические и математические теории. Эмпирические теории — это теории разнообразных эмпирических наук: физики, химии, биологии, геологии, истории, социологии, психологии и т. д. Логические и математические теории выполняют в научном познании инструментальную роль, т. е. входят в состав других теорий в качестве средств, позволяющих осуществлять индуктивные и дедуктивные процедуры вывода. Логические теории входят в состав любой другой теории — будет ли она дедуктивной или эмпирической, а потому каждая из последних может рассматриваться как прикладная логика. Математические теории входят в состав математизированных эмпирических теорий, а потому любая математизированная эмпирическая теория может трактоваться как прикладная математика.

С каждой непротиворечивой теорией T соотносится объект (возможная реализация) вида:

$$<U, P_1, P_2, ..., P_n, ..., F_1, F_2, ..., F_k, ...>,$$

где U — множество объектов, а P_1, P_2, ..., P_n, ..., F_1, F_2, ..., F_k, ... — их свойства, отношения и функциональные зависимости, заданные на U. Для логических и математических теорий U — это множество абстрактных и идеальных объектов типа чисел или геометрических фигур; для эмпирических теорий U — это множество реальных предметов. На этот объект осуществляется интерпретация теории. Если каждое предложение из T при интерпретации принимает значение «истина», то возможная реализация называется моделью T.

Любая теория выполняет различные познавательные функции — систематизации, объяснения, предсказания и постсказания. Под систематизацией в общем случае имеют в виду установление некоторых логических зависимостей (взаимосвязей) между фактами, т. е. введение некоторой структуры в множество фактов, описываемых в теории. Мир в этом случае предстает перед нами не как некоторая беспорядочная груда фактов, а как некоторое структурированное многообразие. Различают два способа систематизации: дедуктивную и индуктивную. Пусть T будет чистой эмпирической теорией, сформулированной в языке L, пусть далее h и e будут нетавтологичными фактуальными предложениями теории, тогда:

T осуществляет дедуктивную систематизацию $\equiv_{Df} \exists h, e$ такие, что:

1) неверно, что $e \vdash h$,

2) $T \cup \{e\} \vdash h$.

В случае, когда T — конечно аксиоматизированная теория, условие 2 можно заменить условием 2': $T \,\&\, e \vdash h$.

При тех же условиях понятие индуктивной систематизации определяется следующим образом:

T осуществляет индуктивную систематизацию $\equiv_{Df} \exists h, e$ такие, что:

1) неверно, что $e \mid\sim h$,

2) неверно, что $T \cup \{e\} \vdash h$,

3) $T \cup \{e\} \mid\sim h$,

где «$\mid\sim$» — знак отношения индуктивного следования, которое обычно трактуется либо в смысле понятия позитивной релевантности, либо высокой вероятности.

Чрезвычайно важными функциями теоретического знания являются функции объяснения, предсказания и постсказания. Общая схема рассуждений во всех этих случаях одна и та же, а именно: теория объясняет некоторый факт природы (предсказывает его или постсказывает), если и только если соответствующее фактуальное предложение может быть подведено под законы науки, т. е. может быть дедуцировано из утверждений теории. Иначе говоря,

T объясняет (предсказывает, постсказывает) $h \equiv_{Df} T \vdash h$,

где T — прикладная эмпирическая теория. Различие между указанными тремя функциями состоит лишь в том, что при объяснении h — это эмпирически данный нам факт, в случае предсказания h — факт, который еще только следует установить, а в постсказании h — это факт, который имел место в прошлом.

В. А. Бочаров

«ТЕОРИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ» (Theorie des kommunikativen Handels, Bd 1—2. Fr./M., 1981) — сочинение ***Ю. Хабермаса***. Задумано как основание широкомасштабной теории общества; одновременно является своего рода современным критическим вариантом «социологии разума и рационализации».

Том 1 носит название «Рациональность действия и общественная рационализация» и распадается на четыре части — обширное Введение («Подходы к проблематике рациональности»), разделы «Теория рациональности Макса Вебера», «Социальное действие, целевая деятельность и коммуникация», «От Лукача к Адорно: рационализация как овеществление».

Хабермаса интересуют прежде всего проблемы возможного «воплощения» разума (или, напротив, антиразума) в деятельности людей, их связях, взаимодействиях и объективных жизненных формах. «Основная философская тема — это разум. С самых первых шагов философия предпринимает усилия понять мир в целом, объяснить единство в многообразии явлений с помощью принципов, которые должны быть найдены в разуме... Когда я так говорю, то пользуюсь языком философии Нового времени. Но философская традиция, поскольку она внушает мысль о возможности философской картины мира, поставлена под сомнение. Философия сегодня больше не может относить себя к целостности мира, природы, истории, общества в смысле некоего тотализирующего знания. Теоретические суррогаты картины мира развенчиваются не только фактическим прогрессом эмпирических наук, но еще более рефлексивным сознанием, сопровождающим этот прогресс...» (Bd I, S. 15). Свою задачу Хабермас видит в том, чтобы проложить путь «новой констелляции» науки и философии и противостоять наступлению на разум и науку.

Мир действия, общий для людей, Хабермас, следуя феноменологической традиции, называет «жизненным миром» (Lebenswelt); это мир, осваиваемый «интерсубъективно», т. е. во взаимодействии людей. Хабермас рассматривает становление тех образов и картин мира, которые вычленяются из мифологического подхода к миру, как первое рациональное миропонимание; исследуются его альтернативы (открытость—замкнутость; односторонность—многосторонность; эгоцентризм—мироцентризм познания и т. д.). Опираясь на богатейшую литературу (К. Леви-Брюль, Э. Кассирер, Е. Эванс-Причард, К. Леви-Строс, Б. Малиновский и др.), Хабермас показывает формирование понятий «внешнего мира» и «внутреннего мира».

На основе анализа самого разнообразного материала — концепции «третьего мира» К. Поппера и его последователей (особенно И. Явви), социологических теорий интеракции, принятия решения, т. н. «социологии коммуникации», «аналитической теории действия» (А. Данто) и др. подробно исследуются в их коммуникативном значении различные элементы действия — движения тела, речь и т. д. При изучении действия с точки зрения отношения действующего человека (Aktor) к миру имеются в виду три аспекта: действие телеологическое (стратегическое), норморегулирующее и драматургическое. Ни один из аспектов и элементов действия сам по себе не дает определения человеческого действия — его основополагающее отличие Хабермас видит в установлении отношения человека к (объективному) миру и одновременно в установлении различий между самим действием и миром (объективным миром природы, социальным и субъективным миром).

В центре 1-го тома — исследование теории рационализации ***М. Вебера***. Хабермас анализирует «модернизацию общества» как дифференциацию капиталистического хозяйства и государства эпохи модерн, «культурную рационализацию» — как развитие современной науки и техники, автономного искусства, этики принципов и норм, укорененной в религии. Разбирается «практическая рациональность» (постановка целей, применение средств, ценностная ориентация), исследуется рациональность действия на трех уровнях — инструменталь-

ной рациональности, рациональности выбора и нормативной рациональности. Для пояснения языковых аспектов коммуникативного действия Хабермас использует логико-семантическую литературу (проблематика значения и смысла в трудах Витгенштейна, Строссона, Остина и др.).

2-й том носит название «Критика функционального разума». Он содержит разделы: «Изменение парадигмы у Мида и Дюркгейма: от целевой деятельности к коммуникативному действию», «Система и жизненный мир», «Талькот Парсонс: проблема конструкции общественной теории», «От Парсонса через Вебера к Марксу». Хабермас критически анализирует теорию символического поведения Дж. Мида, выделенные им аспекты действия (реакция на символы, применение символов, их интерпретация, установки, правила действия, включая действие—взаимодействие — интеракция). По сравнению с Мидом Хабермас усматривает преимущество ***Э. Дюркгейма*** в том, что тот анализирует не только феномены коллективного сознания и индивидуального действия, но и привлекает к рассмотрению социальное в его развитии и дифференциации (концепция разделения труда и форм солидарности).

Используя материал феноменологической философии и социологии (Гуссерль, Ландгребе, Шюц, Гурвич, Бергер, Лукман, Луман и др.), Хабермас раскрывает структуры «жизненного мира» в их соотнесенности с коммуникативным действием и показывает историческое становление противоположности систем и «жизненного мира».

Хабермас детально разбирает концепцию ***Т. Парсонса*** в силу того, что в ней делается попытка соединить системный анализ общества с социологической теорией деятельности. Ориентации, которые направляют деятельность, изучаются Хабермасом с точки зрения их культурных детерминант, что приводит к анализу взаимодействия когнитивных, оценивающих, моральных, ценностных стандартов и ориентиров и т. д.

Смысл раздела «От Парсонса через Вебера к Марксу» Хабермас определяет следующим образом: «Я хотел бы снова осмыслить веберовские размышления о парадоксальности общественной рационализации — теперь в свете гипотезы, которую я сначала развил под заголовком «наполнение жизненного мира опосредованиями», а после критического разбора теории общества Парсонса могу представить в более заостренной форме. Это второе освоение Вебера, исходя из духа западного марксизма, по крайней мере вдохновлено (развитым между тем на материале Дюркгейма и Мида) понятием коммуникативного разума и постольку является критическим и по отношению к самому марксизму. Как раз ограничение классового конфликта социальным государством приводит в действие в индустриально развитых обществах Запада динамику овеществления коммуникативно структурированных сфер действия, которые, как и прежде, обусловлены капиталистически, но в возрастающей степени действуют уже не в специфическом классовом смысле. Критическое преобразование основополагающих марксистских тезисов открывает возможность взглянуть на сегодня раскрывшиеся апории общественного модернизирования» (Bd 2, S. 448).

Н. В. Мотрошилова

ТЕОРИЯ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ (Theory of Moral Sentiments, 1759; рус. пер. 1997) — первое крупное произведение ***А. Смита***. В этом сочинении Смит продолжает изучение природы человеческого духа с позиции теории внутренних чувств Хатчесона и Юма, которых считал своими учителями. Книга выдержала при жизни Смита 6 изданий.

Главная проблема этики — объяснение морального одобрения и неодобрения — формулируется Смитом как решение двух задач: 1) как понималась и как следует понимать добродетель, 2) какие способности души побуждают нас предпочитать достойное поведение. В своей теории нравственных чувств Смит выдвигает понятие симпатии как главное. Важную роль играет также понятие беспристрастного свидетеля (наблюдателя). Не будучи чувством, а скорее резонансом чувств, именно симпатия лежит в основе морального поведения, ибо на ее основе составляются ценностные суждения о характерах и действиях других людей. По Смиту, эгоизм, присущий человеку, восполняется чувством участия к другим. Это чувство основано на воображении о том, что чувствуют другие, на подстановке себя на их место. Сопереживание включает человека в общественные связи. Так от рассмотрения внутреннего мира человека Смит переходит к изучению человека в его отношениях к другим людям. Вне всякого общения с людьми у человека не было бы никакого понятия о приличии и неприличии своих поступков и чувствований, о достоинствах и недостатках своей мысли, а также о красоте или безобразии своего лица. 6-е издание работы Смит дополнил критическим обзором предшествующих и современных этических доктрин.

М. А. Абрамов

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ (гносеология, эпистемология) — раздел философии, в котором анализируется природа и возможности знания, его границы и условия достоверности.

Ни одна философская система, поскольку она претендует на нахождение предельных оснований знания и деятельности, не может обойтись без исследования этих вопросов. Однако проблематика теории познания может содержаться в философской концепции и в имплицитном виде, напр. через формулирование онтологии, которая неявно определяет возможности и характер знания. Знание как проблема специально исследуется уже в античной философии (софисты, Платон, Аристотель), хотя и в подчинении онтологической тематике. Теория познания оказывается в центре всей проблематики западной философии в 17 в.: решение теоретико-познавательных вопросов становится необходимым условием исследования всех остальных философских проблем. Складывается классический тип теории познания. Правда, сам термин «теория познания» появляется довольно поздно — только в 1832; до этого проблематика изучалась под другими названиями: анализ ума, исследование познания, критика разума и др. (обычно термин «эпистемология» употребляется как синонимичный термину «теория познания»; однако некоторые философы, напр. К. Поппер, относят к эпистемологии только изучение научного познания). Теория познания продолжала занимать центральное место в западной философии вплоть до сер. 20 в., когда появляется необходимость в переосмыслении самих способов постановки ее проблем и способов решения, выявляются новые связи теории познания и других областей философии, а также науки и культуры в целом. Возникает неклассическая теория познания. Вместе с тем в это время появляются философские концепции, которые либо пытаются отодвинуть теоретико-познавательную проблематику на периферию философии, либо даже отказаться от всей проблематики теория познания, «преодолеть» ее.

Понимание характера проблем теории познания, их судьбы и возможного будущего предполагает анализ двух ее типов: классического и неклассического. В классической теории познания можно выделить следующие особенности:

1. Критицизм. В сущности вся философия возникает как недоверие к традиции, к тому, что навязывается индивиду внешним (природным и социальным) окружением. Философия — это способ самоопределения свободной личности, которая полагается только на себя, на собственные силы чувства и разума в нахождении предельных оснований своей жизнедеятельности. Поэтому философия выступает также и как критика культуры. Теория познания — это критика того, что считается знанием в обыденном здравом смысле, в науке данного времени, в других философских системах. Поэтому исходной для теории познания является проблема иллюзии и реальности, мнения и знания. Эта тематика была хорошо сформулирована уже Платоном в диалоге «Теэтет». Что считать знанием? Ясно, что это не может быть общепринятое мнение, ибо оно может быть общим заблуждением; это не может быть и просто мнение, которому соответствует реальное положение дел (т. е. истинное высказывание), ибо соответствие между содержанием высказывания и реальностью может быть чисто случайным. Платон приходит к выводу о том, что знание предполагает не только соответствие содержания высказывания и реальности, но и обоснованность первого.

Проблема обоснования знания становится центральной в западноевропейской философии начиная с 17 в. Это связано со становлением нетрадиционного общества, с появлением свободного индивида, полагающегося на самого себя. Именно в это время происходит то, что иногда называют «эпистемологическим поворотом». Что именно можно считать достаточным обоснованием знания? Этот вопрос оказывается в центре философских дискуссий. Теория познания выступает прежде всего как критика сложившихся метафизических систем и принятых систем знания с точки зрения определенного идеала знания. Для Ф. Бэкона и Р. Декарта — это критика схоластической метафизики и перипатетической науки. Для Д. Беркли — это критика материализма и ряда идей новой науки, в частности идеи абсолютного пространства и времени в физике Ньютона и идеи бесконечно малых величин в разработанном в это время дифференциальном и интегральном исчислении (последующая история науки показала правоту этой критики). Кант использует свою теоретико-познавательную конструкцию для демонстрации невозможности традиционной онтологии, а также и некоторых научных дисциплин (напр., психологии как теоретической, а не описательной науки). Сама система кантовской философии, в основе которой лежит теория познания, носит название критической. Критицизм определяет главный пафос и других теоретико-познавательных построений классического типа. Так, напр., у Э. Маха теория познания выступает как способ обоснования идеала описательной науки и критики идей абсолютного пространства и времени классической физики (эта критика была использована А. Эйнштейном при создании специальной теории относительности), а также атомной теории (что было отвергнуто наукой). Логические позитивисты использовали свой теоретико-познавательный принцип верификации для критики ряда утверждений не только в философии, но и в науке (в физике и психологии). Поппер с помощью теоретико-познавательного принципа фальсификации пытался продемонстрировать ненаучность марксизма и психоанализа.

2. Фундаментализм и нормативизм. Сам идеал знания, на основе которого решается задача критики, должен быть обоснован. Иными словами, следует найти такой фундамент всех наших знаний, относительно которого не возникает никаких сомнений. Все то, что претендует на знание, но в действительности не покоится на этом фундаменте, должно быть отвергнуто. Поэтому поиск основания знаний не тождественен простому выяснению причинных зависимостей между разными психическими образованиями (напр., между ощущением, восприятием и мышлением), а направлен на выявление таких знаний, соответствие которым может служить нормой. Следует различать между тем, что фактически имеет место в познающем сознании (а все, что в нем есть, напр. иллюзия восприятия или заблуждение мышления, чем-то причинно обусловлено), и тем, что должно быть для того, чтобы считаться знанием (т. е. то, что соответствует норме). При этом в истории философии нередко нормативное смешивалось с фактически сущим и выдавалось за последнее.

В этом своем качестве теория познания выступала не только в качестве критики, но и как средство утверждения определенных типов знания, как средство их своеобразной культурной легитимации. Так, согласно Платону, чувственное восприятие не может дать знание, по-настоящему можно знать только то, о чем учит математика. Поэтому в строгом смысле слова не может быть науки об эмпирических феноменах, идеал науки — геометрия Эвклида. Согласно Аристотелю, дело обстоит иначе: чувственный опыт говорит нечто о реальности. Опытная наука возможна, но она не может быть математической, ибо опыт качествен и не математизируем. Новоевропейская наука, возникшая после Коперника и Галилея, по сути дела синтезировала программы Платона и Аристотеля в виде программы математического естествознания, основанного на эксперименте: эмпирическая наука возможна, но не на основе описания того, что дано в опыте, а на основе искусственного конструирования в эксперименте (а это предполагает использование математики) того, что исследуется. В основе этой программы лежит определенная теоретико-познавательная установка: реальность дана в чувственном опыте, но ее глубинный механизм постигается с помощью ее препарирования и математической обработки. Теория познания в этом случае выступает как способ обоснования и узаконения новой науки, которая противоречила и старой традиции, и здравому смыслу, была чем-то странным и необычным.

В это же время происходит разделение теоретико-познавательных концепций на ***эмпиризм*** и ***рационализм***. С точки зрения эмпиризма обоснованным может считаться только то знание, которое в максимальной степени соответствует данным чувственного опыта, в основе которого лежат либо ощущения (***сенсуализм***), либо «чувственные данные» (***неореализм***), либо элементарные протокольные предложения (***логический эмпиризм***). Рационализм в качестве знания рассматривал только то, что вписывается в систему «врожденных идей» (Декарт, Спиноза) либо в систему категорий и схем (Гегель, неокантианцы). Кант пытался занять некую третью позицию в этом споре.

Другое принципиальное разделение, характерное для классической теории познания, — это разделение на психологистов и антипсихологистов. Конечно, все философы различали причинное объяснение тех или иных феноменов сознания и их нормативное оправдание. Однако для психологистов (к ним относятся все эмпирики, а также некоторые сторонники теории «врожденных идей») норма, обеспечивающая связь познания с реальностью, коренится в самом эмпирически данном сознании: это — определенный факт сознания, а теория познания в этой связи основывается на психологии. Истори-

чески многие исследователи в области теории познания были одновременно и выдающимися психологами (Д. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др.). Для антипсихологистов теоретико-познавательные нормы, говорящие не о сущем, а о должном, не могут быть просто фактами индивидуального эмпирического сознания. Эти нормы имеют всеобщий, обязательный и необходимый характер, они не могут быть поэтому получены путем простого индуктивного обобщения чего бы то ни было, в т. ч. и работы эмпирического познания. Поэтому их источник следует искать в другой области. Для философского трансцендентализма (Кант, неокантианцы, феноменология) этой областью является трансцендентальное сознание, отличное от обычного эмпирического, хотя и присутствующее в последнем. Методом теоретико-познавательного исследования в этом случае не может быть эмпирический анализ психологических данных. Для Канта — это особый трансцендентальный метод анализа сознания. Феноменологи в качестве метода теоретико-познавательного исследования предлагают особое интуитивное схватывание сущностных структур сознания и их описание. Теория познания в этом случае оказывается вовсе не теорией в точном смысле слова, а дескриптивной дисциплиной, хотя описание в этом случае относится не к эмпирическим фактам, а к особого рода априорным феноменам. К тому же эта дисциплина не зависит ни от каких других (в т. ч. и от психологии), а предшествует им. Неокантианцы решают эту проблему иначе: с их точки зрения, теория познания пытается выявить трансцендентальные условия возможности знания. Для этого специалист по теории познания (при этом философию они сводят к теории познания) должен подвергнуть анализу знание, объективированное в текстах (прежде всего научных). Теория познания в этом случае выступает как, с одной стороны, анализирующая эмпирически данные тексты, а с другой стороны, выявляющая в результате этого анализа не эмпирические, а априорные зависимости.

Антипсихологизм в теории познания был своеобразно продолжен в ***аналитической философии***, где он был понят как анализ языка. Правда, сам этот анализ является уже не трансцендентальной процедурой, а процедурой вполне эмпирической, но имеющей дело уже не с фактами эмпирического сознания (как это было у психологистов), а с фактами «глубинной грамматики» языка. В рамках этого подхода теория познания была истолкована как аналитическая дисциплина, а старая теория познания раскритикована (в частности, Л. Витгенштейном) как несостоятельная «философия психологии». Такие теоретико-познавательные принципы, задающие нормативы знания, как верификация и фальсификация, были поняты как укорененные в структурах языка. В этой связи был четко разделен «контекст открытия» того или иного утверждения, являющийся предметом психологического исследования, от «контекста обоснования», с которым имеет дело философский, теоретико-познавательный анализ. Ранняя аналитическая философия, особенно такие ее версии, как логический позитивизм, разделяет основные установки классического теоретико-познавательного антипсихологизма.

Своеобразное антипсихологистское понимание теории познания характерно для К. Поппера. Для него она должна быть основана на изучении истории научного познания, объективированной в текстах («объективного знания»), — в этом он схож с неокантианцами. Теория познания не имеет дела с индивидуальным субъектом. А поскольку, согласно Попперу, другого субъекта, помимо индивидуального, не существует, теория познания не имеет отношения к субъекту вообще («эпистемология без познающего субъекта»). Однако в отличие от неокантианцев Поппер считает, что теория познания должна пользоваться методами эмпирической науки. Это означает, в частности, что теоретико-познавательные обобщения в принципе могут быть подвергнуты ревизии.

3. Субъектоцентризм. В качестве несомненного и неоспоримого базиса, на котором можно строить систему знания, выступает сам факт существования субъекта. С точки зрения Декарта, это вообще единственный самодостоверный факт. Во всем остальном, в т. ч. и в существовании внешнего моему сознанию мира и других людей, можно усомниться (т. о., критицизм, характерный для всей классической теоретико-познавательной традиции, многократно усиливается принятием этого тезиса). Знание о том, что существует в сознании, — неоспоримо и непосредственно; знание о внешних моему сознанию вещах — опосредованно. Для эмпириков таким неоспоримым статусом обладают данные в моем сознании ощущения. Для рационалистов — это априорные формы сознания субъекта. Так возникают специфические проблемы классической теории познания: как возможно знание внешнего мира и сознания других людей? Их решение оказалось весьма трудным не только для философии, но и для эмпирических наук о человеке, принявших субъектоцентрическую установку классической теории познания (в частности, для психологии). Для целого ряда философов и ученых, разделявших принципиальную установку классической теории познания относительно непосредственной данности состояний сознания и в то же время не сомневавшихся в такой же очевидности факта существования внешних предметов (теоретико-познавательный материализм, реализм), оказалось трудным согласовать эти положения. Отсюда — идеи Г. Гельмгольца об «иероглифическом» отношении ощущений к реальности, «закон специфической энергии органов чувств» И. Мюллера и др. Эти трудности не существовали для В. И. Ленина, который в работе «Материализм и эмпириокритицизм» исходил из реалистической установки об объективном существовании предметов познания и в то же время из тезиса о том, что в основе всего познания лежат ощущения. Последние были истолкованы как «субъективные образы объективного мира», чем они в действительности не являются. Ряд представителей теории познания предложили «снять» сами проблемы отношения знания и внешнего мира, истолковав сознание субъекта в качестве единственной реальности: для эмпириков — это ощущения, для рационалистов — априорные структуры сознания. Мир (в т. ч. другие люди) выступает в этом случае либо как совокупность ощущений, либо как рациональная конструкция субъекта. С критикой этого положения выступили представители разных реалистических школ (неореализм, критический реализм), однако до тех пор, пока познание понимается только как факт индивидуального сознания, как нечто, происходящее «внутри» субъекта (хотя бы и причинно обусловленное событиями внешнего мира), отмеченные трудности не могут быть решены.

Если Декарт не различал эмпирического и трансцендентального субъектов, то в последующем развитии философии такое различение проводилось. Эмпирики и психологисты имеют дело с индивидуальным субъектом, трансценденталисты — с трансцендентальным. Так, напр., для Канта является несомненным, что предметы, данные мне в опыте, существуют независимо от меня как эмпирического индивида. Однако сам

этот опыт сконструирован трансцендентальным субъектом. Трансцендентальное единство апперцепции этого субъекта является даже гарантом объективности опыта. Для Гуссерля несомненной реальностью является данность феноменов трансцендентальному сознанию. Что касается соотношения этих феноменов с внешней реальностью, то от этих вопросов феноменология «воздерживается». Неокантианцы Баденской школы исходят из того, что теория познания имеет дело с «сознанием вообще», а Марбургская школа неокантианства имеет дело скорее с «духом научности». Согласно ранним представителям аналитической философии, высказывания получают осмысленность от их отношения к субъективным данным опыта индивида, хотя язык и не является принадлежностью только одного индивидуального субъекта.

Некоторые теоретико-познавательные концепции, которые являются классическими по большинству особенностей, в данном пункте выходят за эти пределы. Это относится, в частности, к теоретико-познавательной системе Гегеля, в которой сделана попытка преодолеть противоположность субъективного и объективного как двух отдельных миров на основе Абсолютного Духа, который не является индивидуальным субъектом (ни эмпирическим, ни трансцендентальным); то же можно сказать и об «эпистемологии без познающего субъекта» Поппера.

4. Наукоцентризм. Теория познания приобрела классический вид именно в связи с возникновением науки Нового времени и во многом выступала как средство легитимации этой науки. Поэтому большинство теоретико-познавательных систем исходили из того, что именно научное знание, как оно было представлено в математическом естествознании этого времени, является высшим типом знания, а то, что говорит наука о мире, то и существует на самом деле. Многие проблемы, обсуждавшиеся в теории познания, могут быть поняты только в свете этой установки. Такова, напр., обсуждавшаяся Т. Гоббсом, Д. Локком и многими другими проблема т. н. первичных и вторичных качеств. Первичные (тяжесть, форма, расположение и др.) считаются принадлежащими самим реальным предметам, а вторичные (цвет, запах, вкус и др.) рассматриваются как возникающие в сознании субъекта при воздействии предметов внешнего мира на органы чувств. Что существует реально и что реально не существует, в данном случае полностью определяется тем, что говорила о реальности классическая физика. Кантовская теория познания может быть понята как обоснование классической ньютоновской механики. Для Канта факт существования научного знания является исходно оправданным. Два вопроса его «Критики чистого разума» — «Как возможна чистая математика?» и «Как возможно чистое естествознание?» — не ставят под сомнение оправданность данных научных дисциплин, а лишь пытаются выявить теоретико-познавательные условия их возможности. Этого нельзя сказать о третьем вопросе кантовской «Критики» — «Как возможна метафизика?». Философ пытается показать, что с теоретико-познавательной точки зрения последняя невозможна. Для неокантианцев теория познания возможна только как теория науки. Логические позитивисты видели задачу философии (аналитической теории познания) именно в анализе языка науки, а вовсе не обыденного языка. Согласно Попперу, эпистемология должна иметь дело только с научным знанием.

В последние десятилетия 20 в. постепенно складывается неклассическая теория познания, которая отличается от классической по всем основным параметрам. Изменение теоретико-познавательной проблематики и методов работы в этой области связано с новым пониманием познания и знания, а также отношения теории познания и других наук о человеке и культуре. Новое понимание в свою очередь обусловлено сдвигами в современной культуре в целом. Этот тип теории познания находится в начальной стадии развития, имеет следующие особенности:

1. Посткритицизм. Это не означает отказа от философского критицизма (без которого нет самой философии), а только лишь понимание того фундаментального факта, что познание не может начаться с нуля, на основе недоверия ко всем традициям, а предполагает вписанность познающего индивида в одну из них. Данные опыта истолковываются в теоретических терминах, а сами теории транслируются во времени и являются продуктом коллективной разработки. На смену установки недоверия и поисков самодостоверности приходит установка доверия к результатам деятельности других. Речь идет не о слепом доверии, а только о том, что всякая критика предполагает некую точку опоры, принятие чего-то, что некритикуемо в данное время и в данном контексте (это может стать объектом критики в другое время и в ином контексте). Эта идея хорошо выражена Л. Витгенштейном в его поздних работах. В коллективно выработанном знании может иметься такое содержание, которое не осознается в данный момент участниками коллективного познавательного процесса. Такое не осознаваемое мною неявное знание может иметься и у меня относительно моих собственных познавательных процессов. В истории познания разные традиции взаимно критикуют друг друга. Это не только взаимная критика мифа и науки, но и критика друг друга разными познавательными традициями в науке, напр. математической и описательной традициями в биологии. В процессе развития знания может выясниться, что те познавательные традиции, которые казались полностью вытесненными или же отошедшими на периферию познания, обнаруживают новый смысл в новом контексте. Так, напр., в свете идей теории самоорганизующихся систем, разработанной И. Пригожиным, выявляется современный эвристический смысл некоторых идей древнекитайской мифологии.

2. Отказ от фундаментализма. Он связан с обнаружением изменчивости познавательных норм, невозможности формулировать жесткие нормативные предписания развивающемуся познанию. Попытки отделять знание от незнания с помощью таких предписаний, предпринятые в науке 20 в., в частности логического позитивизма и операционализма, провалились.

В современной философии существуют разные реакции на эту ситуацию. Одни философы считают возможным говорить об отказе от теории познания как философской дисциплине. Так, напр., некоторые последователи позднего Витгенштейна, исходя из того, что в обыденном языке слово «знать» употребляется в нескольких разных смыслах, не видят возможности разработки единой теории познания. Другие (напр., Р. Рорти) отождествляют отказ от фундаментализма с концом теории познания и с вытеснением теоретико-познавательных исследований философской герменевтикой. Ряд философов (а их большинство) считают возможным дать новое понимание этой дисциплины и в этой связи предлагают разные исследовательские программы, напр. программу «натурализованной эпистемологии» У. Куайна. Согласно Куайну, научная эписте-

мология должна полностью отказаться от выдачи предписаний, от всякого нормативизма и свестись к обобщению данных физиологии высшей нервной деятельности и психологии, использующей аппарат теории информации. Ж. Пиаже разработал концепцию «генетической эпистемологии». В отличие от Куайна он подчеркивает, что эпистемология имеет дело с нормами. Но это не те нормы, которые философ формулирует, исходя из априорных соображений, а те, которые он находит в результате изучения реального процесса психического развития ребенка, с одной стороны, и истории науки — с другой.

Еще более интересная и перспективная программа разработки нефундаменталистской теории познания в связи с изучением современной психологии предлагается в рамках современной когнитивной науки. Философ строит некоторую идеальную модель познавательных процессов, используя в т. ч. и результаты, полученные в истории теории познания. Он проводит с этой моделью различные «идеальные эксперименты», исследуя прежде всего логические возможности этой модели. Затем на основе этой модели разрабатываются конкретные математические программы работы компьютера, и работа этого компьютера сравнивается с данными, получаемыми в психологии. Это сравнение служит способом проверки на результативность как компьютерных представлений работы психики (с точки зрения современной когнитивной психологии именно познавательные процессы лежат в основе всех психических процессов), так и соответствующих теоретико-познавательных моделей. Этот вид теоретико-познавательного исследования, взаимодействующего с психологией и разработками в области искусственного интеллекта, получил название «экспериментальной эпистемологии».

Т. о., в рамках неклассической теории познания происходит своеобразное возвращение к психологизму. Однако речь не идет о психологизме в старом смысле слова. Во-первых, теория познания (как и современная когнитивная психология) исходит из того, что определенные нормы познавательной деятельности как бы встроены в работу психики и определяют последнюю (и в этой связи рациональные основания выступают также и в роли причин психических явлений). Во-вторых, главным способом получения данных о работе психики является не индуктивное обобщение интроспективно данных фактов сознания, а построение идеальных моделей, следствия из которых сравниваются с результатами психологических экспериментов (самоотчеты испытуемых при этом используются, но только при условии их критической проверки и сравнения с другими данными). В процессе теоретико-познавательной работы этого рода выявляется важная эвристическая роль некоторых идей, высказанных в русле рационалистической антипсихологической традиции (в частности, ряда идей И. Канта и Э. Гуссерля).

Существуют и другие способы понимания задач теории познания в свете краха фундаментализма. Целый ряд исследователей подчеркивают коллективный характер получения знания (как обыденного, так и научного) и необходимость в этой связи изучения связей между субъектами познавательной деятельности. Эти связи, во-первых, предполагают коммуникацию, во-вторых, социально и культурно опосредованы, в-третьих, исторически изменяются. Нормы познавательной деятельности меняются и развиваются в этом социально-культурном процессе. В этой связи формулируется программа социальной эпистемологии (которая ныне реализуется исследователями во многих странах), предполагающей взаимодействие философского анализа с изучением истории познания и его социально-культурного исследования. Задача специалиста в области теории познания выглядит в этом контексте не как предписывание познавательных норм, полученных на основании некоторых априорных соображений, а как выявление тех из них, которые реально используются в процессе коллективной познавательной деятельности. Эти нормы меняются, они являются разными в разных сферах познания (напр., в обыденном и научном познании, в разных науках), они не всегда в полной мере осознаются теми, кто их использует, между разными нормами могут существовать противоречия. Задача философа — выявление и экспликация всех этих отношений, установление логических связей между ними, выявление возможностей их изменения. В отечественных исследованиях теории познания под влиянием идей К. Маркса о коллективном и коммуникативном характере познавательной деятельности сложилась школа социально-культурного анализа познания.

Наконец, нужно назвать и такое направление современной нефундаменталистской теории познания, как эволюционная эпистемология — исследование познавательных процессов как момента эволюции живой природы и как ее продукта (К. Лоренц, Г. Фоллмер и др.). В этой связи делаются попытки решения ряда фундаментальных проблем теории познания (включая вопросы соответствия познавательных норм и внешней реальности, наличия априорных познавательных структур и др.) на основе данных современной биологии.

3. Отказ от субъектоцентризма. Если для классической теории познания субъект выступал как некая непосредственная данность, а все остальное вызывало сомнение, то для современной теории познания проблема является принципиально другой. Познающий субъект понимается в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими субъектами. Вопрос не в том, как понять познание (или даже доказать существование) внешнего мира и мира других людей, а как объяснить генезис индивидуального сознания, исходя из этой объективной данности. В этой связи важные идеи были высказаны выдающимся отечественным психологом Л. Выготским, согласно которому внутренний субъективный мир сознания может быть понят как продукт межсубъектной деятельности, включающей коммуникацию. Субъективность, т. о., оказывается культурно-историческим продуктом. Эти идеи были использованы в ряде отечественных разработок проблем теории познания (при таком понимании снимается различие двух современных подходов в разработке теории познания — взаимодействующего с психологией и опирающегося на культурно-исторический подход). Они были также подхвачены и соединены с философскими идеями позднего Витгенштейна рядом западных специалистов в области теории познания и философской психологии, предложивших коммуникативный подход к пониманию Я, сознания и познания (Р. Харре и др.). Коммуникативный подход к пониманию субъекта, оказавшийся весьма плодотворным, вместе с тем ставит ряд новых теоретико-познавательных вопросов: возможно ли сознание без Я; не ведет ли коммуникативное взаимодействие исследователя и исследуемого при изучении психических процессов к созданию тех самых явлений, которые изучаются и др.

4. Отказ от наукоцентризма. Наука является важнейшим способом познания реальности. Но не единственным. Она принципиально не может вытеснить, напр., обыденное знание.

Для того чтобы понять познание во всем разнообразии его форм и типов, необходимо изучать эти до-научные и вне-научные формы и типы знания. Самое важное при этом то, что научное знание не просто предполагает эти формы, но и взаимодействует с ними. Это было хорошо показано, в частности, при изучении обыденного языка в философии позднего Витгенштейна и его последователей. Напр., сама идентификация предметов исследования в научной психологии предполагает обращение к тем явлениям, которые были выделены здравым смыслом и зафиксированы в обыденном языке: восприятие, мышление, воля, желание и т. д. То же самое в принципе относится и ко всем другим наукам о человеке: социологии, филологии и др. Подобные идеи развивал и Э. Гуссерль в своих поздних работах, когда он пытался показать, что ряд проблем в современной науке и европейской культуре являются следствием забвения факта укорененности исходных абстракций научного познания в обыденном «жизненном мире». Наука не обязана следовать тем разграничениям, которые осуществляет здравый смысл. Но она не может не считаться с ними. В этой связи взаимодействие обыденного и научного знания может быть уподоблено отношениям между разными познавательными традициями, которые взаимно критикуют друг друга и в этой критике взаимно обогащаются (сегодня, напр., идет острая дискуссия по вопросу о том, насколько нужно учитывать данные «народной психологии», зафиксированные в обыденном языке, в когнитивной науке).

Т. о., теория познания оказывается в центре многих наук о человеке — начиная с психологии и кончая биологией и исследованиями истории науки. Возникновение информационного общества делает проблематику получения и ассимиляции знания одной из центральных для культуры в целом.

Лит.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе. Метафизические размышления.— В кн.: *Он же.* Избр. произведения. М., 1950; *Юм Д.* Исследования о человеческом познании.— Соч. в 2 т., т. 2. М., 1965; *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике.— Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965; *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1996; *Поппер К.* Эпистемология без познающего субъекта.— В кн.: *Он же.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985; *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. М., 1969; *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994; *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984; *Лоренц К.* Эволюция и а priori.— «Вестник МГУ. Сер. Философия», 1994, № 5; *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. М., 1996; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983; *Микешина Л. А., Опенков М. Ю.* Новые образы познания и реальности. М., 1997; *Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000; *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenshaft der neueren Zeit. B., 1906—20; *Quine W. V. O.* Epistemology Naturalised.— The Psychology of Knowing. N. Y.—P., 1972; *Piaget J.* Introduction a l'epistemologie genetique, T. 1—3. P., 1950; *Dennett D.* Artificial Intelligence as Philosophy and Psychology.— *Idem.* Brainstorms. Cambr. (Mass.), 1981; *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N. Y., 1983; Scientific Knowledge Socialised. Bdpst, 1988; *Harre R., Gillett G.* The Discursive Mind. L., 1994.

В. А. Лекторский

«ТЕОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ» (The Theory of Justice, 1971) — книга ***Дж. Роулза***, получившая широкую известность, что было связано, с одной стороны, с кризисом аналитической этики и утилитаризма, а с другой — с усилением на политической арене США нового течения «неолиберализма». В этой работе Роулз как либеральный теоретик попытался примирить ценности свободы и справедливости.

В 1-й части анализируются содержательные принципы справедливости, во 2-й — возможности воплощения этих принципов в деятельности основных общественных институтов, в 3-й разрабатывается теория блага применительно к теории справедливости. Главную свою заслугу Роулз видит в содержательном анализе принципов справедливости, при разработке которых теория общественного договора была дополнена математической теорией игр. Основу общественного договора составляет гипотетическая первоначальная ситуация выбора (the original position). В первоначальной ситуации еще нет общества, есть только индивиды, которым предстоит договориться об основах взаимовыгодного сотрудничества. Гипотетическую ситуацию первоначального выбора Роулз дополняет гипотетической конструкцией «завесы незнания» (the veil of ignorance): договаривающиеся индивиды должны быть беспристрастны, а потому лишены тех знаний, которые являются причиной пристрастности. Интуитивный смысл гипотетического контрактуализма тот же, что и во всякой вообще игре: мы должны прежде согласиться в отношении справедливости правил, еще не зная, какие карты нам достанутся. Кое-что все же про этих индивидов известно: они рациональны (стремятся к максимизации своих благ) и равнодушны к судьбе других. Есть также некоторые первичные блага, которых они, как рациональные индивиды, не могут не желать: это — права и свободы, богатство, власть, здоровье, разум и т. д.

Остальные положения теории Роулза логически вытекают из этих интуитивных предпосылок. Так, рациональные индивиды в ситуации первоначального выбора поступают в соответствии с правилами математической теории игр — точнее, с «правилом максимина», согласно которому следует предпочесть такую альтернативу, наихудшее возможное последствие которой лучше, чем наихудшее возможное последствие любой другой альтернативы. Результатом их выбора будут принципы справедливости, которые должны быть положены в качестве фундамента будущего общества. Роулз полагает, что будет принята следующая общая концепция справедливости: все первичные общественные блага должны быть распределены поровну, если только неравное распределение не служит благу всех. Этому соответствуют два принципа справедливости: принцип равной свободы и принцип различия.

Во 2-й части в контексте политологии, теории права и экономики анализируется возможность воплощения двух принципов справедливости в деятельности общественных институтов. После выбора базовых принципов справедливости наступает черед справедливой конституции, закрепляющей основные права и свободы. Затем следует законодательная ступень, на которой рассматриваются справедливые законы и закладываются механизмы экономической и социальной политики. На четвертой ступени рассматриваются проблемы формальной справедливости — беспристрастного применения справедливых правил и законов.

В 3-й части принципы справедливости рассматриваются с точки зрения целей человеческих действий. Роулз постарался показать совпадение теории справедливости и теории блага. Основная идея заключается в том, что справедливость двух принципов способна создать сильное стабилизирующее ответное чувство справедливости.

Критики «Теории справедливости» указывают на слабость стратегии максимина, а также на чрезвычайно усложненный

и искусственный характер условий гипотетического соглашения. Так, согласно Р. Нозику, всякие шаблонные принципы справедливости, в т. ч. и принцип различия, обязательно приходят в противоречие со свободой.

Б. Н. Кашников

ТЕОСОФИЯ (от греч. θεός — бог и σοφία — мудрость, знание) — 1) в широком смысле слова — мистическое богопознание. У Псевдо-Дионисия Ареопагита синоним теологии. Позднее теософией, в отличие от теологии, опирающейся на откровение и догматы, стали называть учения о божестве, исходящие из субъективного мистического опыта и стремящиеся изложить этот опыт в виде связной системы. Некоторые исследователи относили к теософии гностицизм, неоплатонизм, каббалу и т. п. Более распространенным является, однако, отнесение этого термина к ряду мистических учений 16—18 вв., стоящих вне прямой церковной христианской традиции, — Я. Бёме, Парацельса, Л. К. Сен-Мартена, Э. Сведенборга, Ф. Этингера и др. *Шеллинг* употреблял термин «теософия» для обозначения синтеза мистического богопознания и рациональной философии; близко к этому понятие «свободной теософии» у Вл. Соловьева;

2) религиозно-мистическое учение ***Е. П. Блаватской*** (1831—91; соч. «Тайная доктрина» — The Secret Doctrine, v. 1—2, 1888, рус. пер. т. 1—3. Л., 1991) и ее последователей. Сложилось под влиянием религиозно-философских концепций брахманизма, буддизма, индуизма (учение о карме — перевоплощении человеческой души и космической эволюции как манифестации духовного абсолюта), а также оккультизма и элементов гностицизма. Отбрасывая «исторические формы религии», теософия стремилась объединить различные вероисповедания через раскрытие тождественности сокровенного смысла всех религиозных символов и создать на этой основе род «универсальной религии», не связанной определенной догматикой. Согласно теософии, конечная цель человека — достижение оккультного «знания» и сверхъестественных способностей — осуществляется благодаря наличию эзотерической традиции «посвященных», или «мастеров», инспирирующих духовную эволюцию человека. Теософское общество было основано в 1875 в Нью-Йорке Блаватской и американским полковником Г. Олкоттом. Деятельность общества вскоре распространилась на многие страны Европы и Америки; в 1879 центр его был перенесен в Индию (с 1882 — в предместье Мадраса). После смерти Олкотта (1907) президентом общества стала А. Безант, которая объявила Кришнамурти новым «спасителем» человечества, после чего произошел раскол и из теософии выделилась антропософия во главе с Р. Штейнером. Как форма вневероисповедной мистики теософия свидетельствует о кризисе традиционных религий, которые она пытается заместить собой.

Лит.: *Ледбитер Ч.* Краткий очерк теософии, пер. с англ. Калуга, 1911; *Шахнович М. И.* Современная мистика в свете науки. М.—Л., 1965; *Guénon R.* Le théosophisme. Histoire d'une pseudoreligion. P., 1921; *Bichimair G.* Christentum, Theosophie und Antroposophie. W., 1950.

ТЕОФРАСТ (Θεόφραστος) (ок. 370 до н. э., Эрес на Лесбосе — между 288 и 285, Афины) — древнегреческий философ, крупнейший представитель ***перипатетической школы***. Друг, ученик и сотрудник ***Аристотеля***, его преемник по руководству Ликеем. Первоначальное имя — Тиртам; Теофрастом (Богоречивым) его прозвал Аристотель (Diog. L. V, 2, 38). Не исключено, что Теофраст познакомился с Аристотелем в платоновской Академии в Афинах; по мнению большинства исследователей (W. Jaeger, H. Flashar, W. K. C. Guthrie), их встреча произошла во время пребывания Аристотеля вместе с несколькими другими академиками — Эрастом, Кориском и ***Ксенократом*** (?) в 347—345 в г. Ассосе в Троаде (см. *Gaiser K.* Theophrast in Assos, 1985). Дальнейшая судьба Теофраста тесно связана с судьбой Аристотеля, он сопровождает учителя во всех его путешествиях и в 335 возвращается вместе с ним в Афины. В 322 после отъезда Аристотеля в Халкиду принимает от него руководство школой. Его лекции посещают до 2 тыс. слушателей (Diog. L. V, 2, 37), среди которых ***Деметрий Фалерский***, ***Стратон*** из Лампсака, Менандр и врач Эрасистрат. До глубокой старости, несмотря на слабость, не прекращает ученых занятий, его последними словами была жалоба на быстротечность человеческой жизни. Сохранилось завещание Теофраста (Diog. L. V, 2, 51—57), по которому вся его библиотека, включавшая и сочинения Аристотеля, переходила к его ученику Нелею из Скепсиса. Увезенные Нелеем из Афин, эти бесценные рукописи более чем на два столетия исчезают из школьной жизни и лишь в конце 1 в. до н. э. переиздаются в Риме ***Андроником Родосским***. Каталог сочинений Теофраста, приводимый у Диогена Лаэртского, опирается на каталоги, составленные Гермиппом (предположительно в Александрийской библиотеке) и Андроником.

От огромного наследия Теофраста до нас дошла ничтожная часть. Фрагменты его логических сочинений сохранены у Александра Афродисийского и Симпликия. Теофраст значительно расширил аристотелевскую теорию модальности суждения, обогатив силлогистику учением о гипотетических умозаключениях. Вместе с ***Евдемом*** он доказал обратимость общеотрицательной вероятностной посылки, которую Аристотель считал необратимой (Pr. An. I, 3, 25b15), и показал, что в силлогизмах, построенных из посылок различной модальности, заключение зависит от модальности меньшей посылки, а не большей, как это допускал для некоторых случаев Аристотель. Точка зрения Теофраста и Евдема стала позднее общепризнанной как в перипатетической школе, так и в Академии. В целом он упростил и формализовал аристотелевскую логику. Силлогизм теряет у него свою первоначальную функцию служить связующим звеном между высшими и низшими видами (εἴδη), освобождая логику от связи с онтологией.

Принадлежащий Теофрасту небольшой метафизический трактат первоначально служил введением в «Метафизику» Аристотеля. Его сквозной темой является проблематичность рассмотрения первых причин и начал. Наивысшее начало постичь трудно — для этого требуется некая особая способность, превосходящая возможности человеческой природы. До какого предела тогда следует спрашивать о причинах? Первые вещи (τὰ πρώτα) познаются лишь в непосредственном опыте — они «чрезмерны и неисследимы» (Usener 6a, 3). Теофраст высказывает серьезные сомнения по поводу аристотелевской теории первого двигателя. Почему именно стремлением (ἔφεσις) приводится мир в движение? Как может обладать стремлением то, что лишено души? Не следует ли считать источником мирового движения само небо и не искать более высокой причины? Теофраст возражает также против телеологического способа объяснения естественных явлений, показывая на многочисленных примерах из географии, геологии, зоологии и ботаники, что в природе «многое не послушно благу» (11 a, 15). В своем споре с Аристотелем он ограничивается лишь перечислением существующих в его учении затруднений (ἀπορίαι), не указывая способов выхода из них. Характерными чертами его собственного философского ме-

тода являются принцип οἰκεῖος τρόπος, согласно которому каждый предмет нуждается в особом способе рассмотрения, и принцип аналогии, когда, напр., взаимоотношение ***формы и материи*** позволяет понять аналогия с искусством. При этом Теофраст резко возражает против применения метафор в философских высказываниях. Так, он предлагает отказаться от аристотелевского понятия ἔφεσις как метафорического обозначения движущей причины.

Небольшие сохранившиеся естественно-научные трактаты Теофраста «Об огне», «О ветрах», «О камнях», фрагменты «О движении» и «О душе» первоначально являлись частями единого произведения «О физике» в 18 кн. (Diog. L. V, 2,46), в котором обсуждались: движение и его дефиниция; место, время, величина; небо и небесные явления; душа как движущий принцип; элементы (см. P. Steinmetz, 1964). Согласно Теофрасту, основанием любого физического рассмотрения должно являться ощущение (αἴσθησις), руководствуясь которым «следует от феноменов восходить к их началам» (Simpl. in Phys. 20,26). Поэтому физика более, чем теология, соответствует природе и способностям человека. Отличительный признак естественных вещей — движение. Не всякое движение непрерывно и происходит во времени, как полагает Аристотель — существуют изменения, которые можно было бы назвать «внезапными» (ἀθρόον) — напр., когда в темную комнату вносят лампу, и она сразу вся озаряется светом (Themist. in Phys. 197.4). Теофраст выдвигает пять возражений против аристотелевского определения места (τόπος) как «первой неподвижной границы объемлющего тела» — напр., сфера неподвижных звезд не будет в этом случае находиться в пространстве, поскольку ее больше ничто не охватывает (Simpl. corol. de loco 604.5). Сам Теофраст считает место не сущностью, но порядком и положением (τάξις καὶ θέσις) вещей по отношению друг к другу и к космосу как к целому. Хотя Теофраст и соглашается с Аристотелем в том, что мир вечен (Phil. De aetern. mundi. 23), однако не признает существования онтологической границы между подлунной и надлунной сферами, т. к. «солнце порождает землю и все, что на ней» (De igne 5). В отличие от земного огня мягкая и нежгучая теплота солнца способна существовать без горючего, она присутствует во всем, даруя жизнь растениям и животным. Эта концепция позднее нашла отражение в представлениях стоиков о творческом огне.

Из сохранившихся сочинений Теофраста наиболее значительны по объему два трактата о растениях, заложившие фундамент европейской ботаники: «История растений» и «О причинах растений». В них собраны и систематизированы сведения о более чем 550 растениях, произрастающих в Греции, Эфиопии, Ливии, Аравии, Сирии и Фракии. Многие виды описаны Теофрастом впервые (Hist. plant. IV 16, 2.3). Некоторые из его наблюдений над формами корня остаются непревзойденными до сих пор. Ему принадлежит открытие трех основных типов корневищ — прямого, клубневого и луковичного, а также разработка первой морфологической терминологии в ботанике. О популярности «Истории растений» в Античности говорят многочисленные цитаты у Галена, Вергилия, Плиния. Многочисленные зоологические произведения Теофраста, отражавшие его наблюдения над повадками и психологией животных, полностью утрачены.

Естественно-научные интересы Теофраста нашли отражение в его этике, которая в отличие от этики Платона и Аристотеля носит скорее описательный, нежели нормативный, характер. Основным объектом исследования становится природа обыкновенного человека со свойственными ему от рождения слабостями и недостатками («врожденными пороками»). Отсюда — усиливающаяся роль наблюдений над детьми и животными, внимание к проявлениям человеческого характера в повседневной жизни. Наиболее известное из сохранившихся произведений Теофраста, принесшее ему в Новое время наибольшую славу и вызвавшее множество подражаний, — «Этические характеры» — содержит описание 30 типов человеческого поведения, свойственного тому или иному пороку — лести, угодливости, трусости, тщеславию и т. д. В духе Аристотеля каждый «характер» начинается с дефиниции, в которой содержится его этическая оценка, а затем, ради иллюстрации, помещается в различные жизненные ситуации. Яркая картина быта и нравов афинского общества 4 в. до н. э., представленная в «Характерах» Теофраста, послужила импульсом к возникновению новой аттической комедии (Менандр).

Из религиозных сочинений Теофраста благодаря ***Порфирию*** (De absistentia II, 5—33) отчасти сохранился трактат «О благочестии», в котором Теофраст описывает формы богопочитания и жертвоприношения у разных народов, высказывает гипотезу о происхождении религиозных обрядов, осуждает как нечестивый и неугодный богам обычай приносить в жертву животных и, подобно орфикам, проповедует родство всего живого. Считается, что в этом произведении содержится первое в греческой литературе упоминание о еврейском народе.

Большим авторитетом в древности пользовались политические трактаты Теофраста, в частности его грандиозные «Законы» в 24 кн. с описанием различных форм государственного устройства, правления, законодательства, судопроизводства, гражданского, торгового и уголовного права как греческих, так и варварских государств. Теофраста называют одним из самых выдающихся юристов Античности. К его «Законам» обращались за материалом историк Диодор, ***Цицерон*** и ***Прокл***.

По мнению Теофраста, поэзия и риторика родственны друг другу, отличаясь только средствами художественного выражения. В отличие от философии, занятой исключительно предметом своего исследования, поэзия и риторика ориентированы на человека и заинтересованы в достижении определенного воздействия на него. От многочисленных книг по риторике (16 трактатов), поэтике и музыке сохранились только фрагменты трактата «О стиле».

Теофраст первым начал собирать и систематизировать мнения предшествующих мыслителей, положив тем самым начало античной доксографии. Его утраченные «Мнения физиков» в 16 кн. содержали сведения о древнейших философских школах и отдельных философах вплоть до Платона. О том, как выглядело это сочинение, позволяют судить более поздние компендиумы (напр., Ps.-Plutarch. De placitis philosophorum). Считается, что частью «Мнений физиков» мог являться большой отрывок «Об ощущениях», в котором сравниваются и критикуются теории чувственного восприятия ***Анаксагора***, ***Эмпедокла***, ***Демокрита***, а также многих других досократиков (*Diels H.* Doxographi Graeci, 1879). Теофрасту могут принадлежать также некоторые из ошибочно приписываемых Аристотелю произведений, в частности «О неделимых линиях» и «О цветах».

Детальное изучение богатого и многообразного философского наследия Теофраста заставило современных исследователей отказаться от традиционного, идущего еще от Цицерона (De fin. 1, 6) представления о Теофрасте как о философе, «всецело стоящем на почве аристотелевской системы» (*Целлер*. Очерк истории греческой философии. М., 1996, с. 195). Новаторские заслуги Теофраста в области логики, этики, риторики и

естественных наук, обусловившие многовековое влияние его произведений в Европе и в исламском мире, отныне признаются неоспоримыми.

Соч.: Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia, rec. F. Wimmer. P., 1866 (repr. Fr./Main, 1964); Methaphysics, ed. W. D. Ross and F. H. Fobes. Oxf., 1929, repr. 1967; Περὶ εὐσέβειας, ed. W. Poetscher. Leiden, 1964; De igne. A post-aristotelian view of the nature of fire, ed. V. Coutant, 1971; *Graeser A.* Die logischen Fragmente des Theophrast, 1973; Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, ed. W. Fortenbaugh et al., vol. 1—2. Leiden—N. Y.—Köln, 1992; в рус. пер.: отрывки из «О душе», пер. Г. Ф. Церетели, в приложении к кн.: *Танери П.* Первые шаги греческой науки, 1902; Исследование о растениях, пер. М. Е. Сергеенко. М., 1951; Характеры, пер. Г. А. Стратоновского. Л., 1974.

Лит.: *Stratton G. M.* Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle, 1917, repr. 1964; *Slemmetz P.* Die Physik des Theophrast. Bad Homburg—B.—Z., 1964; *Düring I.* Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrastos. Hdlb., 1966; *Movia G.* Anima et intelecto. Ricerche sulla psicologi peripatetica da Teofrasto a Cratippo. Padova, 1968; *Bochenski I. M.* La logique de Theophraste. Fribourg, 1974; *Fortenbaugh W.* Quellen zur Ethik Theophrasts. Amst., 1984; *Geiser K.* Theophrast in Asos. Zur Entwickung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos. Hdlb., 1985; *Baltussen H.* Theophrastus on Theories of Perception. Utrecht, 1993.

С. В. Месяц

ТЕРЕЗА ИИСУСОВА (Teresa de Jesus), Тереса де Сепеда и Аумада (Teresa de Cepeda y Ahumada) (28 марта 1515 — 15 октября 1582) — испанский мистик, основательница ордена босых кармелиток. В 1970 причислена к учителям Церкви. Родилась в знатной семье. Уже в детстве отличалась живым умом, пылкостью нрава и личным благочестием. 2 ноября 1536 она поступила в кармелитский монастырь в г. Авила (год предположителен). Около 20 лет Тереза провела в мучительных духовных борениях и с 1560 лелеяла мысль основать другой монастырь, где жизнь больше соответствовала бы Евангелию. После многих испытаний в 1567 ушла с несколькими сестрами и до конца жизни основывала свои обители т. н. босых кармелиток. По велению духовника написала несколько книг, главные из которых — «Книга [о] моей жизни» (1562—65, опубл. 1588), «Путь совершенства» (1573) и «Внутренний замок» («Семь обителей»,1577; рус пер. Брюссель, 1992).

Первое видение было у нее, по-видимому, в 1558. Видения эти были чисто духовными (по ее словам, «не глазами тела и не глазами души»). Дальнейший опыт существенно отличался от мистики эллинского типа, сближаясь с боговидением пророков. Общения ее с Христом лишены того «имманентизма», в котором ее нередко обвиняют. Описывая свою мистическую жизнь, Тереза пытается выразить невыразимое; отсюда — и мнимые противоречия, и развернутые метафоры в истинно библейском духе. Уровни молитвы («молитва покоя», «молитва единения») или попытка сказать о вечности («навек», «para siempre») и т. п. не поддаются формализации.

Терезу нельзя назвать философом в обычном смысле слова; попытки связать ее с определенной богословско-философской традицией, томистской или августино-францисканской, весьма натянуты. Роль ее в истории мистики и в истории испанского языка огромна. Детскую покорность Богу она сочетала с исключительной свободой. Мысли и слова о том, что христианин должен нравиться людям (букв. «развлекать» или «привлекать людей»), полное неприятие важности и фальши являются совершенно евангельскими по своему духу. Ее юмор сочетает детскую непосредственность со взрослой зоркостью, а главное — со смелым и смиренным взглядом на себя. По слову ее первого агиографа, она была «как бы стеклянной», обладая той повышенной чувствительностью, которую западная аскеза сублимирует, но не уничтожает.

Тереза причислена к лику блаженных в 1614, святых — в 1622.

Лит.: *Peers A.* Mother of Carmel. L., 1945; *Florisoone M.* Esthétique et mystique d'après sainte Thérese d'Avila et saint Jean de la Croix, éd. du Se, 1956; *Auclaire M.* La Vie de sainte Thérese d'Avila, la Dame Errante de Dieu, éd. du Se, 1963.

Н. Л. Трауберг

ТЕРМИН (лат. terminus — граница, предел, конец) — 1) в узком, логическом смысле термин — это элемент простого категорического суждения, его субъект (подлежащее, subjectum) или его предикат (сказуемое, praedicatum). Эти элементы суждения (его начало и конец) названы так, по-видимому, потому, что субъектом и предикатом суждения обозначены пределы (termini) утверждения или отрицания, выражаемые суждением. Со времен ***логики Пор-Рояля*** каждому термину сопоставляется его объем. В результате истинность и ложность суждений наглядно выражаются отношением объемов между терминами. Поскольку изучение этих отношений образует предмет ***силлогистики***, ее нередко называют «логикой терминов». Правда, в тех традиционных курсах, которые ставят логику в зависимость от психологических актов мышления, слово «термин» обычно заменяют словом «понятие». Но, предлагая современные трактовки силлогистики, все же желательно следовать исходному, введенному ***Аристотелем*** (см.: *Аристотель.* Аналитики. М.—Л., 1952, с. 10), обычаю и сохранять за субъектом и предикатом суждения название «термин»: «Мы должны быть осторожны и не отождествлять это логическое слово с такими психологическими и метафизическими словами, как «идея», «представление», «понятие»...» (*Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959, с. 36—37).

Слово «термин» в современной литературе употребляется и в смысле объекта нулевого уровня (индивида или функционального выражения); в частности, в языке логики отношений и в формальных языках прикладных логико-математических исчислений — в качестве имени для возможных значений предметных переменных (при этом класс переменных включается в класс терминов). В этих случаях обычно вместо слова «термин» пишут (в русском) слово «терм», т. е. французское terme и английское term используются без перевода; 2) в широком смысле термин — это языковое выражение (слово или сочетание слов), называющее конкретный или абстрактный объект (или группу объектов) какой-либо специальной отрасли знания. Следовательно, основная функция термина в этом смысле — знаковая. Объекты, обозначаемые (денотируемые) термином, называют его предметным значением, а понятие об этих объектах — смысловым значением термина. Смысловые значения термина обычно устанавливаются по определению и редко совпадают с их словарным значением, если такое имеется. По установившейся традиции в логике принимают определенную классификацию терминов. По предметному значению их делят на пустые (с нулевой денотацией; напр., «круглый квадрат»), единичные (приложимые только к одному объекту) и общие (приложимые к многим объектам), а по смысловому значению — на положительные и отрицательные («красивый» — «некрасивый», «добрый» — «недобрый»), собирательные («экипаж» как легкая повозка) и разделительные («экипаж» как команда корабля) — вообще в реальных высказываниях один и тот же термин может

выступать как в собирательной, так и в разделительной роли. Наконец, по тому же смысловому значению термины подразделяют на абстрактные и конкретные, хотя оправдать дихотомию «абстрактное — конкретное» очень нелегко не только по отношению к терминам, но и к самим ***абстрактным объектам***.

Лит.: *Челпанов Г. И.* Учебник логики. М., 1946.

М. М. Новосёлов

ТЕРМИНИЗМ в широком смысле — то же самое, что ***номинализм*** Оккама и его последователей (см. ***Оккамизм***); направление в средневековой философии и теологии, получившее развитие в 14—15 вв., в рамках которого уделялось особое внимание логико-эпистемологическим аспектам обсуждаемых проблем. В слове «терминизм» отражена отличительная черта номиналистических концепций: анализ функций терминов в высказываниях является в них отправным пунктом и важной составной частью анализа любых философских проблем.

В узком смысле слова понятие «терминизм» относится к логической теории подстановки (suppositio) (см. ***Оккам***).

В. П. Гайденко

ТЕРПИМОСТЬ — см. ***Толерантность***.

ТЕРРОР (от лат. terror — страх, ужас) — систематическое всеобъемлющее насилие как один из способов воспроизводства тоталитарного режима. Понятие «террор» закрепилось в литературе, посвященной анализу феномена массовых репрессий в якобинский период Французской революции. Период между 5 сентября 1793 (издание серии указов о «внесении террора в повестку дня») и 27 июля 1794 (падение Робеспьера) вошел в историю как период «царства террора» (репрессиям подверглись более 300 тыс. человек; 17 тыс. казнены).

В строгом смысле понятие «террор» применяется не просто по отношению к репрессии идейных или политических противников (характерной для любых тиранических режимов, периодов войн и т. д.), но лишь по отношению к формам «избыточной», всеобъемлющей, подчас политически немотивированной, т. н. диффузной репрессии. В этом своем значении понятие «террор» применимо к некоторым экстраординарным «всплескам» истории, в частности кровавым правлениям римских императоров Тиберия, Калигулы и Нерона (1 в.). В русской истории добольшевистского периода это понятие часто применяется при анализе «опричного режима» Ивана Грозного (см., напр.: *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992). При этом «избыточность террора», когда он из инструмента политики становится самостоятельной и самодостаточной сущностью, как правило, объясняется историками психическими расстройствами властвующих тиранов, болезненным симбиозом мании власти и мании преследования.

Диффузный характер террора мог порождаться в истории и иными причинами. Из упоминаемых в исторической литературе событий более всего термин «террор» в современном (диффузном) понимании применим к описанным историком Аппианом событиям, возникшим в Риме после убийства Гая Юлия Цезаря и формирования триумвирата Октавиана, Антония и Лепида (43 до н. э.). Эффект диффузности последовавшего террора был предопределен разнонаправленностью политических намерений соправителей: «Триумвиры в одиночку составляли списки смертников: они вносились туда, кто по вражде, кто из-за простой обиды, кто из-за дружбы с врагами или вражды к друзьям, а кто по причине своего выдающегося богатства...» Атмосферу всеобщего террора дополнили массовые слухи о количестве и составе потенциально репрессируемых. Никто не мог считать себя в безопасности: «У каждого возникла мысль, что именно его-то и разыскивают. Боялись не меньше, чем убийц, одни — своих жен и детей, враждебно к ним настроенных, другие — своих вольноотпущенников и рабов, третьи — своих должников или соседей, жаждущих завладеть их поместьями. Прорвалось наружу вдруг все то, что до тех пор таилось внутри; происходили всевозможные злодеяния, больше, чем это бывает при восстании или взятии города врагом». Лишь по прошествии некоторого времени соправители достигли согласия и так или иначе «структурировали» репрессии, переведя террор из диффузного режима в традиционно-тиранический (см.: *Аппиан.* Гражданские войны. Л., 1935, IV, с. 13—14).

Новый этап изучения феномена террора начался в 20 в. в связи с появлением тоталитарных режимов; особая заслуга в изучении данного явления принадлежит российским авторам 20—30-х гг., работавшим в эмиграции. Принципиальные особенности новейшего тоталитарного террора сформулированы в книге «Нравственный лик революции» (Берлин, 1923) левого социалиста-революционера И. З. Штернберга (министра юстиции в послеоктябрьском коалиционном кабинете). В дототалитарных формах террора насилие власти концентрировалось лишь в определенных областях (политической, религиозной, национальной, иногда хозяйственной). При большевистском режиме государственный террор впервые вторгся в сферу индивидуальной жизни обывателя. Согласно Штернбергу, признаком тоталитаризации является перенесение логики террора из плоскости «власть—подданные» в сферу взаимоотношений самих подданных, где распространяется массовая подражательность насилию государства (горизонтальный террор): «Если все рабы в отношении власти, тогда между рабами — человек человеку волк. Если террор сверху над гражданами, тогда террор — внизу между гражданами». Ситуация террора принципиально меняет логику человеческих отношений: жизненные интересы и установки, ранее центрирующиеся вокруг понятия «польза», собираются теперь вокруг понятия «угроза». «Образ врага» порождается правящим меньшинством, которое постепенно заражает этим чувством все общество, «все, кроме власти». Непосредственный физический террор лишь купол террористического здания, главное в тотальном терроре заключается в психологической атмосфере постоянной угрозы террора, ибо «если террора нет сейчас, то всегда есть возможность его повторения, есть душевная привычность к нему у терроризующих и терроризуемых».

В теоретических работах лидера правых социалистов-революционеров ***В. М. Чернова*** большевистский террор анализировался как непосредственное продолжение мировой войны, «надолго и всерьез разбудившей зверя в человеке». Большевизм унаследовал морально-психологический облик войны и лишь повернул ее террористическую логику с внешних границ государства внутрь его.

Русский философ и культуролог ***Г. П. Федотов*** при анализе большевистского террора основное внимание уделял не политическим, а психологическим механизмам воспроизводства репрессивной власти. Террор — единственный способ поддержания и воспроизводства идентичности режима. В ситуации разложения всех общественных связей и моральных скреп

единственно остающаяся самоидентификация — с партией, как могущественным сверхличным организмом, — возможна только в непрерывном действии, в постоянной борьбе: «Всегда и везде уничтожение врага — главная цель».

По мнению ***Б. П. Вышеславцева***, террор является политическим воплощением «репрессивной идеологии», которая, во-первых, концептуально «обобществляет чувство ненависти», а во-вторых, постулирует такой бесконечно далекий социальный идеал, который неизбежно легитимирует бесконечную возможность совершения преступления: «Любовь к дальнему санкционирует бесконечную ненависть к ближнему».

Русский почвенник-националист И. Л. Солоневич считал, что коммунистический террор — это «противоестественная мера для сооружения противоестественной социальной конструкции», обреченная попытка подавления неустранимых врожденных чувств человека (чувства семьи, собственности, нации и т. д.).

Теоретики российской социал-демократии (***Г. В. Плеханов***, С. О. Португейс и др.) полагали большевистский террор следствием исторического бессилия режима, неспособного перепрыгнуть естественные фазы истории. По их мнению, тоталитарная репрессия — не причина поражения «революционного авантюризма», а всегда его неизбежное следствие, результат насилия над органическими процессами социального развития.

С появлением в Германии другой разновидности тоталитарного террора — национал-социалистского — проблематика истоков и сущности террора стала активно анализироваться в западной политологической и философской литературе. Классическим трудом в этом отношении явилась книга немецко-американского теоретика ***Х. Арендт «Истоки тоталитаризма»*** (1951). «Тоталитарный террор», в отличие от «деспотического», по мнению Арендт, не просто отменяет основные права человека, но и разрушает самые условия свободы, вытравляет из людских сердец любовь к свободе. Новейшие формы террора используются не как средство уничтожения и запугивания противников, а как инструмент управления в принципе покорными массами.

Согласно предложенной Арендт метафизике террора, тоталитарный террор мыслится его реализаторами как эманация объективных законов движения Природы и Истории, при которой им обеспечивается «свободный бег сквозь косную среду человечества, не тормозимый никаким стихийным, самопроизвольным человеческим действием». Само движение Природы или Истории отбирает и «объективных врагов человечества». В такой ситуации понятия «вины» и «невиновности» утрачивают смысл: «виновны» те, кто стоит на пути природного или исторического процесса, который уже вынес приговор «неполноценным расам», «вырождающимся народам» (в доктрине национал-социализма) или «отжившим классам» (в большевизме), а террор лишь приводит в исполнение эти приговоры. При этом массовый тоталитарный террор делает человеческую смерть анонимной и в этом смысле отнимает у смерти ее аутентичное значение конца прожитой жизни. Лишая индивида даже его собственной смерти, террор постулирует, что человеку не принадлежит ничего: «Его смерть просто ставит печать на том факте, что он никогда в действительности не существовал».

Лит.: *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996; *Кара-Мурза А. А.* Большевизм и коммунизм: интерпретации в русской культуре. М., 1996; *Штернберг И. З.* Нравственный лик революции. Берлин, 1923.

А. А. Кара-Мурза

ТЕРРОРИЗМ ПОЛИТИЧЕСКИЙ (от лат. terror — страх, ужас) — незаконное использование насилия, или угрозы насилия (убийства, взрывы, захваты самолетов, зданий, заложников и т. д.) на негосударственном уровне против личностей или против собственности для запугивания или изменения курса правительства, гражданского населения или любой его части в целях достижения политических или социальных целей.

Политический терроризм уходит историческими корнями в Античность и Средние века, однако начало систематического терроризма относят ко 2-й пол. 19 в. Современный терроризм весьма многообразен, он может переходить в партизанскую войну и даже принимать форму войны между государствами. В 60-е гг. 20 в. получили распространение понятия сельской (теоретиками ее являются Мао Цзэдун, Хо Ши Мин, Э. Че Гевара) и городской (К. Маригелла) герильи. По направленности политический терроризм может быть массовым и индивидуальным, адресным и безадресным.

Политический терроризм может быть групповым (террористические организации и группировки: «Фракция красной армии», ХАМАС, «Тигры освобождения Тамил Илама» и др.), причем организационная структура террористических групп также разнообразна (строго централизованные «армии» и мелкие автономные группки и одиночки — американский террорист Т. Казински «Унабомбер»).

Деятельность террористов может носить как международный (террористическая деятельность не привязана к конкретной стране, а распространяется на самые разные страны, примерами международных террористических группировок служат Японская красная армия, различные палестинские группировки), так и внутригосударственный (деятельность террористов осуществляется на территории конкретной страны) характер. В последние годы все большее распространение получает международный терроризм.

С точки зрения идеологии можно выделить ультралевый (анархистские и коммунистические группировки различного толка, напр. перуанские «Сендеро Луминосо», Революционное движение им. Тупака Амару; немецкая Фракция красной армии; итальянские «красные бригады» и т. д.) и ультраправый (напр., французская ОАС, американские ку-клукс-клан и разного рода «милиции», турецкие «Серые волки» и др.) политический терроризм.

Наиболее распространен в современном мире терроризм, основанный на почве этнического сепаратизма — в данном случае террор направлен на достижение независимости регионов (Ирландская республиканская армия, Фронт национального освобождения Корсики, баскская ЭТА, «Тигры освобождения Тамил Илама» и др.).

Религиозный терроризм может быть связан с терроризмом этническим (ирландцы-католики из ИРА, арабы-мусульмане из палестинских группировок); с фундаменталистскими течениями в различных религиях (исламские фундаменталисты из группировок ХАМАС, Вооруженная исламская группа, «Джихад», «Хезболла»; христианские фундаменталистские группировки в Уганде («Армия Святого Духа») и Судане, иудейские фундаменталисты в Израиле и др.); с деятельностью различных «тоталитарных сект» (Аум Синрикё).

Особенностью многих современных террористических группировок является наличие у них политического (легального) и военного (подпольного) крыльев (см., напр.: Шинн Фейн — ИРА; партия «Эрри Батасуна» — ЭТА). Политическое крыло обеспечивает социальные услуги, образование, имеет деловые

предприятия, ведет предвыборную борьбу, в то время как военное крыло проводит террористические акты.

Поддержка террористических групп со стороны некоторых государств (в составленный США список стран, оказывающих государственную поддержку терроризму, входят Куба, Иран, Ирак, Ливия, Северная Корея, Судан и Сирия) расширяет их возможности и затрудняет усилия по применению законов о борьбе с терроризмом.

Лит.: *Витюк В. В., Эфиров С. А.* «Левый» терроризм на Западе: история и современность. М., 1987; *Грачев А. С.* Политический терроризм: корни проблемы. М., 1982; *Alexander G.* (ed.) International Terrorism: Political and Legal Documents, 1992; *Anderson S., Stephen S.* Historical Dictionary of Terrorism, 1995.

А. В. Яшлавский

ТЕРТУЛЛИАН Квинт Септимий Флорент (Tertullianus Quintus Septimius Florens) (155/165 Карфаген — после 220, вероятно, там же) — христианский богослов, основатель и один из крупнейших представителей латинской патристики. По скудным (преимущественно автобиографическим) сведениям известно, что он получил риторическое и философское образование; в молодости был противником христианства. Изучив право, возможно, имел адвокатскую практику в Риме. Возвратившись в Карфаген и приняв христианство (между 185 и 197), в начале 200-х гг. обратился в монтанизм и отошел от церкви; затем порвал с монтанистами и основал секту «тертуллианистов», которая существовала и после его смерти.

Сочинения Тертуллиана (31 трактат, не считая утраченных и неподлинных) традиционно делятся на 3 группы: 1) апологетические — «К язычникам», «Апологетик», «О свидетельстве души» и др., 2) догматико-полемические — «О прескрипции», «О плоти Христа», «О воскресении плоти», «О душе», «Против Праксея», «Против Гермогена», «Против Маркиона» и др., 3) практико-аскетические (моралистические) — «О покаянии», «О терпении», «О молитве» и др.

По стилю и проблематике теоретизирования Тертуллиан принадлежит к зрелой апологетике, но программный антирационализм резко отличает его от большинства греческих апологетов. Констатируя кризис языческого мировоззрения, Тертуллиан отказывается видеть в христианстве «новую философию»: вера определяет цели и границы познания (De test. an. 1; De praescr. 7; Adv. Herm. 4—5; Adv. Marc. I 1; V 20). Предвосхищая формулу Августина «верить, чтобы познавать» и декларативно отвергая самый дух «философичности», Тертуллиан ради теоретических и полемических целей (борьба с дуализмом и докетизмом гностиков) воспользовался (единственный случай в истории патристики) стоической философской догматикой. Этим объясняются его эмпиризм и парадоксальная пропаганда тотального соматизма.

Двумя главными видами познания, по Тертуллиану, являются Откровение и естественное познание. Последнее начинается с чувственного восприятия: чувства необманчивы (De an. 12; 18). В душе естественным путем возникают первичные представления о Боге, благе и зле и т. д. (De resurr. 3; 5). Лишь телесное субстанциально: «субстанция есть тело всякой вещи» (место «субстрата» предположительно занимает «природа» — De an. 7; 32; Adv. Herm. 35 сл.; De carn. Christ. 11). Качество телесности варьируется между духом и плотью; Бог есть телесный дух, ибо дух — «своего рода тело» (De an. 9; Adv. Prax. 7). Душа, образ Божий, соединяет в себе две различные субстанции, «дух» и «тело», помещается в сердце и отождествляется с «ведущим началом» (De an. 5; 9; 15); ее деятельность начинается с самоощущения: «ощущение есть душа души» (De carn. Christ. 12). Рождение души объясняется с точки зрения традукционизма: не будучи уникальным творением, она передается «по наследству» (De an 5; 9; 18 сл.). Основная задача этики — построение теодицеи с постулированием свободы произвола от внешней причинности (De ex. cast. 2); моральное долженствование имеет абсолютный характер: вменяется не конкретный проступок, а неисполнение долга (De poenit. 3). Практико-аскетические трактаты, проникнутые эсхатологическими мотивами и призывающие к поиску «естественных» основ нравственной жизни, близки к позднестоической моралистике.

Тертуллиан, внесший большой вклад в создание латинской теологической лексики, — важнейший (наряду с Оригеном) посредник между апологетикой и зрелой патристикой. Однако главное его значение состоит в другом. Не будучи сухим систематиком, не принимая конвергенцию античных и христианских ценностей и опасаясь подмены живой веры рассудочными абстракциями эллинского любомудрия, Тертуллиан с редкой глубиной выразил суть религиозной метафизики христианства в нескольких остропарадоксальных формулах, которым по преимуществу и обязан своей известностью. «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба? Между искателем истины и искателем вечной жизни?» (Apol. 46). «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью?» (De praescr. 7). «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (De carn. Christ 5 — вероятно, именно отсюда возникло приписываемое Тертуллиану выражение credo qiua absurdum — «верую, ибо нелепо»). Граница между «Афинами» и «Иерусалимом» — предел возможностей разума: истина открывается алогичным, парадоксальным образом. Убежденность в том, что конечные основания любой рациональной системы принимаются на веру, а претензии разума на познание истины беспочвенны, делает Тертуллиана полноправным участником ряда, идущего от ап. Павла к Августину, Лютеру, Паскалю, Кьеркегору и Льву Шестову.

Соч.: MPL 1—2; CSEL 20, 47, 69, 70, 76; CCL 1—2; в рус. пер.: Творения, пер. Е. Карнеева, ч. 1—4. СПб., 1847—50; Творения, пер. Н. Щеглова и еп. Василия (Богдашевского), ч. 1—3. К., 1910—15; Избр. соч. (новые пер. под ред. А. А. Столярова). М., 1995; Апологетик, БТ 25, 1984; О покаянии, БТ 26, 1985.

Лит.: *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. К., 1880; *Штернов Н.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889; *Мазурин К.* Тертуллиан и его творения. М., 1892; *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 1926; *Haushild G.* Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians. Lpz., 1880; *Rauch G.* Der Einfluss der Stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Terrullians. Halle, 1890; *Cantalamessa R.* La Cristologia di Tertulliano. Fribourg, 1962; *Moingt J.* Théologie trinitaire de Tertullien, т. 1—3. P., 1966—69; *Spanneut M.* Tertullien et les prémiers moralistes africaines. P., 1969; *Barnes T. D.* Tertullian. A historical and literary study. Oxf., 1971 (2 ed., 1985); *Fredouille J. C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. P., 1972; *Ayers L. H.* Language, Logic and Reason in the Church Fathers. A study of Tertullian, Augustine and Aquinas. N. Y., 1979.

А. А. Столяров

ТЕТЕНС (Tetens) Иоганн Николас (16 сентября 1736, Тетенбюль, южный Шлезвиг — 15 августа 1807, Копенгаген) — немецкий и датский философ, естествоиспытатель, математик и

культуролог. Получил университетское образование в Ростоке и Копенгагене. Профессор физики в Бютсовском университете (с 1763). С 1776 — профессор философии в университете Киля (впоследствии получил здесь и кафедру математики). В 1777 в Лейпциге выходит его главное сочинение — двухтомный трактат «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung). С 1789 на государственной службе в Копенгагене.

Тетенс объединяет психологический эмпиризм британской традиции с системностью немецкой метафизики. Основной объект его исследований — человек как единство ***монады*** — души и составного по природе тела, а в человеке — душа в многообразии и единстве ее сил и способностей. В основании всех душевных сил находится чувство как наиболее пассивная способность, суть которой состоит в рецептивности. Активность чувства проявляется исключительно в противодействии влиянию внешних воздействий. Из этой скрытой активности в результате экстенсивного увеличения прорастает «способность представления» (включающая в себя акты схватывания, воспроизведения и порождения новых представлений в фантазии). Развертывание «интенсивной» активности чувства превращает ее в мышление (оно возникает из «чувства изменений» и состоит в спонтанном и осознанном соотнесении представлений и понятий) и далее — в «действенную способность», обнаруживающуюся во внешних телесных движениях. Высшая точка развития действенной способности человека — свободное произволение (предполагающее не только деятельность, но и внутреннюю рациональную санкцию на нее в ситуации выбора). Иерархия душевных сил, по Тетенсу, соответствует этапам индивидуального развития человека, а также периодам человеческой истории в целом («дикость» как эпоха «чувственного» человечества, «варварство» как господство воображения и страстей, «цивилизованность» как период, когда в жизни человечества преобладают мышление и свободная воля). Исследуя душевные способности, Тетенс затрагивает такие проблемы, как интерсубъективность, структуры первичного (доконцептуального) опыта, стадии конституирования объективности, соотношение обыденного и научного знания и т. п. Опровергая «идеализм», он полагает, что представление о Я возникает одновременно с представлениями о внешних объектах.

Преобладание интроспективных данных над привлеченными извне фактами, интроспекционистская терминология («идеальный объект», «диспозиция» и т. п.), обращение к «наблюдающему методу» в познании души, острота наблюдения делает идеи Тетенса весьма значимыми в истории немецкой философии до Канта. В работе «О всеобщей спекулятивной философии» (1775) он проводит мысль, что даже «трансцендентная философия», или онтология, должна базироваться на наблюдении за душевными способностями, т. е. на «эмпирической психологии». При этом Тетенс не отрицает и важности проблем традиционной «рациональной психологии», исследующей сущность души. Однако под влиянием юмовской критики относительно возможности подобной дисциплины он решительно пересматривает методологию этой науки, придавая ей гипотетический характер. Итог всех антропологических изысканий Тетенса — идея человека как существа, которое может совершенствовать свою деятельную способность, сохраняя при этом гармонию душевных сил.

Соч.: Die philosophischen Werke. 4 Bd. Hildesheim, 1979.

Лит.: *Васильев В. В.* Учение И. Тетенса о человеческой природе и ее развитии.— Учение о душе в метафизике XVIII в. Барнаул, 2000; *Жучков В. А.* И. Н. Тетенс — выдающийся предшественник Канта.— В кн.: Историко-философский ежегодник 1995. М., 1996, с. 9—31; *Störring G. E.* Die Erkenntnistheorie von Tetens. Lpz., 1901; *Übele W.* J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. B., 1911; *Seidel A.* Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants. Lpz., 1932; *Baumgarten H.* Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand. Stuttg., 1992.

В. В. Васильев

ТЕУРГИЯ (греч. θεουργία — букв. богодейство, работа богов) — понятие мистического и магического философского дискурса, в котором представлены попытки практического воздействия на богов, ангелов, архангелов и демонов с целью получения от них помощи или благ, ритуальные и магические действа, молитвенные формулы, непосредственное видение духовных существ визионерами. Теургия предполагает причастность к совершенному знанию богов и связь с учением о ***спасении*** человека (сотериологией). Теургия — путь к спасению, к блаженству, путь приобщения к самой природе божества, когда человек становится демиургом и творит то, что творится только богом (чудеса). Теургия находит свое выражение не только в видениях теурга (визионера), но и 1) в мистериальных (культовых) действах (напр., элевсинских мистериях в Древней Греции), открывавших неизреченно сакральное в экстазе, неистовом пении и пр., 2) в мантике, т. е. в способности пророчества и гадания, 3) в жертвоприношениях, 4) в молитве, призывающей божество, 5) в определенных символах, функция которых быть связующим звеном между божественным и человеческим миром, 6) в магии.

Уже Платон утверждал, что только «очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов» (Федон 69 cd, пер. С. П. Маркиша). В его позднем учении о безмолвном языке символов чувствуется влияние теургическо-магического посвящения в таинства (Платон, Письма, 341 cd). Строя иерархию демонов — от низших к высшим, Порфирий в своем учении о душе как форме тела и «жизненном духе» как посреднике между душой и телом проводил аналогии между человеческим миром и демоническим и совершал магико-теургические операции изгнания демонов. Отношение к теургии у Порфирия двойственное: с одной стороны, он отвергает ее как ложную науку, а с другой — допускает очищение души с помощью теургии: душа становится способной к общению с духами и ангелами и к видению богов и духов. Теургия — основное понятие ***гностицизма*** и ***неоплатонизма,*** особенно герметического корпуса (3 в. до н. э.). В нем различаются три вида гадания: 1) теургическое, когда бог является непосредственно или в экстазе визионера, душа которого возносится в небо и лицезреет божество, или вызванный силами и магическими действиями проявляется в определенных лицах — теургах; 2) магическое гадание, опосредствованное медиумом или каким-то материальным предметом; 3) гоэтическое гадание, при котором бог «оживляет» некоторый предмет, придавая ему желаемые человеком качества. До 1614 герметический корпус считался египетским источником, а сам Гермес — египетским мудрецом (см. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.—М., 1998). Ямвлих в «Египетских мистериях», выступая против черной магии, соединяющей человека со злыми демонами (Myst. III 31), противопоставляет ей правильную теургию, обращающуюся к высшим способностям человеческой души и воздействующую в культовых действах на божество. В теургии он усматривает путь к счастью, освобождение от судьбы. Теургия, со-

гласно Ямвлиху, соединяет божественные действия и усилия человека (Myst. I 9), в ней осуществляется причастность человека божественному знанию. Божественное предстает в телесном мире как неизреченное и символическое. Наряду с теологией как способом умопостижения в теоретических рассуждениях о божественном мире Ямвлих допускает и теургию как путь вхождения в высшие и универсальные сферы, с помощью магии, молитвы, божественных символов (прежде всего магичности божественных имен), как путь достижения знания и влияния на волю богов, ангелов и демонов. «Знание бога, достигнутое только путем теоретической философии и теософии, не может соединить человека с богом. Теургическое соединение с богом основано в большей степени на исполнении тайных священных обрядов, которые проводятся так, как это подобает данному божеству, и превосходит всякое разумное познание. Такие обряды возможны только благодаря символам, которые понятны лишь одним богам» (Myst. II 11). Символ трактуется Ямвлихом как субстанциальное тождество эйдоса чистого мышления с материально-чувственным отображением (см. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века, т. 1. М., 1988, с. 259 и далее). Теургия непосредственно связана не только с демонизмом, но и с символизмом. Как заметил С. Н. Трубецкой, «первоначальная суть гностицизма заключалась в магии (теургии) и апокалиптике — откровении тайн небесного мира, учении об ангелах, демонах и посредствующих духах, описании мытарств и т. д.» (*Трубецкой С. Н.* Соч. М., 1988, с. 346). С теургией связаны такие особенности мистического философствования, как учение о небесной иерархии, таинственных именах божественных сил, заклинательные формулы магическо-астрологического суеверия, каббалистика, тяга к оккультизму, демонологии. Поскольку в теургии материальное и идеальное тождественны по своей сути, постольку изречения теурга имеют магическое и онтологическое значение. Его речения тождественны бытию, а имена и даже буквы сакральных языков обладают магическим воздействием. Прокл, полагая, что душа человека оторвалась от божественного мира, стремится с помощью теургии возвратить ее к божественному источнику. Для этого необходимо возродить в человеке «теургические добродетели», превращающие человека в бога. А. Ф. Лосев удачно определил философию Прокла как «славословие всеединству» (*Лосев А. Ф.* Там же, т. 2. М., 1988, с. 115), ибо с этим связано обращение Прокла к таинствам, чародейству, очищению душ с помощью мистических ритуальных действий.

Христианство критически относится к теургии как к пути достижения или узрения божественного мира. Августин не приемлет теургии и называет ее волхвованием и прорицанием, которые измышлены нечестивым любопытством. В теургии люди «преданы лживым обрядам демонов, выдаваемых за ангелов» (О Граде Божием, т. 2. К., 1905; репринт: М., 1994, с. 118). Он критикует Порфирия и проводит мысль о том, что теургические мистерии — это «святотатственные обряды», а теургические «видения — дело того, кто желает уловить несчастные души ложными обрядами многих и ложных богов и отвратить их от почитания истинного Бога» (там же, с. 122). Теурги возвещают очищение человеческой души посредством теургического искусства (магических действ, мистерий, заклинаний и т. п.), после чего она призвана обитать в «эфирных странах среди эфирных богов» (там же, с. 153). Теургический путь спасения души, согласно Августину, — это ложный путь. Теурги скорее «оскверняют, чем очищают, человеческую душу лживостью призраков и лукавой обманчивостью пустых образов» (там же, с. 154). Хотя христианство выступало с критикой теургии, ведущей к апологии магии и оккультизма, однако в житиях святых существуют описания путешествий по загробному миру и видений потустороннего мира. Такого рода описания являются вариантом религиозной теургии. Эти описания собраны и проанализированы П. Динцельбахом, Ж. Ле Гоффом, А. Я. Гуревичем. Надо подчеркнуть, что магическим было не только сознание народных масс, но и интеллектуалов Средневековья. Св. ***Франциск Ассизский***, св. Тереза Авильская, Майстер ***Экхарт***, немецкие мистики 14 в. оставили описания своих видений потустороннего мира. В культуре Средневековья ***схоластика*** с ее рационалистическими дистинкциями и дидактизмом восполнялась теургически-религиозным визионерством, с наибольшей силой представленным у испанских и немецких мистиков.

Мыслители эпохи Возрождения (***М. Фичино***, ***Дж. Пико делла Мирандола***, ***Дж. Бруно***, ***Д. Кардано***, ***Парацельс***, ***Т. Кампанелла***, ***Л. Валла***) увидели в магии, прежде всего в натуральной магии, практическое искусство, которое, используя силы вещей, позволяет достичь удивительных и необычных результатов, объяснить то, что толпа считает чудесами и что выше человеческого разума. Бруно называет мага человеком мудрым, способным к действию и к постижению тайн природы. Фичино проводит мысль о том, что человек восходит в высшие сферы, не отвергая низшего мира, поскольку именно он — вселенский художник: «Если божественное провидение есть условие существования всего космоса, то человек, который господствует над всеми существами, живыми и неживыми, конечно, является некоторого рода богом. Он — бог неразумных животных. Он — бог стихий, он — бог всех материальных вещей. И этот человек, который занимает место бессмертного бога, без всякого сомнения, также бессмертен» (Theol. Plat. II 2). Культ человека замещает культ Бога, а человекобожие влечет за собой апологию магии и каббалы, с помощью которых человек может управлять всеми природными силами. Линии магии и теургии в философии Возрождения противостояла другая линия — стремление объяснить естественными причинами таинственные и загадочные явления. Так, П. Помпонацци в трактате «О причинах естественных явлений» утверждает, что «невежественная и непосвященная чернь и темные люди относят к Богу и к демонам все то, чему они не ведают очевидных и явных причин» (Трактаты. М., 1990, с. 135). Эта линия в конечном счете привела к утверждению ***рационализма*** и возникновению классической науки. Иная линия — линия «духовидения» была продолжена Я. Бёме, Э. Сведенборгом.

В последующем вместе с формированием и развитием классических рационалистических систем интерес к теургии резко падает. И. Кант в «Критике способности суждения» (§ 89) называет теургию «фанатическим заблуждением, будто можно чувствовать другие сверхчувственные существа и оказывать влияние на них» (Соч., т. 5. М., 1966, с. 496), и выступил с критикой Сведенборга. Однако в философии немецкого романтизма не только возрождается интерес к теургии, но и образуется целый пласт теургических мотивов. Это относится прежде всего к «магическому идеализму» Новалиса, который полагает, что можно достичь победы над смертью, изменить мировой климат, управлять и погодой, и всем космосом (этим объясняется его интерес к восточной магии и каббале), построить «одухотворенный моральный универсум» и «моральную астрономию», создать «новый Джиннистиан» — царство разума на земле, где «человек чувствует себя господином все-

ленной, его Я мощно реет над этой бесконечной бездной» (Немецкие романтические повести, т. 1. М.—Л., 1935, с. 123). Теургические мотивы весьма сильны у Г. Г. Шуберта, в частности в книге «Взгляды на ночную сторону естественной науки» (1818), у ***Й. Герреса*** в его учении об органономии, в интересе немецких романтиков (Ф. Шеллинг, Ф. К. Баадер, Э. Т. Гофман) к сомнамбулическим состояниям как состояниям прозрения, ясновидения.

В русской философии кон. 19 — нач. 20 в. теургические и антропософские мотивы получили свое развитие особенно у символистов (А. Белый) и в философии ***П. А. Флоренского***, который в статье «О типах возрастания», говоря о стремлении к бесконечности, считает, что на этом пути все духовные движения превращаются в теургию и теософию, а при противлении абсолютному — в оккультизм и магию (Соч., т. 1. М., 1994, с. 301). Причем для Флоренского магия — это воздействие воли на органы тела, позволяющее расширить границу тела. Тем самым элементы магии существуют во всех формах человеческой деятельности — от хозяйственной до художественной. Однако Флоренский резко отрицательно относился к оккультистско-магическим движениям, возникшим в России на рубеже 19 и 20 вв., и в частности к апологии теургии в мистериях символизма.

Лит.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; *Он же.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990; *Бёме Я.* Аврора или утренняя заря в восхождении. М., 1990; *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. М., 1993; *Dinzelnacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttg., 1981.

А. П. Огурцов

ТЕУРГИЯ КАК КАТЕГОРИЯ ЭСТЕТИКИ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА — одна из самобытных категорий эстетики русского ***символизма***. В древности понятием «теургия» обозначалось сакрально-мистериальное общение с миром богов в процессе особых ритуальных действ. ***В. С. Соловьев*** осмыслил теургию как древнее «субстанциальное единство творчества, поглощенного мистикой», суть которого в единении земного и небесного начал в сакральном творчестве. Особо он выделил современный этап теургии, который обозначил как «свободная теургия» или «цельное творчество». Его сущность он усматривал в сознательном мистическом «общении с высшим миром путем внутренней творческой деятельности», которая основывается на органическом единстве главных составляющих творчества: мистики, «изящного искусства» и «технического художества» (Собр. соч., т. 1. СПб., с. 286). Это понимание теургии и теургического творчества нашло активный отклик как в среде символистов, так и у многих русских религиозных мыслителей нач. 20 в. ***Вяч. Иванов*** особо акцентировал внимание на мысли Соловьева о том, что искусство будущего должно вступить в новую свободную связь с религией, когда художники (теурги) сами будут сознательно управлять «земными воплощениями» религиозной идеи. Согласно Иванову, теурги, носители божественного откровения, — истинные мифотворцы, в высшем смысле символисты, а теургия — «действие, отмеченное печатью божественного Имени» (Собр. соч., т. 2. Брюссель, 1974, с. 646); в полном смысле слова она еще не реализована, но именно к ней стремятся символисты в своей деятельности.

Большое внимание теургии, как высшему этапу творчества — самой жизни с помощью божественной энергии Софии и самого первого Символа — уделял ***А. Белый***. «Стремление к теургии» он усматривал в мудрости Ницше, а формулу Вл. Соловьева — «Соединение вершин символизма как искусства с мистикой» — расценивал как наиболее точное определение сути теургии (*Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма, т. 2. М., 1994, с. 218). Человеческое творчество на высшем его этапе состоит, в терминологии Белого, из трех восходящих «актов». Первый акт — создание мира искусств. Второй — «созидание себя по образу и подобию мира», т. е. совершенствование самого себя, которое вершится в острой борьбе со своим косным «Я», со «стражем порога», не пускающим личность в царство свободы. Здесь происходит трагический разлад личности с самой собой, уход художника из искусства (отсюда сожжение «Мертвых душ» Гоголем, сумасшествие Ницше, безумие Врубеля, «глухое молчание Толстого»). Третий акт (грядущий) — вступление личностей в царство свободы и «новая связь безусловно свободных людей для создания общины жизни по образу и подобию новых имен, в нас тайно вписанных Духом» (там же, с. 465). Этот последний акт и соответствует в понимании Белого уровню теургического творчества (или бытия), основанного на духовной инспирации свыше.

Идея теургии получила развитие в книге ***Н. А. Бердяева*** «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916): «Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую». В теургии кончаются всякое традиционное искусство и литература, всякое разделение творчества; в ней завершается традиционная культура, как дело рук человеческих, и начинается «сверхкультура», ибо «теургия есть действие человека совместно с Богом, — богодейство, богочеловеческое творчество» (Собр. соч., т. 2. Р., 1985, с. 283).

Лит.: *Бычков В. В.* Эстетические пророчества русского символизма.— «Полигнозис», 1999, № 1, с. 98—104; *Он же.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica, т. 2. СПб.—М., 1999, с. 394—451.

В. В. Бычков

ТЕХНИКА — исторически развивающаяся совокупность создаваемых людьми средств (орудий, устройств, механизмов и т. п.), которые позволяют людям использовать естественные материалы, явления и процессы для удовлетворения своих потребностей; нередко к технике относят также и те знания и навыки, с помощью которых люди создают и используют эти средства в своей деятельности.

Техническая деятельность людей и технические изделия (орудия труда, жилище, одежда, оружие, украшения) возникают практически одновременно с появлением Homo sapiens. Тем не менее люди долго не осознавали искусственный характер продуктов, созданных их трудом. Когда древний человек подмечал эффект какого-нибудь своего действия (удара камня, действия рычага, режущие или колющие эффекты), он считал, что обязан этому участию духов или богов. В этом смысле вся древняя техника была магической и сакральной. И позже античное «техне» — это еще не техника в нашем понимании, а все то, что сделано руками (и военная техника, и игрушки, и астрономические модели, и изделия ремесленников, и даже произведения художников). Поскольку античная философия сделала предметом своего анализа прежде всего знание и бытие, то и создание вещей требовалось объяснить сквозь призму этих представлений. Платон в «Государстве» (10, 595 — 599 b) говорит, что существуют три скамьи: идея («прообраз») скамьи, созданная самим богом, копия этой идеи (скамья, созданная ремесленником) и копия копии — скамья, нарисованная живописцем. Т. о., для Платона реальные вещи

выступали как воплощение истинных знаний («идей», «начал», «причин» бытия). Он считал, что ремесленник (художник) не творил вещи (это была функция богов), а лишь выявлял в материале и своем искусстве то, что было заложено в природе творцом и затем познано в науке.

В 18—19 вв. понимание техники и отношение к ней начинает меняться, не в последнюю очередь потому, что человек не мог уже не замечать ее влияния (не всегда благотворного) на различные стороны своей жизни. Во 2-й пол. 19 в. все больше внимания на технику обращают философы. Если одни утверждают, что техника — это благо и судьба нашей цивилизации (в кон. 19 в. немецкий философ Фред Бон даже говорил, что высшей целью технической деятельности является достижение счастья всего человечества), то в 20 в., напр., Л. Мэмфорд, М. Хайдеггер, К. Ясперс доказывают, что техника порабощает человека и разрушает не только природу, но и ставит под угрозу гибели саму нашу цивилизацию. Тем не менее человечество не может отказаться от современной техники, поскольку без нее попросту невозможно поддерживать достойный уровень существования миллиардов людей на земле. Современная философия изучает технику в целом ряде взаимосвязанных аспектов:

1) техника представляет собой артефакт (искусственное образование), она специально изготавливается, создается человеком (мастером, техником, инженером). При этом используются определенные замыслы, идеи, знания, опыт, а объектом специального интереса становится организация технической деятельности (технология в узком смысле слова). Это может быть как индивидуальная деятельность мастера (либо группы, цеха мастеров), так и сложные формы организации коллективной деятельности (мегамашины, по Мэмфорду), проходящие долгий исторический путь развития (от трудовых армий фараонов до современных промышленных производств). Все множество артефактов можно разделить на два больших класса: технику и знаки. Техника функционирует и развивается по законам как первой природы, так и практической деятельности (техническое устройство, с одной стороны, есть известная практическая деятельность или средство деятельности, с другой — в нем реализуются определенные природные процессы). Знаки же живут по законам языковой коммуникации (они транслируются, их нужно понимать и т. д.) и семиотической деятельности, ее преобразования и оптимизации. И хотя любое техническое сооружение как-то означено в культуре и описано в языке, сама техника не является языком;

2) техника является «инструментом», т. е. всегда используется как средство, орудие, удовлетворяющее или разрешающее определенную человеческую потребность (в силе, движении, энергии, защите и т. д.). Инструментальная функция техники заставляет отнести к ней как простые орудия или механизмы (топор, рычаг, лук и т. д.), так и сложную техническую среду (современные здания или инженерные коммуникации);

3) техника — это самостоятельный мир, особая реальность. В этом смысле техника противопоставляется природе, искусству, языку, всему живому, наконец, человеку. С развитием техники связывается определенный способ существования человека, а в наше время — и судьба цивилизация. Первое осознание самостоятельной роли техники относится к Античности, где было введено и обсуждалось понятие «техне»; в Новое время сформировалось представление об инженерии; но особенно существенные изменения произошли в кон. 19 — нач. 20 в., когда возникли технические науки и особое направление философской рефлексии — ***философия техники***;

4) техника представляет собой специфический способ использования сил и энергий природы. Любая техника во все исторические периоды была основана на использовании сил природы. Но только в Новое время человек стал рассматривать природу как автономный, практически бесконечный источник природных материалов, сил, энергий, процессов, научился описывать все подобные естественные феномены средствами науки и ставить их себе на службу. Хотя сооружения античной техники тоже частично рассчитывались, а при их создании иногда использовались и научные знания, все же главным был передаваемый из поколения в поколение опыт. Творчество же техников мыслилось не как создание «новой природы» (о чем впоследствии писал Ф. Бэкон), а всего лишь как искусственная реализация заложенных в мироздании вечных изменений и превращений разных «фюсис» (природ). Все возможное уже сотворено, а человеческая деятельность только выводит те или иные конкретные творения из скрытого состояния. В этом смысле техническое творчество и в Древнем мире, и в Античности, и в Средние века было именно хитростью, неким магическим творением вещей и машин. В Новое время, напротив, техническое творчество осмысливается как сознательный расчет сил (процессов, энергий) природы, сознательное приспособление их для нужд и деятельности человека. Техника отныне создается на основе естественно-научных и технических знаний.

В 20 в. человечество начинает реализовывать крупные, даже глобальные технические проекты, концентрируя при их реализации необходимые материалы и ресурсы, создавая соответствующие инфраструктуры (организации, коммуникации, сооружения и т. д.), готовить специалистов и т. п. В результате, однако, человечество не только создает новую сложнейшую технику, но и невольно вызывает к жизни различные процессы, как конструктивные, так и деструктивные, что способствует возникновению ряда кризисов — экологического, антропологического и т. д. Эти кризисные явления становятся все более значимым стимулом для философских исследований техники. В частности, немало внимания уделяется выявлению законов развития техники. Очевидно, что это не законы природы. Вместе с тем это и не законы деятельности как таковой: ведь сущность техники определяется помимо деятельности и многим другим, напр. технической средой. Законы развития техники — это законы, которым подчиняются артефакты. На развитие техники, безусловно, оказывают влияние и законы деятельности, и семиотические законы, и смена культур, но также и итоги развития самой техники. Осмысление техники предполагает осознание как ее природы, так и последствий ее развития. При этом возникают проблемы, которые до сих пор не имеют удовлетворительного решения: с какими характеристиками современной техники и последствиями ее развития человек уже не может согласиться? можно ли изменить характер развития технико-производственной деятельности, технической среды и технологий? Может оказаться, что изменение характера развития техники потребует от человека столь больших изменений в области его ценностей и образа жизни, что по сути будет означать попытку создания качественно новой цивилизации.

Лит.: *Дильс Г.* Античная техника. М.—Л., 1934; *Мелещенко Ю. С.* Техника и закономерности ее развития. Л., 1970; Философия техники: история и современность. М., 1997.

В. М. Розин

ТЕХНИКИ ТЕЛА — понятие, предложенное французским социологом и антропологом М. Моссом, для характеристики ***техники***, которая передается от человека к человеку (или от поколения к поколению) как некий инструментальный навык. Он ввел классификацию техник тела, разделив их на техники тела между полами, указал на их изменение в зависимости от возраста и эффективности, а также на значение передачи форм техники (традиция). Анализируя, в частности, техники тела, связанные с возрастом, Мосс дал почти исчерпывающую классификацию, указав на техники родов и акушерства, детства, юности, взрослого возраста (техники сна, движения, отдыха, сексуальные техники, танца, прыжков, силовых движений, ухода за телом, питания и гигиены). К. Леви-Строс предложил создать «интернациональные архивы техник тела». Мосс и Дюркгейм исходили из узкого понимания человеческого тела, по сути дела рассматривая его как ограниченный естественный инструмент. Идею техник тела разрабатывали: французский синолог М. Гране («техники дыхания» в древнекитайской культуре), М. Элиаде — историк культур и религий в области древнейших религиозных практик («техники экстаза»), которые придавали техникам тела намного более широкое значение, чем только инструментальное. Ранее З. Фрейд в «Толковании сновидений» (1900) предложил правила психоаналитической техники. С развитием и расширением влияния психоанализа от него отделились все новые, конкурирующие между собой техники тела (напр., «телесно ориентированная» психотерапия В. Райха, «психодрама» Морено).

Лит.: *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996; *Элиаде Э.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 1984; *Райх В.* Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. СПб.—М., 1997.

В. А. Подорога

ТЕХНИЧЕСКИЕ НАУКИ — область знания, в которой описываются и изучаются закономерности «второй природы», т. е. технического мира. Знания технических наук оцениваются с точки зрения не только истинности, но и эффективности, поскольку создаются специально для использования в технике и инженерной деятельности. Первоначально (17—18 вв.) в инженерной деятельности применялись знания из отдельных естественных наук (отобранные или специально построенные), а также технологические знания (описание конструкций, технологических операций и т. д.). Именно естественно-научные знания позволяли мысленно вычленить и зафиксировать естественный процесс, реализуемый в инженерном устройстве, а также определить расчетным путем точные характеристики конструкций, обеспечивающих данный процесс.

Однако начиная с 18 в. складывается промышленное производство и формируется потребность в тиражировании и модификации изобретенных инженерных устройств (парового котла и прядильных машин, станков, двигателей для пароходов и паровозов и т. д.). В силу того, что инженер все чаще имеет дело не только с разработкой принципиально нового инженерного объекта (т. е. изобретением), но и с созданием сходного (модифицированного) изделия (напр., машины того же класса, но с другими характеристиками — иная мощность, скорость, габариты, вес, конструкция и т. д.), резко возрастает объем расчетов и конструирования. Другими словами, инженер теперь занят не только созданием нового инженерного объекта, но и разработкой целого класса таких объектов, сходных (однородных) с изобретенным. Это позволяло сводить одни случаи и одни группы знаний к другим. В результате начинают выделяться определенные группы естественно-научных знаний и схем инженерных объектов. Фактически это были первые знания и объекты технических наук, но существующие пока еще не в собственной форме. На этот процесс накладывались два других — онтологизация и математизация.

Онтологизация представляет собой поэтапный процесс схематизации инженерных устройств, в ходе которого эти устройства расчленялись на отдельные части и каждая замещалась «идеализированным представлением» (схемой, моделью). Подобные идеализированные представления вводились для того, чтобы к инженерному объекту можно было применить как математические, так и естественно-научные знания. Математизация (замещение инженерного объекта математическими моделями) была не только необходимым условием изобретения, конструирования и расчета, но и стадией построения нужных для этих процедур идеальных объектов естественной науки.

Накладываясь друг на друга, эти три процесса (сведение, онтологизация и математизация) и приводят к формированию первых идеальных объектов и теоретических знаний собственно технических наук. С первых шагов формирования технических наук на них был распространен идеал организации фундаментальной науки: знания об отношениях трактовались как законы или теоремы, а процедуры их получения — как доказательства. Другой фактор, повлиявший на формирование технических наук, — стремление упростить способы и процедуры установления и анализа отношений между параметрами инженерного объекта. Напр., в некоторых случаях громоздкие процедуры преобразования и сведения существенно упрощаются после того, как исходный объект замещается сначала с помощью уравнений математического анализа, затем в теории графов, так что преобразования осуществляются в каждом из этих замещающих слоев. Существенно изменяются и параметры процесса математизации. Если на первой стадии используются лишь отдельные фрагменты математических теорий, то в дальнейшем в технических науках переходят к применению целых комплексов математических средств. Это позволяет: а) решать задачи не только анализа, но и синтеза технических устройств, б) исследовать такие теоретически возможные случаи, которые охватывают всю изучаемую область инженерных объектов; в) выйти к теориям идеальных инженерных устройств (напр., теории идеальной паровой машины, теории механизмов, теории радиотехнического устройства и т. д.).

Идеальное устройство — это конструкция, которую исследователь создает из элементов и отношений идеальных объектов технических наук; она является моделью инженерных объектов определенного класса, имитируя основные процессы и конструктивные особенности этих инженерных устройств. В технических науках появляются не только самостоятельные идеальные объекты, но и самостоятельные объекты квазиприродного характера. Построение подобных конструкций-моделей существенно облегчает инженерную деятельность, поскольку, изучая их, инженер-исследователь может теперь анализировать основные процессы и условия, определяющие работу создаваемого им инженерного объекта.

В отличие от технических наук классического типа, возникших, как правило, на базе одной естественной науки (напр., электротехника формируется на базе теории электричества),

технические науки неклассического типа (т. е. комплексные, напр. теоретическая радиолокация или информатика) складываются на базе нескольких естественных наук. Они состоят из разнородных предметных и теоретических частей, используют системные и блок-схемные модели разрабатываемых объектов, включают описание средств и языков, используемых в исследовании, проектировании и инженерных разработках. Комплексные технические науки отличаются и по объектам исследования. Помимо обычных технических и инженерных устройств они изучают и описывают еще по меньшей мере три типа объектов: системы человек—машина (компьютеры, пульты управления, полуавтоматы и т. д.), сложные техносистемы (напр., инженерные сооружения в городе, самолеты и технические системы их обслуживания — аэродромы, дороги, обслуживающая техника и т. д.) и, наконец, такие объекты, как технология или техносфера в целом.

В формировании неклассических технических наук в свою очередь можно выделить несколько этапов. На первом этапе складывается область однородных, достаточно сложных инженерных объектов (систем). Проектирование, разработка, расчеты этих объектов приводят к применению (и параллельно, если нужно, к разработке) нескольких технических теорий классического типа. При этом задача заключается не только в том, чтобы описать и конструктивно определить различные процессы, аспекты и режимы работы проектируемой (и исследуемой) системы, но и «собрать» все отдельные представления в единой многоаспектной модели.

На втором этапе в разных подсистемах и процессах сложного инженерного объекта выявляются сходные планы и процессы (регулирование, передача информации, функционирование систем определенного класса и т. д.), которые позволяют, во-первых, решать задачи нового класса, характерные для таких инженерных объектов (напр., установление принципов надежности, управления, синтеза разнородных подсистем и т. д.), во-вторых, использовать для описания и проектирования таких объектов определенные математические средства (математическую статистику, теорию множеств, теорию графов и т. п.). Т. о., создание технических теорий неклассического типа предполагает предварительное использование технических наук классического типа, а также синтез их на основе системных, кибернетических, информационных и т. п. представлений.

На третьем этапе в рамках технических наук неклассического типа создаются теории идеальных инженерных устройств (систем). Напр., в теоретической радиолокации после 1950-х гг. были разработаны процедуры анализа и синтеза теоретических схем радиолокационной станции (РЛС). С этой целью строится однородный идеальный объект радиолокации — «идеальная РЛС», относительно которой формулируются основное уравнение дальности радиолокации и уравнения, определяющие ее рабочие характеристики. Создание теории идеальных инженерных устройств венчает формирование и классических, и неклассических технических наук. Идеальные инженерные устройства живут и функционируют не только по законам первой природы, но и по «законам» второй природы, в которой рождаются и живут инженерные объекты.

Лит.: *Иванов Б. И., Чешев В. В.* Становление и развитие технических наук. Л., 1977; *Горохов В. Г.* Методологический анализ научно-технических дисциплин. М., 1984; Философия техники: история и современность. М., 1997.

В. М. Розин

ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС — взаимообусловленное, взаимостимулирующее развитие науки и техники. Понятие было введено в 20 в. в контексте обоснования, использующего потребительное отношение к природе, и традиционной научно-инженерной картины мира. Цель технического прогресса определяется как удовлетворение постоянно растущих потребностей человека; способ удовлетворения этих потребностей — реализация достижений естественных наук и техники. В техническом прогрессе различаются предпосылочный этап медленного опытного и независимого друг от друга развития науки и техники и этап научно-технических революций, первая из которых приходится на 16—17 вв. В настоящее время концепция технического прогресса подвергается серьезной критике в связи с общим переосмыслением ценностей современной техногенной цивилизации.

В. М. Розин

ТЕХНОКРАТИЯ — букв. правление техников (искусных людей от греч. τέχνη — искусство и κράτος — власть). Термин появился в начале 30-х гг. 20 в. и относился к специалистам в области физики и химии и к их роли в развитии общества, затем он был распространен на другие социально-профессиональные категории и возникло представление не только о производственной и технологической, но и о политической власти менеджмента и специалистов. Исторический смысл представлений о технократии и ее действительной роли складывается из нескольких значений: 1) разделение власти между политическими правителями и профессионалами-специалистами, жреческой, религиозной властью, властью военачальников, затем — юристов, советников и т. д. вплоть до появления различных совещательных советов из специалистов (государственные, тайные и пр. советы и сенаты) и их преобразования в исполнительную власть (Совет министров, органы суда и прокуратуры и др.); 2) знание, т. о., изначально означало власть, в современном индустриальном обществе, особенно во 2-й пол. 20 в., роль научно-технического и иного знания резко возросла и глубоко повлияла на конфигурацию власти и процессы принятия решений; 3) потребность рационализировать политику и невозможность сделать ее действительно научной привели к необходимости нового разделения власти и передачи ее части, определяющей отношения с природой, экономикой, обществом, новым профессионалам; 4) новое разделение политического труда опиралось на социальную базу расширяющихся профессиональных групп, в первую очередь научно-технической, военно-промышленной, директоральной интеллигенции, на общий рост интеллигенции, доходящий в развитых странах до 30—35% активного населения, и на образование «нового класса» профессионалов всех рангов — от квалифицированных рабочих до профессората университетов (проблема, которая с 70-х гг. обсуждается в США). Д. Белл ввел для новой профессиональной элиты наименование «меритократии» (от лат. meritare — заслуживать).

Идея технократического правления реализуется лишь в меру политического контроля государства и только в соответствующих профессиональных сферах. Глубина этого контроля зависит от характера политического режима. Она минимальна в демократических государствах и максимальна в авторитарных и тоталитарных с гиперполитизацией и идеологизацией науки, экономики, социальной сферы, культуры, армии. Политическое участие технократии принципиально ограничено функциональными различиями политики и других профессиональ-

ных областей: политика не решает научных и технологических задач, ученые, работники сферы материального производства или здравоохранения не решают своими средствами политических задач. Участие сводится к переходу технократов в институты политической власти («правительство специалистов»). Препятствием является и принципиальное свойство технократии — потребность в полной и точной информации и полное соответствие предельно рассчитанных команд и их точного исполнения, что позволяет решать социальные и политические проблемы как инженерные задачи. Нереальность такой установки очевидна и связана с редукцией сложных социальных явлений и процессов к простейшим операциям, за пределами которых обычно остаются опосредствующие факторы: промышленное строительство без учета его экологической специфики, культурных, исторических и этнических особенностей населения и т. п. Тоталитарное правление в этом смысле оказывается типично технократическим. В ограниченных собственными функциями пределах технократии предстоит тем не менее развиваться вместе с развитием созидательных возможностей цивилизации.

Лит.: Industrializme et technocratile, ed. por. G. Gurvitsch. P., 1949; *Meynaud I.* La technocratie. Mythe ou realitė? P., 1964; Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

И. И. Кравченко

ТЕХНОЛОГИИ СОЦИАЛЬНЫЕ (от греч. τέχνη — искусство, мастерство, умение и λόγος — слово, понятие, учение) — практически ориентированное социальное знание, имеющее целью создание и изменение организационных структур, и управление социальным поведением людей; совокупность методов и приемов решения задач (достижения целей), выработанных в процессе социального планирования и социального проектирования. В основе социальной технологии лежат теоретические положения многих социальных наук — социологии, психологии, теории социальной организации и управления и т. д., а также эмпирический опыт функционирования общественных систем.

На технологическом уровне социальное знание из описательного и объяснительного, анализирующего и прогнозирующего знания становится «производительной силой». Социальный технолог создает алгоритм решения социальных задач и практически их осуществляет. Социальные технологии не претендуют на осуществление глобальных социальных изменений и ограничиваются решением частных задач, касающихся функционирования общества.

Социальные технологии могут рассматриваться (соответственно объему понятия социального как такового) в узком смысле применительно к производственной и социальной сферам (повышение производительности труда, оптимизация отношений в коллективе, совершенствование управления и руководства и т. д.) наряду с политическими (политический маркетинг и политическая реклама) и избирательными технологиями (воздействие на сознание избирателей через средства массовой информации) и в широком смысле в качестве общего, собирательного термина для обозначения всей совокупности этих специализированных технологий. См. также ***Инженерия социальная***.

В. М. Быченков

ТЕХНОЛОГИЯ — совокупность (система) правил, приемов, методов получения, обработки или переработки сырья, материалов, промежуточных продуктов, изделий, применяемых в промышленности.

Технология, понимаемая в более широком смысле, связана не только с ***техникой***, но и с цивилизационными завоеваниями. Когда говорят, напр., о компьютерной или информационной технологиях, то имеют в виду открываемые ими новые возможности или научно-техническую революцию, которую они несут с собой. В этом смысле о технологии стали говорить после того, как выяснилось, что цивилизационные завоевания, достижение новых эффектов труда связаны не только с новой техникой, но и с новыми формами кооперации, организации производства и деятельности, с возможностями концентрации ресурсов, с культурой труда, с накопленным научно-техническим и культурным потенциалом, с целеустремленностью усилий общества и государства и т. д. Постепенно под технологией стали подразумевать сложную реальность, которая в функциональном отношении обеспечивает те или иные цивилизационные завоевания (т. е. является механизмом новаций и развития), а по существу представляет собой сферу целенаправленных усилий (политики, управления, модернизации, интеллектуального и ресурсного обеспечения и т. д.), существенно детерминируемых, однако, рядом социокультурных факторов.

Осознание технологии как специфического феномена складывается в кон. 19 — нач. 20 в. Однако ретроспективно о технологии и технологических революциях можно говорить чуть ли не с неолита. С философской точки зрения особенно важен вопрос о возможностях управления технологией и обретения свободы в условиях тотальной технологической обусловленности человеческого бытия. Эту проблему первым поставил Хайдеггер, показав, что вся наша цивилизация работает на «постав», т. е. осуществляется в форме воспроизводства технологических поставляющих цепочек и процессов. Ж. Эллюль усилил этот тезис, утверждая абсурдность современной технологии. Учитывая, однако, что за технологией стоит такая сложная реальность, как социальные институты, человеческая деятельность, ценности, картины мира и пр., вопрос о свободе в условиях тотальной технологической обусловленности можно переформулировать в проблему целенаправленного воздействия на указанные компоненты цивилизации и культуры.

В. М. Розин

ТИ — ЮН — терминологическое словосочетание китайской философии, имеющее три основных значения.

1. «[Оформленная] сущность/реальность и [ее] функция/атрибут». Первый член терминологической пары относится ко второму как целое к части. Впервые в указанных значениях понятия «ти» («тело/основа») и «юн» («применение») фигурируют, видимо, в ***«Сюнь-цзы»***: «Множество вещей соединены в пространстве, но различаются своей [оформленной] сущностью (ти), [даже утилитарно] негодное имеет свою функцию (юн) по отношению к человеку» (глава «Фу го» — «Обогащение государства»). У ***Ван Фучжи*** ти — это «реальное наличие», о существовании которого можно судить по его атрибутам (юн). Сунь Ятсен интерпретировал проблему ти — юн, как соотношение материи и духа (цзиншэнь), который является неотъемлемым свойством материи. В современной философии знак «ти» используется для передачи понятий «бытие» (бэнь ти, буквально — «изначальное тело») и «субстанция» (ши ти, буквально — «реальное тело»). ***Сюн Шили*** в развитие рассматриваемой здесь традиционной концепции предложил тезис о «недвойственности ти и юн (ти юн бу эр)».

2. «Основа/субстанция — проявление/акциденция» (более уз-

кое значение: «ноумен — феномен»). Здесь соотношение ти и юн более дихотомично. В этом аспекте проблему ти — юн начал разрабатывать ***Ван Би***, у которого в качестве вселенской «основы» ти фигурировало «отсутствие/небытие» (см. ***Ю — у***). Пэй Вэй (3 в.), напротив, объявил «основой» «наличие/бытие»-ю. Ван Аньши (11 в.) в качестве единой «основы субстанции» рассматривал «начальную пневму» (***юань ци***), пребывающую в состоянии «покоя» (см. ***Дун — цзин***), тогда как ее циркуляция «между Небом и Землей» создает все множество «акциденций/феноменов». У главных основоположников неоконфуцианства ***Чэн И*** и ***Чжу Си*** в роли «основы» фигурируют структурообразующие «принципы» (***ли***), а в качестве «проявления» — «образы» (см. ***Сян шу чжи сюэ***) мироздания. Чжу Си перенес дихотомию ти — юн также на соотношение «[индивидуальной] природы» (***син***) и «чувств» (цин). Принцип ти — юн как обозначение дихотомии «основа — проявление» использовался в «нумерологических» медицинских расчетах (иероглиф «ти» обозначал пораженную систему организма — орган и т. п., а иероглиф «юн» — другую систему, функционально связанную с пораженной и потому выбранную для оказания на нее лечебного воздействия).

3. Дихотомия «принцип (основа) — применение (второстепенное)» введена теоретиком политики «самоусиления» Чжан Чжидуном (19 — нач. 20 в.), предложившим использовать «китайскую науку в качестве основы, западную науку для [утилитарного] применения» (чжун сюэ вэй ти, си сюэ вэй юн). Чжан Чжидун исходил из положения о том, что «китайская наука упорядочивает тело/личность и сердце, западная наука нужна для мирских дел». Под «китайской наукой» понимались духовно-культурные и идеологические принципы, под «западной наукой» — естественно-научные дисциплины и технические достижения. Этот тезис о соотношении китайской и западной «наук» в сокращенной формулировке («китайское в качестве основы, западное для применения») впоследствии толковался весьма широко, в целом подразумевая преемственность духовной и культурной традиции при дозированном заимствовании западного опыта.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

А. И. Кобзев

ТИЛИКЕ (Thielicke) Хельмут (4 декабря 1908, Вупперталь — 1985, Гамбург) — немецкий протестантский теолог, предметом внимания которого была христианская теология и этика в современном мире. Изучал теологию в Грайфевальде, Марбурге, Эрлангене, Бонне, среди его учителей — ***К. Барт*** и ***Р. Бультман***. Тема его докторской диссертации «История и экзистенция» (1936). В 1936—40 Тилике — профессор в Гейдельберге, в 1940 уволен за критику нацистского режима, в 1945—54 — профессор в Тюбингенском университете, с 1954 — в Гамбургском. Его главные работы: «Богословская этика» в четырех томах (Theologische Ethik, 1951—64) и «Евангельская вера» (Evangelische Glaube, 1968—78), трехтомный труд по систематическому богословию.

Тилике стремился вывести христианскую веру из «гетто потусторонности» на землю. Когда теология сводится к повторению прошлого, то это означает, по его мнению, что «уже не живое тело» заставляют двигаться так, как если бы оно было все еще живо. ***Вера*** в таком виде теряет значение для христиан, утрачивает точки соприкосновения с современной жизнью. Вера вытесняется из полноценного участия в жизни в сферу приватной, изолированной от мира религиозности. Тилике видел свою задачу в том, чтобы адресовать христианскую веру современному человеку и помочь ему «жить по вере» в том светском мире, в каком он на самом деле сегодня живет. Однако Тилике полагал, что стремление приспособить ***христианство*** к современному миру не должно быть чрезмерным. Он полемизирует с теми теологами, у которых мир и человек становятся отправной точкой (см. ***Теологии родительного падежа***), которые христианское богословие основывают на светском понимании человека. Такой «картезианский» подход, как его характеризует Тилике, он усматривает у Ф. Шлейермахера, Р. Бультмана, ***П. Тиллиха***. Христианство должно серьезно относиться к современному человеку и его светскому мировоззрению, но это мировоззрение, настаивает Тилике, не должно становиться отправной точкой для теологии, руководством к «редактированию Евангелия»: в конечном счете, полагает он, «естественный человек» не может принять Евангелие никаким другим способом, кроме веры — ее вкладывает в человека Святой Дух. Этика, как ее разрабатывает Тилике, означает не что иное, как веру: она учит в первую очередь не тому, что мы должны делать, но тому, что мы должны руководствоваться верой и следовать Воле Божьей. Специфика христианской этики состоит в том, что она делает человека свободным в его отношении к миру и в его мирских связях. Поэтому существование-христианина-в мире есть существование-его-перед Богом, и наоборот. Такова основа «светского христианства», по Тилике. Во всех людях он видит потенциальных христиан: учение Иисуса Христа обращено ко всем людям и для всех оно должно иметь значение. Богословские и этические труды Тилике служили основой его проповеднической деятельности. Он в первую очередь проповедник, имевший многотысячную аудиторию на протяжении многих лет. Значение Тилике не в том, что он инициирует новое направление в теологии, но в том, что он переводит его содержание на язык современности и его голос, его теологическое наследие являются выражением распространенных взглядов середины 20 в.

Соч.: Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Esthetischen, 1932; Vernunft und Offenbarung, 1936; Fragen des Christentums an die moderne Welt, 1947.

Лит.: *Quest H.-J.* Helmut Thielicke.— Tendenzen der Theologie im 20.Jahrhundert. Stuttg., 1967, S. 549—555.

В. И. Гараджа

ТИЛЛИХ (Tillich) Пауль (20 августа 1886, Штарцеддель, Пруссия — 22 октября 1965, Чикаго, США) — немецко-американский богослов, представитель неоортодоксальной теологии, философ культуры. В 1905—12 изучал философию и богословие в университетах Берлина, Тюбингена, Галле. В 1912 стал лютеранским пастором в Берлине, во время 1-й мировой войны служил капелланом в действующей армии, в 1929—33 преподавал в Берлине, Марбурге, Дрездене и Франкфурте. За выступления против нацизма был отстранен от должности профессора, эмигрировал в США. В 1933—55 (с 1940 — в качестве штатного профессора) работал в знаменитой Union Theological Seminary (Нью-Йорк), в Гарвардском (1955—62) и Чикагском (1962—65) университетах.

Большое влияние на юного Тиллиха оказал отец — священник и епархиальный управляющий лютеранской церкви. В студенческие годы он изучал западную теологию и культуру, особенно Ф. Шеллинга, учение которого стало темой его докторских диссертаций по философии (1910) и теологии (1912). Непосредственное участие в кровопролитной войне, воспри-

нятой Тиллихом как свидетельство банкротства гуманистических концепций 19 в. и традиционного представления о милостивом Боге, гарантирующем мировой порядок, вызвало у него душевное потрясение, которое он назвал «личным кайросом» (от греч. «кайрос» — время, но «время» не в значении исчисления, хронологии, а в смысле «времени свершения», исполнения). «Кайрос» — одна из ключевых категорий философии истории Тиллиха, «великий Кайрос» — это время воплощения Слова Божьего (т. е. пришествия Иисуса Христа, а также установления Царства Божьего). Но всякий акт восприятия события «великого Кайроса» переживается людьми как «малый кайрос». Это время, когда религиозный опыт человека четко выявляется как основа, субстанция культуры, без которого последняя лишается предельного, безусловного, абсолютного (ultimate) смысла.

Наиболее полно учение Тиллиха изложено в трехтомной «Систематической теологии» (Systematic Teology, 1951—63), охватывающей все основные фундаментальные темы христианской догматики: религиозной онтологии, гносеологии, христологии, экклезиологии, философии истории и эсхатологии. Тиллих стремится максимально выявить преемственность своей системы с традицией лютеранства и одновременно радикально переосмыслить устаревшие положения с учетом достижений современной культуры, прежде всего экзистенциализма и психоанализа.

Истинный «протестантский принцип» (так Тиллих обычно называл свой подход) не сводится к традиционному вопросу о том, как и почему грешник может быть оправдан Создателем, он должен затрагивать всю реальную ситуацию, реальные условия существования и интеллектуальную жизнь современного человека. Тиллих называл свою теологию «апологетической»: апологетическая теология — это «отвечающая теология». Она руководствуется «методом корреляции», делающим теологию постоянным диалогом, соотносящим вопросы, задаваемые исследовательским и беспокойным разумом человека, с ответами, содержащимися в опыте Откровения, вопросы, которые подразумевает историческая ситуация, и ответы, заключающиеся в вечной христианской Вести.

Во взглядах Тиллиха прослеживается сильное влияние ***экзистенциализма*** (в первую очередь С. Кьеркегора), и он подробно рассматривает три, по его мнению, главные тревоги современного человека: неизбежной смерти, бессмысленности существования и неискупленной вины. Тиллих описывает «пограничную ситуацию». Его интересуют онтологические характеристики такого состояния, которое он объясняет как реакцию на угрозу со стороны небытия, избавиться от которой греховный человек сам не способен. ***Грех*** — это не просто нарушение каких-либо внешних законов или заповедей, но отчуждение существования человека от его подлинной сущности, от основы бытия, от Создателя. Если, однако, человек признает свою полную беспомощность и безнадежность и обратится к Христу, к Новому Бытию, отчужденность может быть преодолена и возникает надежда на ***спасение***.

Изображение Иисуса как Христа Библии является образом «Нового Бытия» — стержневого понятия системы Тиллиха: «Иисус из Назарета является проводником окончательного откровения именно потому, что он полностью жертвует собой Иисусу как Христу» (Систематическая теология, т. 1—2, с. 138). Новое Бытие является силой, которая «освобождает и преобразует нас так, что мы участвуем в новом творении, которое появилось и по-прежнему появляется; оно скрыто и видимо, оно там и здесь. Прими его, войди в него, позволь ему захватить тебя». Это существенный момент: по Тиллиху, религиозные представления (в т. ч. и представление о Боге) возникают в результате бессильных попыток решить практические проблемы, присущие «человеческой ситуации», а поэтому и понимание Бога у Тиллиха существенно отличается от традиционного ***теизма***.

Тиллих не приемлет представление о Боге как высшем антропоморфном существе, восседающем на небесах, отрицание такого образа атеистами, по его мнению, вполне обосновано. Бог не над, не под, не наряду с сущим — Он «само-бытие»: бесконечная и неисчерпаемая Глубина, Основа, Сила нашего бытия. Бог пребывает, духовно присутствует во всяком сущем и вместе с тем бесконечно транцендирует и всякое отдельное сущее, и совокупность сущих (т. е. мир). Он — то, что составляет Предельную заботу (Ultimate Concern), но в отличие от сугубо житейских забот, направленных на конечные (finite) объекты и являющихся идолопоклонством, Бог олицетворяет заботу, без которой невозможно существование человека как духовного существа. Можно отрицать популярные доказательства существования Творца, но если вы знаете, что Бог — это глубина, это Основа, то вы знаете о Нем немало и уже не вправе называться атеистом. Интеллектуальные усилия человека неспособны привести к Основе. Поскольку же в момент полного разрыва с Богом и отчаяния появляется парадоксальный опыт Его присутствия, то можно утверждать: нет истины без сомнения и сомнения без истины. Если, однако, милосердный Бог принимает греховного человека, то Он, по Тиллиху, принимает и человека сомневающегося в Его существовании.

Проблема гармонического соединения священного в религиозной традиции с новыми условиями жизни, внешних норм и внутренней свободы, характерной для современной культуры, стала центральной в богословской системе Тиллиха, утверждающей наступление такого божественного порядка (теономии), при котором нормы и ценности выражают убеждения и обязательства свободной личности в свободном обществе — в этом суть грядущей (теономной) культуры, по Тиллиху. Необходим постоянный диалог христианства с культурой, в котором церковь должна стремиться не к реанимации собственных «культурных рудиментов», а к открытию в разнообразных формах наличной культуры ее предельного смысла, скрытого отношения к безусловному. «Историческое Откровение — это Откровение не в истории, но откровение через историю».

Тиллих выступал как против внешнего подчинения культуры религией (гетерономия), так и против обособления культуры (автономия), которая в этом случае теряет свой абсолютный смысл и освобождает простор для деструктивного, демонического начала. Смысл своей «теологии культуры» он видел в том, чтобы преодолеть трагическое взаимное отчуждение сакрального и светского, выявить их глубинное единство: религия не просто одна из форм культуры, но ее субстанция, а культура — это форма религии. Подлинная гармония может достигаться лишь по мере создания «теономной культуры», преодолевающей утвердившееся противоречие между культурой и церковью через приобщение к «основе бытия» — к Богу, хотя этот процесс и не может быть полностью завершен в границах истории.

Уже при жизни творчество Тиллиха вызывало страстные споры среди крупнейших христианских мыслителей и деятелей культуры. Одни расценивают его как «последнего из могикан» — великого защитника высших ценностей исчезающей христианской культуры, другие уверены, что его концепция, напротив, подменяет ключевой протестантский принцип «оправдания верой» принципом «оправдание сомнением» и тем самым провоцирует нерелигиозные интерпретации биб-

лейских понятий. Как бы то ни было, система Тиллиха оказала громадное воздействие на развитие современного богословия, прежде всего на различные версии т. н. теологии контекстуальной (см. ***Теологии родительного падежа***), на воззрения Дж. Робинсона, ***Х. Кокса*** и других протестантских теологов.

Проницательно и драматично Тиллих обозначил судьбы идеи Бога в современной культуре. Нет такой конкретной сферы жизни, повторяет он, которую невозможно соотнести с безусловным, с Богом, поэтому человек никогда не должен терять мужества. Красноречива концовка книги «Мужество быть» (1952): «Мужество, принимающее тревогу отсутствия смысла на себя, — вот граница, до которой способно дойти мужество быть. По ту сторону — только небытие. А внутри него все формы мужества восстановлены в силе Бога, который над Богом теизма. Корень мужества быть — тот Бог, который появляется, когда Бог исчезает в тревоге сомнения» (Избранное, с. 131).

Соч.: Избранное. Теология культуры. М., 1995; Систематическое богословие, т. 1—2. СПб., 1998; Систематическая теология, т. 1—3. М.—СПб., 2000.

Лит.: *Лёзов С. В.* Теология культуры Пауля Тиллиха.— В кн.: *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры, с. 461—471; *Зоткина О. Я.* «И этому испытанию никогда не приходит конец...» — В кн.: *Тиллих П.* Систематическая теология, т. 3, с. 381—398.

Л. Н. Митрохин

ТИМАШЕВ Николай Сергеевич [9 (21) ноября 1886, Санкт-Петербург — 9 марта 1970, Нью-Йорк] — русский социолог, правовед, историк политической мысли. Родом из знатной семьи, окончил Александровский лицей, затем изучал юриспруденцию в Страсбургском университете. Вернувшись в Россию, преподавал в Петроградском университете, был профессором Петроградского политехнического института (1916—20). В 1921 эмигрировал в Чехословакию, с 1936 в США, где выдвинулся в число крупнейших американских социологов, несколько лет работал в Гарвардском университете с ***П. А. Сорокиным***. Большой резонанс вызвала его книга «Великое отступление» (The Great Retreat. N. Y., 1946), в которой он на основе анализа экономического роста и динамики социально-политической структуры России в 1890—1913 обосновал вывод о том, что, не будь революции 1917, Россия к 1940 вошла бы в круг наиболее развитых стран мира.

Соч.: Право как коллективно-психологическая реальность.— «Труды русских ученых за границей». Берлин, 1923, т. 2; Развитие социологии права и ее сфера.— В кн.: Современная социологическая теория. М., 1961; An Introduction to the Sociology of Law. Cambr. (Mass.), 1939; Three Worlds: Liberal, Communist and Fascist Society. Milwaukee, 1946; Sociological Theory, its Nature and Growth. N. Y., 1954; War and Revolution. N. Y., 1965.

В. П. Филатов

«ТИМЕЙ» (Τιμαῖος, ἢ Περὶ φύσεως, φυσικός, подзаголовок: «О природе, физический») — диалог ***Платона***. Написан, вероятно, в 60—50-е гг. 4 в.; относится к числу поздних произведений Платона. Название носит по имени пифагорейца Тимея, от лица которого ведется рассказ о происхождении и устройстве космоса. Одно из немногих сочинений Платона, представляющее собой не диалог, а монолог, и притом не от имени Сократа. Это не случайно, ибо Сократ у Платона доказывает бесполезность космологии и физики и невозможность достоверного знания в этой области (см., напр., «Федон», 96a-99e). В «Тимее» неоднократно подчеркивается, что и данное рассуждение об устройстве вселенной есть «правдоподобный миф» (εἰκὼς λόγος — трижды), «вероятное сказание» (εἰκὼς μῦθος — десять раз), а не истина в последней инстанции. Именно поэтому рассказчик позволяет себе не искать истину апофатическим путем в диалектическом споре, а предлагает догматическое учение. Ему предпослан своего рода пролог (17a-27b), где собеседник Тимея и Сократа Критий рассказывает об Атлантиде.

Мир, согласно «Тимею», существует не сам по себе, а сотворен благим и разумным Богом. Единственная причина его творения — то, что это хорошо. Бог создал мир не из ничего, а из хаоса. Творение заключалось в том, что он «привел из беспорядка в порядок... все видимые вещи... пребывавшие не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении» (29e—30a). «Космос» (мир) означает на греческом языке «порядок, красота». Мир — единствен, ни двух, ни множества миров быть не может (доказательства: 30e—31b). Наш мир — наилучший из возможных миров, «ибо невозможно... чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим» (30a). (Что Бог — причина всякого бытия — есть именно высшее благо, доказывалось в «Государстве», кн. VI.) Поскольку из всех видимых форм прекраснейшая — шар, то мир имеет форму шара. Поскольку «творение, наделенное умом... прекраснее... лишенного ума, а ум отдельно от души ни в чем обитать не может», постольку мир есть одушевленное разумное шарообразное животное. Ему «надлежало быть телесным, а потому видимым и осязаемым» (31b). Тело его не подвержено болезни и дряхлению, поскольку вне его ничего нет и оно не принимает извне ни пищи, ни дыхания, а внутри себя оно находится в совершенном равновесии (33a—b). Вселенское животное смертно в принципе, ибо было однажды рождено; но никогда не умрет, ибо создатель его никогда не захочет его уничтожения в силу своей благости. Оно самодовлеющее и ни в чем не нуждается. «Из семи видов движения» мировое животное наделено лишь одним, «который ближе всего к уму и разумению: ...оно равномерно вращается на одном месте, в самом себе». Оно весело и счастливо, ибо не одиноко, но постоянно общается с самим собой, познает самого себя и ведет с собой дружбу (в себя оно включает все мыслимые роды живых существ, подобных ему, т. е. состоящих из тела и души). Творец «даровал ему жизнь блаженного бога» (34b). Мировая душа, созданная Творцом (Демиургом) прежде мирового тела (ибо она важнее, следовательно, старше, чем тело), имеет числовую структуру и создана из смешения рационального и иррационального начал. Она — источник движения космоса. Рациональное, правильное круговое движение мировой души видимым образом манифестируется движением небесной сферы — неподвижных звезд; а иррациональное — движением планет. Тело космоса помещается внутри души, которая облекает его снаружи. «В центре [тела] Построявший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и впридачу облек ею тело извне» (34b). То обстоятельство, что душа — мира ли, человека, животного — помещается Платоном не глубоко внутри, в мозгу, в сердце, в шишковидной железе, где ищет ее Новое время, но снаружи, становится понятно, если вспомнить, что душа есть «форма» тела, его «вид» (и то, и другое по-гречески εἶδος). Тело космоса составлено из четырех первоэлементов, или стихий (στοιχεῖα), находящихся между собой в пропорциональных отношениях. Элементы: огонь, воздух, вода, земля — имеют математическую структуру. Единица каждого элемента представляет собой правильный многогранник: земля —

куб, огонь — тетраэдр, воздух — октаэдр, вода — икосаэдр; пятый из возможных правильных многогранников, додекаэдр, «бог определил для Вселенной» (55c; позднее Аристотель назовет пятый элемент, огонь небесной сферы, эфиром). Многогранники в свою очередь сложены из простейших элементов — треугольников двух видов, равносторонних и равнобедренных прямоугольных (53d—57d). Т. о., все тела имеют структуру чисто математическую, ибо ни треугольники, ни многогранники у Платона, по-видимому, не обладают плотностью, тяжестью или непроницаемостью — тем, что отличает математические тела от материальных в обычном смысле слова. Это вполне согласуется с тем, что Платон, впервые вводя в «Тимее» понятие ***материи***, характеризует ее как пространство (χώρα), а также с критикой Аристотеля, утверждающего, что Платон, как и пифагорейцы, сводит всю физическую реальность к числовым соотношениям.

В «Тимее» Платон впервые излагает свою метафизику, или учение о началах, систематически (27d—28b; 48e—52d). «Есть бытие, есть пространство и есть возникновение; и эти три отличались друг от друга еще до рождения неба» (52d); «бытие» — это вечные, неизменные, самотождественные умопостигаемые идеи, или «умопостигаемый космос», послуживший образцом (παράδειγμα), на который взирал Бог-Демиург, создавая наш мир. «Возникновение» — это вся эмпирическая область, воспринимаемая чувствами, но не мыслимая умом; все зримые и осязаемые существа и вещи, рождающиеся и погибающие, но никогда не существующие в подлинном смысле слова. «Пространство» — это то, на чем, как на воске, отпечатлеваются идеи, в чем возникают эмпирические вещи; это их «Мать» и «Кормилица», субстрат четырех элементов, недоступный ни чувствам, ни уму, но лишь некоему «незаконнорожденному умозаключению». Это платоновская материя, называемая также «необходимостью»; мировая энтропия, источник тленности и бессмысленности в эмпирическом мире, источник всего, что отличает наш дольний мир от его горнего вечного образца. В отличие от пространства, которое онтологически предшествует миру как его необходимое условие, время рождается позже космоса-неба, ибо время, в понимании Платона, есть вращение небесной сферы. Оно, как и сам чувственный космос, есть подобие идеального образца — «подвижный образ вечности», «движущийся от числа к числу» (37d).

«Тимей», как наиболее систематическое и догматическое изложение платоновской философии, возбуждал наибольший интерес комментаторов, начиная с античных и средневековых платоников (комментарии Прокла, Галена, Калкидия и Гильома Коншского). В 20 в. своего рода комментарий к «Тимею» написал В. Гейзенберг, провозгласивший, что после создания квантовой механики физика впервые за две с лишним тысячи лет вернулась к учению Платона о математической структуре материи-пространства.

Рус. пер. В. Н. Карпова (1879), Г. В. Малеванского (1882), С. С. Аверинцева (1972).

Комментарии: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, vol. I—3. Lpz., 1903—06 (франц. пер. и комм. A. J. Festugiére, 5 vol. P., 1966—68); Galeni compendium Timaei Platonis... ed. P. Kraus, R. Walzer. L., 1951; Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, ed. A. R. Sodano. Napoli, 1964; Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J. H. Waszink. L.—Leiden, 1962, 2 ed. 1975; Plutarchi Chaeronensis De animae procreatione in Timaeo.— Moralia, vol. 6. Lpz., 1965; Guillaume de Conches, Les Gloses sur le Timée, ed. E. Jeauneau. P., 1965.

Лит.: *Рожанский И. Д.* Платон и современная физика.— В сб.: Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения, отв. ред. Ф. К. Кессиди. М., 1979, с. 144—171; *Григорьева Н. И.* Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн.— В кн.: Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981, с. 47—96; *Бородай Т. Ю.* Понятие материи в «Тимее» Платона и способы его выражения.— В кн.: Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982; *Она же.* Платоновский демиург — образ или категория? — В кн.: Античная культура и современная наука. М., 1985, с. 31—36; *Sachs E.* Die fünf platonischen Körper. B., 1917; *Cornford F. M.* Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato transl. with a running commentary. L., 1937; *Fackelday H.* Zur Einheit des Platonischen Timaios. Köln, 1958; *Wyller E. A.* Der späte Platon. Hamb., 1970; *Brisson L.* Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systematique... P., 1974; *Baltes M.* Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil 1. Leiden, 1976; *Gloy K.* Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios. Würzburg, 1986; Interpreting the Timaeus — Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum selected papers, ed. by T. Calvo, L. Brisson. Sankt Augustin, 1997; *Perger M. von.* Die Allseele in Platons Timaios. Stuttg.—Lpz., 1997; *Sayre K.* The role of the Timaeus in the development of Plato's late ontology.— «Ancient Philosophy» 1998, 18, p. 93—124. См. также лит. к ст. ***Платон***.

Т. Ю. Бородай

ТИМОН (Τίμων) из Флиунта (ок. 315—225 до н. э.) — греческий сатирический поэт и философ, последователь скептика ***Пиррона***. Его свидетельства о Пирроне (который сам ничего не писал) прямо или косвенно влияют на всю традицию античного пирронизма. В своем наиболее известном сочинении «Силлы» (Σίλλοι, «Сатиры» — ср. одноименное произведение ***Ксенофана***, которому подражает Тимон) он «вышучивает догматиков с помощью пародий. В первой из них он ведет речь от своего лица, во второй и третьей — в виде диалога: он будто бы расспрашивает Ксенофана Колофонского о каждом из философов, а тот ему отвечает» (Diog. L. IX 111); так обсуждается более 30 философов, из которых только Пиррон представлен с безусловным почтением. Авл Геллий сообщает, что в «Силлах» Тимон «поносил философа Платона и обвинял его в том, что он за большие деньги купил книгу с изложением пифагорейского учения и скроил из нее знаменитый диалог «Тимей»». Несмотря на изрядное количество «злословия», популярные в Античности «Силлы» сыграли важную роль в самоопределении пирронизма и установлении им своих философских истоков (каковые были усмотрены в Ксенофане, элеатах, Демокрите, Протагоре). Другая философская поэма Тимона, «Образы» (Ἰνδαλμοί), посвящена возвеличиванию нравственного совершенства Пиррона. Тимон написал также несколько прозаических сочинений: «Пифон», «О чувствах» и «Против физиков», где обсуждал технические вопросы скептического учения (утрачены).

Фрагм.: *Di Marco M.* (ed) Timone di Fliunte: Silli, introd., edizione critica, trad. e comm. Roma, 1989; *Diels H.* Poetarum Philosophorum Fragmenta. B., 1901, p. 173—206; *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Cambr., 1987.

Лит.: *Brunschwig J.* Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho.— *Idem.* Papers in Hellenistic Philosophy. Cambr., 1994, p. 190—211; *Long A. A.* Timon of Phlius: Pyrronist and Satirist.— «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 1978, 204, p. 68—91.

М. А. Солопова

ТИПИТАКА — см. ***Трипитака***.

ТИПИЧЕСКОЕ (от греч. τύπος — образец, отпечаток, форма) — категория научно-философской мысли, играющая наиболее существенную роль в эстетике, где обозначает специфически-реалистический способ и результат художественного обобщения, ориентированного на изображение средствами искусства характерных, существенных черт и признаков

жизненных явлений и предметов. Метод такого познания в искусстве обозначается понятием «типизация», а результаты — «художественные типы». Термин «типическое» прочно утвердился в эстетике реализма 19 в. (***В. Г. Белинский***, ***И. Тэн***, Г. Брандес и др.), вобрав в себя влиятельные идеи предшествующих периодов развития эстетической мысли: аристотелевскую идею о художественном воспроизведении явлений и персонажей путем соединения того, что в них есть и было, с тем, что могло бы быть «по вероятности или необходимости»; гегелевское толкование «идеальных» образов как носителей человеческих возможностей в их предельном развитии; требование эстетики классицизма, согласно которому частное, индивидуальное должно быть подчинено общему и целому; просветительскую апологию «нормального», «естественного» как основы искусства. По известному определению Ф. Энгельса, «...реализм предполагает, помимо правдивости деталей, правдивое воспроизведение типических характеров в типических обстоятельствах» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 37, с. 35). Типическое в эстетике реализма — это синоним и высшей степени характерности, и художественной правдивости, и смысловой (идеальной, духовной) обобщенности и наполненности образов и произведений искусства.

Типическое в искусстве существенно отличается как от типового в реальной действительности, т. е. всего усредненного, безликого, «статистического», так и от научно-логического и социологического применения данного термина. В науке и социологии типическое есть результат абстрактного конструирования и моделирования наиболее общего из множества однородных объектов, событий и явлений, при котором индивидуальное своеобразие типологизируемых вещей и свойств в лучшем случае подразумевается, а на деле погашается, снимается (См. ***Типология***). В искусстве, напротив, художественное абстрагирование и индивидуализация, т. е. передача всей полноты и своеобразия типизируемых характеров и событий, являются условием и нормой воспроизводства действительности, чем в значительной степени определяется собственно эстетическая значимость и ценность произведений и образов. И. В. Гёте видел задачу поэта в умении схватить особенное и, поскольку оно содержит в себе нечто здравое, воплотить в нем всеобщее. Следовательно, обобщение и индивидуализация в искусстве — не два обособленных и внешних по отношению друг к другу момента или стадии творческого процесса, а единый творческий акт художественного постижения действительного, подтверждение наличия и развитости самой способности образного мышления.

Типическое и типизация обладают определенными особенностями и по-разному осуществляются в различных эстетических системах и художественных практиках. Несмотря на заострение и преувеличение, активно используемое в реалистическом искусстве для усиления выразительности образа, типическое здесь противостоит обеим крайностям — как идеализации, предельности мысли и воображения, так и подчеркнутой «натурализации», сводящей типическое к похожести, «правдоподобию». Подтверждая и демонстрируя универсальные возможности искусства в познании и постижении действительности, типическое в различных модификациях по-своему фиксирует и кристаллизует особенности эстетических и нравственных воззрений, социальной практики той или иной эпохи. Различие в характере типизации отмечал, напр., А. С. Пушкин, сопоставляя «типы одной страсти» в произведениях Мольера с многосторонними в своей жизненной полноте характерами в творчестве Шекспира и отдавая предпочтение последнему. В результате типизации могут возникать образы-символы, представляющие собой продукт особой разновидности художественного обобщения (см. ***Символ, символизм***), когда тот или иной характер или тип личности, сохраняя свои исторические черты, претендует на универсальную значимость и ценность (Дон Кихот, Гамлет, Дон Жуан, Фауст и др.).

Принцип типизации, широко представленный в эпической и драматургической литературе, театре и киноискусстве, живописи и скульптуре, по-своему проявляется и в чисто выразительных видах художественного творчества (лирическая поэзия, музыка, танец, архитектура), обращенных преимущественно к сфере человеческих переживаний и чувств.

В. И. Толстых

ТИПОЛОГИЯ (от греч. τυπος — отпечаток, образец, форма) — 1) метод научного познания, в основе которого лежит расчленение систем объектов и их группировка с помощью типа, т. е. обобщенной, идеализированной модели. Типология используется в целях сравнительного изучения существенных признаков, связей, функций, отношений, уровней организации объектов, как сосуществующих, так и разделенных во времени; 2) результат типологического описания и сопоставления. Проблемы типологии возникают во всех науках, которые имеют дело с крайне разнородными по своему составу множествами объектов (как правило, дискретных) и решают задачу упорядоченного описания и объяснения этих множеств. Будучи одной из наиболее универсальных процедур научного мышления, типология опирается на выявление сходства и различия изучаемых объектов, на поиск надежных способов их идентификации. В своей теоретически развитой форме типология стремится отобразить строение исследуемой системы, выявить ее закономерности, позволяющие предсказать существование неизвестных пока еще объектов.

Типология может основываться на понятии типа как основной логической единицы расчленения исследуемой реальности либо использовать иные логические формы. Это, во-первых, классификация, цель которой сводится к построению иерархической системы классов и их подклассов на основе некоторых признаков, как присущих самим объектам (естественная классификация), так и не свойственных им; во-вторых, систематика, предполагающая максимально полную и расчлененную классификацию данного множества объектов с фиксированной иерархией единиц описания; в-третьих, таксономия, в рамках которой специально исследуются и обосновываются принципы рациональной классификации и систематики. Хотя границы между этими формами в значительной мере условны и их применение в той или иной области в большой мере зависит от исторической традиции (напр., в биологии даже типологические задачи в узком смысле слова рассматриваются в рамках таксономии и систематики), тем не менее типология по существу выступает как теория и язык таксономии, а последняя интерпретируется как обоснование систематики и анализ ее языка и методов.

По способу построения различают эмпирическую и теоретическую типологию. В основе первой лежит количественная обработка и обобщение опытных данных, фиксация устойчивых признаков сходства и различия, находимых индуктивным путем, систематизация и интерпретация полученного материала. Теоретическая типология предполагает построение идеальной модели объекта, обобщенное выражение признаков, фиксацию принципов таксономического описания множества изучаемых объектов (таких, напр., как гомологичес-

кое сходство в систематике животных, принцип симметрии в физике элементарных частиц и т. д.). Теоретическая типология опирается на понимание объекта как системы, что связано с вычленением системообразующих связей и с построением представления о структурных уровнях объекта. Такая типология служит одним из главных средств объяснения объекта и создания его теории.

Общие принципы типологии существенно зависят от того, как истолковывается понятие типа. История науки позволяет выделить три линии в трактовке этого понятия и соответственно три способа построения типологии. Уже в Античности складывается представление о типе как неизменной, вечной идеальной сущности, которая предшествует существованию вещей (Платон) или существует в вещах (Аристотель) и проявляется в видовых или индивидуальных различиях в качестве идеального прообраза, плана, нормы. С этим связаны многочисленные поиски «архетипа», «плана строения», «морфотипа», «неизменной структуры» объектов и т. п. В биологии эта линия нашла свое выражение в т. н. морфологической типологии (иногда ее называют идеалистической морфологией), ставившей целью отыскание некоего первотипа, пратипа («прарастение» Гёте, «архетип» Р. Оуэна), а изменчивость трактовавшей как несовершенное выражение реально существующего пратипа. Такое понимание типологии находит сторонников и в 19 в. (Г. Тейхмюллер), и в 20 в. (зоолог А. Неф, ботаник В. Тролль), которые, абсолютизируя значение статической модели или типа, противопоставляют типологическое мышление эволюционному. Такого рода типологии строились и в сравнительной психологии, и в психоанализе, и в психопатологии (В. Штерн, Э. Шпрангер, О. Вейнингер, К. Г. Юнг, Э. Кречмер); среди наиболее известных — типология интровертных и экстравертных личностей Юнга и типология темпераментов Кречмера и др.

С утверждением в научном познании идеи эволюции в трактовке типологии возникает вторая линия, связанная с историческим пониманием типа и с представлением о типологии как отображении системы в ее развитии. Отличительной чертой таких типологий является существенная роль времени в их построении и обосновании. Способы такого рода отображения, однако, различны в разных науках. Напр., в биологии эволюционный подход привел к формированию филогенетической (или филетической) систематики. Ее типологическое обоснование исходит из понимания гомологического сходства как критерия родства, а иерархически организованной системы органического мира — как отображения филогении; при этом спорные вопросы возникают прежде всего в связи с пониманием способов построения иерархии (возникло ли все многообразие органического мира из одного корня — принцип монофилии; или таких корней было много — принципа полифилии) и с отысканием надежных критериев, позволяющих за каждым таксоном закреплять единственное место в системе. В языкознании сравнительно-историческая типология, основанная на сравнении языков по сходству их субстанций (звучания и значения) и отнесении их по этому критерию к определенным родственным группам, привела на рубеже 18—19 вв. к построению генеалогического древа индоевропейских языков (А. Шлейхер), причем морфологические типы языков трактовались как стадии или ветви эволюционного развития из некоего единого праязыка.

Формирование третьей линии в трактовке типологии связано с пониманием типа как особого методологического средства, с помощью которого строится теоретическая модель изучаемых объектов. При этом типология выступает как результат сложной работы научного мышления, которое теоретически реконструирует наиболее существенные характеристики исследуемого множества объектов и соединяет их в понятии типа. На этой основе в рамках множества может быть выделен некоторый определенный объект, который по ряду критериев рассматривается в качестве представителя всего множества объектов (напр., конкретный вид и его место в конгрегационной биологической систематике Е. С. Смирнова). Переход к истолкованию типа как методологического, аналитического средства имел два важных следствия. С одной стороны, он способствовал отказу от трактовки типологии как полного и однозначного отображения системы: множеству конкретных типологических процедур соответствует и множество различных типологий для данной системы. Поэтому построение типологии предполагает специальный анализ совокупности вводимых типологических понятий и их обоснование. Такой подход открывает путь к построению абстрактных типологий, в которых тип понимается как сложная конструкция, размещенная в многомерном таксономическом пространстве. Тип выступает тем самым как идеализованный объект, а не как непосредственный заместитель эмпирически данного множества объектов. Именно в качестве идеализованного объекта он позволяет строить многофакторные модели, создает базу для использования логико-математических методов. Сдвиг проблематики типологии в сферу методологии дает возможность использовать достижения современной логики, в частности различение класса и типа, понятийных систем, применяемых в науке (классификационных, сравнительных и измерительных), экстенсиональных и интенсиональных языков, а также позволяет найти переход от классификационных понятий к измерительным. Так, в языкознании поворот к методологическому пониманию типологии повлек за собой отказ от глобальных, сравнительно-исторических типологий языков, привел к анализу иерархии уровней языка и их единиц, к формированию содержательной, или семантической, типологии, количественной типологии (Д. Тринберг), генеративной, или порождающей, типологии (Б. А. Успенский), структурной типологии, анализирующей отношения между элементами системы языка и др. Аналогичная линия заметна и в развитии типологии в биологии: критический пересмотр филетической таксономии привел к числовой таксономии американского энтомолога Р. Сокала, конструкционной морфологии Г. Вебера, гомологической морфологии немецкого зоолога А. Ремане, номогенетической таксономии А. А. Любищева.

В социологии этот поворот был особенно заметен в методе идеальных типов М. Вебера, т. е. в создании абстрактных конструкций, которые представляют собой заведомое упрощение, логические фикции, предельные понятия, не имеющие непосредственного аналога в реальности и используемые для исследования причин отклонения исторической действительности от идеального типа. В методологии конструированных типов, предложенной американским социологом Х. Беккером, проводится мысль о том, что типология основывается на отходе от описываемой реальности и на выборе какого-то отдельного случая или события в качестве типа. Социологическое исследование ориентируется на анализ частотности распределения по каждому типу и отклонений от типа.

Типология мировоззрений, предложенная В. Дильтеем, и типология человеческой духовности, развитая Г. Зиммелем, основаны на вычленении идеальных типов.

Типология, построенная на основе теоретических предположений, обладает важным преимуществом, поскольку позволяет предсказать возможные и ожидаемые объекты, выявить некоторые «незанятые» участки, где позднее будут помещены вновь открытые формы (как это было с периодической системой элементов в химии). Вместе с тем перенос проблем типологии в сферу теории и методологии остро ставит вопрос об эмпирической интерпретации типологий, о соотнесении их с реальными множествами объектов, о нахождении определенных правил (напр., правил запрета некоторых возможных комбинаций) сопоставления типа и его эмпирических показателей. Логическое учение о типологии развито Б. Расселом, для которого математическая логика основана на теории типов, а тип определяется как ранговое значение пропозициональной функции.

Лит.: *Успенский Б. А.* Принципы структурной типологии. М., 1962; Структурно-типологические исследования. М., 1962; *Канаев И. И.* Очерки из истории проблемы морфологического типа от Дарвина до наших дней. М.—Л., 1966; *Шрейдер Ю. А.* Математическая модель теории классификации. М., 1968; *Любищев А. А.* Значение и будущее систематики.— «Природа», 1971, № 2; *Он же.* К логике систематики.— В кн.: Проблемы эволюции, т. 2. Новосибирск, 1972; *Виноградов В. А.* Методы типологии.— В кн.: Общее языкознание. Методы лингвистических исследований. М., 1973; *Мейен С. В., Шрейдер Ю. А.* Методологические аспекты теории классификации.— «ВФ», 1976, № 12; *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998; *Rassel B.* Mathematical Logic as Based on the Theory of Types.— «American Journal of Mathematics», vol. XXX, 1907; *Weber M.* Methodologische Schriften. Fr./M., 1968; *Hempel C., Oppenheimer P.* Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. Leiden, 1936; *Hom K. M.* Language Typology. Wash., 1966; *Coleman J.* The Constructive Typology. N. Y., 1968 .

А. П. Огурцов

ТИХОМИРОВ Лев Александрович [19 (31) января 1852, Геленджик — 16 октября 1923, Сергиев Посад] — русский общественный и политический деятель, публицист, литератор, политолог и философ. Родился в семье военного врача. В 1870—73 учился в Московском университете, где вступил в группу «чайковцев». В 1873 был арестован и осужден по «процессу 193-х». Более 4 лет провел в Петропавловской крепости. С 1878 член центра «Земля и Воля», с 1879 член Исполнительного комитета и редакции «Народной Воли». В 1882 вместе с семьей эмигрировал. Издавал вместе с ***П. Л. Лавровым*** «Вестник Народной Воли». В эмиграции окончательно разочаровался в революционных идеалах, опубликовал брошюру «Почему я перестал быть революционером» (1888), подал прошение о помиловании, которое было удовлетворено. После возвращения в Россию сотрудничал в «Московских ведомостях» и «Русском обозрении». Большое количество его статей и книг посвящены проблемам общественного развития (революционное движение в России, социализм и рабочий вопрос, церковная реформа). С 1914 отошел от активной общественной деятельности, целиком посвятив себя религиозно-философскому творчеству.

Жизнь и творчество Тихомирова представляют собой пример поворота отечественной социально-философской мысли от материализма и утопических социологических схем к христианскому миросозерцанию. Именно в рамках последнего Тихомиров критикует русское революционное движение: драма социально-революционных «брожений» — лишь отражение религиозного отступничества, бунта против Бога в душе человека. В книге «Монархическая государственность» (1905, переизд. 1992) классификация основных принципов верховной власти проводится с точки зрения той силы, которой нация по своему нравственному состоянию способна больше доверять: демократия (сила количественная), аристократия (доверие к авторитету, к лучшим людям), монархия (доверие к нравственно-религиозной силе). «Религиозно-философские основы истории» (опубл. 1997) представляют собой попытку интерпретации всемирной истории с точки зрения двух основных религиозных принципов: дуалистического, признающего онтологическое различие Бога-Творца и твари и находящего свое высшее выражение в христианстве, и монистического (различные формы пантеизма, политеизма, человекобожества). Методологически дихотомия Тихомирова очень близка к схеме разделения культурных начал на иранское и кушитское у ***А. С. Хомякова***.

Соч.: Письма к М. В. Лодыженскому.— «ВФ», 1992, № 5; Критика демократии. М., 1997.

Лит.: *Плеханов Г. В.* Новый защитник самодержавия, или Горе г. Л. Тихомирова.— Соч., т. 3. М.—Л., 1928; *Степанов А. Д.* «Я увидел и отвернулся...»: Л. Тихомиров о русской революции, в. 1.— «Вече». СПб., 1994.

В. Н. Катасонов

ТИХОН ЗАДОНСКИЙ (в миру Тимофей Савельевич Кириллов) [1724, с. Короцко Валдайского у. Новгородской губ. — 13 (24) августа 1783, Задонский монастырь Воронежской губ.] — русский православный подвижник, богослов. С 1738 обучался в Новгородском духовном училище, затем с 1740 в Новгородской семинарии. В 1758 принял монашество. В 1761 назначен епископом Кексгольмским и Ладожским и викарием архиеп. Новгородского, в 1763 избран лично Екатериной II епископом Елецким и Воронежским. В начале 1769 удалился от активной деятельности и поселился сначала в Толшевском, а затем в Задонском монастыре. Испытал определенное влияние учения И. Арндта о «Царстве Божием внутри нас». Основная богословская идея — восстановление образа Божия в душе грешника через Искупление, предполагающее онтологическое подобие Образа и первообраза, Бога и человека. Присутствие Божие в мире влечет за собой необходимость «Христоподражательного жития». «Мистическая этика» (выражение Г. В. Флоровского) Тихона Задонского оказала большое влияние на развитие нравственного богословия, а его личный духовный подвиг — на формирование идеала русской святости, являясь «христианским и апостольским откликом на безумие века и вольнодумство» (*иером. Иоанн Кологривов*. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961, с. 329). Тихон Задонский послужил прототипом старца Зосимы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Канонизирован Русской Православной церковью в 1861.

Соч.: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, т. 1—5, 1994; Сокровище духовное, от мира собираемое. Тузов, 1904.

Лит.: *Казанский П. С.* Житие иже во святых отца нашего Тихона епископа Воронежского, всея России чудотворца. СПб., 1871; *Гиппиус А. Н.* Св. Тихон Задонский. Епископ Воронежский и всея Руси чудотворец. Париж, [б. г.].

А. И. Резниченко

ТКАЧЕВ Петр Никитич [29 июня (11 июля) 1844, с. Сивцово Великолуцкого у. Псковской губ. — 23 декабря 1885 (4 января 1886), Париж] — русский социальный философ, публицист, революционер. В 1861 поступил на юридический факультет Петербургского университета, после исключения в 1868 экстерном сдал экзамены за полный курс и защитил диссертацию на степень кандидата права. В 1860-х гг. участвовал в деятельности различных подпольных организаций. Сотруд-

ник журн. «Русское слово», «Дело» и др. За участие в противоправительственной деятельности был арестован, после четырехлетнего заключения направлен в ссылку, откуда в 1873 бежал за границу. В Париже сблизился с французскими бланкистами.

Свое философское мировоззрение, в котором сочетались ориентация на научное познание действительности и радикальный социальный критицизм, называл реализмом. Противопоставлял его вненаучной идеалистической метафизике, служащей защите существующего социального порядка. Фундаментом философского реализма Ткачева был материализм. Истолковывал природу на основе «механического закона органической природы». Социально-философские воззрения Ткачева сформировались под влиянием идей Н. Г. Чернышевского и К. Маркса. Явления общественной жизни объяснял на основе принципа экономического детерминизма. В программных произведениях Ткачева теоретически обоснована тактика немедленных революционных действий, фактически — тактика террористических актов как средства подготовки и осуществления социальной революции.

Соч.: Соч., т. 1—2. М., 1975—76.

Лит.: *Шахматов Б. М.* П. Н. Ткачев. Этюды к творческому портрету. М., 1981.

С. И. Бажов

ТОЖДЕСТВО — понятие, обычно представленное в естественном языке либо в форме «*a* (есть) то же, что и *b*» или «*a* тождественно *b*», что может быть символизировано как «$a = b$» (такое утверждение обычно называют абсолютным тождеством), либо в форме «*a* есть то же по свойству Ф, что и *b*» (утверждения подобного вида называются относительным тождеством и могут быть символизированы как «$a =_{\Phi} b$»).

Утверждения тождества, как правило, истолковываются различным образом. Наиболее ограничительным является предложение Л. Витгенштейна, выдвинутое в его «Логико-философском трактате»: элиминировать утверждения тождества путем введения специальных ограничений на единичные термины, когда каждому предмету сопоставляется не более одного единичного термина. Альтернативный подход представлен классической теорией тождества (Дж. Перри, Дж. Нельсон), сводящей все тождества естественного языка к абсолютным тождествам (обычно в этом случае тождество определяется с помощью закона Лейбница $x = y =_{Df} \forall F(F(x) \equiv F(y))$), и релятивистской теорией (П. Гич), сводящей все тождества к относительным. Существует и смешанная нередукционистская стратегия (Д. Одегард), когда принимаются во внимание оба вида тождества.

Классическая теория тождества базируется на утверждении о том, что все тождественно самому себе, ничто не является тождественным чему-либо еще, кроме самого себя (***Д. Льюис***). Однако при подобном понимании тождества для физических объектов возникают проблемы преемственности (самотождественны ли длящиеся во времени предметы, сохраняются ли предметы после замены их частей). Согласно ***Г. Фреге***, мы должны уметь распознавать объект, обозначенный введенным нами символом, как тот же самый. В связи с этим вводится принцип неразличимости тождественных предметов, гласящий, что тождественные объекты неразличимы по свойствам. Такое понятие тождества удобно для математических целей, где объекты заданы жестко и не изменяются со временем.

Теория относительного тождества принимает следующий постулат: два предмета могут совпадать по отношению к одному свойству и различаться по отношению к другому. Тем не менее теория относительного тождества сводится к классической теории абсолютного тождества, если ввести двухместный предикат тождества с помощью определения $x = y =_{Df} \exists\psi(x =_{\psi} y)$ (Л. Стивенсон), либо считать закон Лейбница определением тождества и принять аксиому $x =_{\Phi} y \supset \forall\Psi(\Psi(x) \equiv \Psi(y))$.

Формальные теории относительного тождества в большинстве своем строятся в рамках второпорядковой логики, поскольку приходится вести речь о совокупности свойств. Отношению относительного тождества в этом случае сопоставляется множество свойств Δ_{Φ}, такое, что Ф-тождественность влечет неразличимость по отношению к свойствам из Δ_{Φ}. Полная спецификация Δ_{Φ} для данного Ф в общем случае затруднительна (при конструктивистском подходе прибегают к ***абстракции отождествления***, при которой выделяются общие свойства и отношения при одновременном отвлечении от некоторых характеристик исследуемых объектов). Обычно вводят Δ как новый константный (реляционный) символ отношения на свойствах и определяют относительное тождество как $x =_{\Phi} y$ тогда и только тогда, когда для каждого Ψ, такого, что $\Delta_{\Phi}(\Psi)$, $\Psi(x)$ тогда и только тогда, когда $\Psi(y)$. Интуитивно $\Delta_{\Phi}(\Psi)$ означает, что Ψ является членом множества свойств Δ_{Φ}, определяемого для Ф и замкнутого относительно отрицания, конъюнкции и импликации. Более гибкая трактовка получается при переходе к неклассической второпорядковой логике, напр. трехзначной второпорядковой логике (Р. Роутли и Н. Гриффин).

В последние десятилетия проблема тождества часто обсуждалась в связи с проблемой семантики возможных миров. Центральными вопросами при этом были проблема подстановки тождественных выражений и проблема идентификации индивидов сквозь возможные миры. Закон подстановки тождественного гласит, что если один из двух тождественных объектов обладает определенным свойством, то им обладает и второй объект. Однако в модальных контекстах это приводит к тому, что все тождества являются необходимыми тождествами, т. е. если $a = b$, то выводимо $(a = b)$. Тем самым ставится под сомнение возможность случайных утверждений о тождестве.

Для решения этой проблемы ***С. Крипке*** вводит в рассмотрение термин «жесткий десигнатор», обозначающий один и тот же объект во всех возможных мирах. В этом случае если *a* и *b* являются жесткими десигнаторами, то утверждение $a = b$ не только истинно, но и необходимо истинно. В противном случае из $a = b$ не следует $(a = b)$, хотя объекты, обозначенные как *a* и *b*, будут тождественны.

Другое решение, предложенное ***Я. Хинтиккой***, заключается в задании подкласса класса индивидуальных концептов (т. е. функций, принимающих в качестве своих аргументов возможные миры, а в качестве значений — объекты соответствующих предметных областей). Элементы этого подкласса (индивидуирующие функции или мировые линии) служат для связи индивидов из различных предметных областей, присущих различным мирам (напр., имя «Сократ» означает лицо, являющееся Сократом в различных обстоятельствах, другими словами, означает всех индивидов в различных мирах, связанных между собой мировой линией). Индивиды, связанные мировыми линиями, являются как раз теми индивидами, которые предполагаются тождественными в подходе Крипке.

В представлениях знаний и эпистемических контекстах часто возникает необходимость в представлении ложных тождеств,

т. е. ситуаций, в которых объекты, считающиеся субъектом тождественными, на самом деле различны, или наоборот, тождественные объекты полагаются различными. Теория жестких десигнаторов не предусматривает таких ситуаций, в то время как подход Хинтикки позволяет рассматривать два различных способа отождествления: субъективный и обычный. Субъективное отождествление связывает два объекта мировой линией тогда и только тогда, когда они полагаются тождественными некоторым субъектом в определенном состоянии знания.

Лит.: *Wiggins D.* Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxf., 1967; *Griffin N.* Relative Identity. Oxf., 1977; *Brennan A.* Condition of Identity. Oxf., 1988; *Schreider J. A.* Equality, Resemblance and order. Moscow, 1975; *Novoselov M. M.* Identity.— Great Soviet Encyclopedia, v. 26. N. Y.—L., 1981; *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948; *Целищев В. В.* Понятие объекта в модальной логике. Н., 1978; *Крипке С.* Тождество и необходимость.— В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. М., 1982.

В. Л. Васюков

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнольд Джозеф (14 апреля 1889, Лондон —22 октября 1975, Йорк) — английский историк и социолог, разрабатывавший теорию цивилизаций. Основной труд — «Постижение истории» (A Study of History, v. 1—12, 1961; рус. пер. 1991). Тойнби интересуют проблемы глобальных ритмов исторического процесса и дальних связей культур. Он убежден, что «история Палестины времен Иисуса, как и история платоновской Греции, оказала значительно более мощное влияние на жизнь англичан викторианской эпохи, чем история Англии времен Елизаветы» (*Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 1995, с. 22). Но особое значение Тойнби придает связям в рамках группы стран, опирающихся на общее духовное наследие. Именно эти группы он называет цивилизациями и делает главным предметом исследования, подчеркивая устойчивость традиций, передаваемых из тысячелетия в тысячелетие. История, по его словам, «рассматривает вселенную и все, что в ней заключено, — дух и плоть, события и человеческий опыт — в поступательном движении сквозь пространство и время» (там же, с. 6—7).

Л. Февр иронически назвал мировоззрение Тойнби «космическим оптимизмом». Однако по отношению к отдельным цивилизациям Тойнби скорее пессимист; его называли «могильщиком цивилизаций». Внимание Тойнби приковано к роковому круговороту: от рождения цивилизации к расцвету, упадку, надлому и гибели. Этот привкус трагизма связан с жизненным опытом современника мировых войн, потрясших Запад. Тойнби остро чувствовал кризис Запада и угрозу 3-й мировой войны. Он предупреждал, что война как причина гибели большей части цивилизаций прошлого может привести к гибели человечества. Уже на старости лет Тойнби был потрясен экологическим кризисом и искал корни его в библейском отрыве человека, «царя природы», от целостности жизни.

Как и О. Шпенглер, Тойнби болезненно пережил потерю Европой чувства тождества своей цивилизации с цивилизацией вообще. Слово «цивилизация» теряет у Тойнби глобальный характер, становится расплывчатым английским синонимом шпенглеровского «культурного круга», единством культур региона (а не всего земного шара). Различие терминов — отчасти языковое (там, где немец предпочитает сказать «культура», француз и англичанин говорят «цивилизация»). Существенное различие — в отказе от шпенглеровского разрыва истории на абсолютно замкнутые в себе циклы, передающие друг другу только технику (но не дух). Тойнби вводит метафору циркулярной пилы, которая, проделывая свои круги (возникновения, расцвета и гибели цивилизации), все глубже постигает духовную истину и передает потомкам эту истину, купленную ценой страданий (как Римская империя, погибая, передала варварам христианство).

Тойнби определяет цивилизацию как «наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю собственной страны» (там же, с. 133—134). Этот наименьший блок действительно складывается в нечто целое, если мы исходим из истории стран Западной Европы. Но историк Болгарии оказывается перед проблемой трех культурных миров, трех цивилизаций, столкнувшихся на Балканах: Византии, Ислама и Запада. Аналогичные проблемы встают перед историком России, Тибета, Бирмы. Очевидно, что «наименьший блок» материала во всех таких случаях включает 2—3 группы стран, каждую из которых Тойнби безоговорочно признавал особой цивилизацией. Говоря о России, он пытается обойти эту трудность. После некоторого колебания Тойнби относит Россию к византийской цивилизации и рассматривает всю историю России как продолжение Византии.

Еще при жизни Тойнби практика ООН выделила группы стран, сохраняющих свои внутренние связи и в настоящее время: Европу, Ближний Восток, Юго-Восточную Азию, Дальний Восток. В «посттойнбианской» историографии они были осознаны как своего рода глобальные цивилизации (или субэкумены), как культурные миры, сложившиеся в осевое время с задатками глобальной коалиции культур, опирающейся на единый тип мировой религии и единые основы письменности.

Новое время жило иллюзией, что актуален только европейский проект, а остальные отошли в прошлое. Амальгама христианства и гуманизма, возникшая в 16—18 вв., казалась итогом истории. Сегодня очевидно, что ни Китай, ни Индия, ни мир ислама не приняли этой амальгамы и противопоставляют ей свои ценности. Все это трудно описать в терминах цивилизаций, точное число которых Тойнби никогда не мог назвать. Склонность Тойнби мыслить в масштабах тысячелетий и описывать свое видение метафорами кажется большинству западных историков старомодными метафизическими помехами в конкретном исследовании. Зато широко распространились другие его концепции, более элементарные и поэтому доступные (напр., формула «вызов и ответ» особенно укоренилась в американском мышлении).

Соч.: Постижение истории. М., 1991; Цивилизация перед судом истории. М., 1995; Диалог историков. Переписка А. Тойнби и Н. Конрада.— *Конрад Н.* Избр. труды. История. М., 1974, с. 270—282.

Лит.: *Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М., 1976; *Семенов Ю. Н.* Социальная философия А. Дж. Тойнби. М., 1980; *Morton S. F.* A Bibliography of A. J. Toynbee. Oxf., 1980.

Г. С. Померанц

ТОКВИЛЬ (Tocqueville) Алексис Клерель дé (29 июля 1805, Верней — 16 апреля 1859, Канн) — французский социолог, историк и политический деятель. Член французской Академии (с 1841). Лидер консервативной Партии порядка, был министром иностранных дел (1849). Автор работ: «О демократии в Америке» (De la démocratie en Amérique», v. 1—2, 1835—40), «Старый порядок и Революция» (L'Ancien Régime et la Révolution, 1856).

Специфика и радикальная новизна политической мысли Токвиля состоят в попытке совмещения идей классического ли-

берализма с идеей демократии, понятие которой наполняется у него новым содержанием. Вся предшествующая политическая философия рассматривала демократию прежде всего как форму правления, при котором утверждается суверенитет народа. Токвиль увидел в демократии нечто большее — беспрецедентное историческое событие, особое общественное состояние, определенный тип социальной связи. Существеннейшей чертой демократии является, по Токвилю, равенство; демократическое общественное состояние лишено иерархии, за исключением иерархии общественных функций; в отличие от общества аристократического типа в нем ослаблены социальные связи. Индивид демократического общества, с одной стороны, освобождается от цепей личной зависимости, но, с другой стороны, он остается изолированным, затерянным в толпе. Т. о., демократическое общество постоянно воспроизводит индивидуализм на всех уровнях своего бытия. Токвиль отличает демократический индивидуализм от эгоизма как страстной, чрезмерной любви к самому себе, заставляющей человека относиться ко всему на свете лишь с точки зрения личных интересов и предпочитать себя всем остальным людям.

В политической плоскости демократия выступает как торжество идеи народовластия, в соответствии с которой каждый индивид обладает равной долей власти и участвует в управлении государством. Демократический индивид подчиняется обществу потому, что признает полезным для себя союз с себе подобными и понимает, что данный союз не может существовать без власти, поддерживающей порядок. Гражданские отношения — свобода и равенство, управляющие всеми аспектами человеческой жизни, осознаются в то же время как отношения естественные (от природы все люди равны и свободны).

Демократия в своей политической плоскости столь же двойственна, как и демократическое общественное состояние: она освобождает от произвола личного правления, но при этом исчезают и все «промежуточные звенья», представляющие собой сдерживающие моменты на пути усиления централизации и бюрократизации власти. Изначальная двойственность демократического принципа заключается в том, что он содержит в себе в качестве возможности возникновение и истинно народного государства, способствующего процветанию страны и населяющих ее людей, и образование государства-деспота, государства-жандарма: демократия, по Токвилю, всегда оставляет возможность для разрыва социальной и политической ткани общества.

Соч.: Oeuvres complètes, t. 1—12. P., 1951—64; в рус. пер.: Демократия в Америке. М., 1992; Старый порядок и Революция. М., 1997; Воспоминания. М., 1893.

Лит.: *Manent P.* Tocqueville et la nature de la démocratie. P., 1977.

М. М. Федорова

ТОЛАНД (Toland) Джон (30 ноября 1670, близ Лондондерри, Северная Ирландия — 11 марта 1722, Путней близ Лондона) — английский философ, представитель раннего философского Просвещения в Англии. Родился в католической семье, но уже к 20 годам перешел в англиканскую веру. В 1687—95 обучался философии, теологии и европейским языкам в университетах Глазго, Эдинбурга, Лейдена и Оксфорда. Первую книгу — «Племя левитов» — Толанд издал в 1691. В ней он уподобил священнослужителей страшной язве, разъедающей человеческое тело. Принесшее Толанду широкую известность «Христианство без тайн» вышло в 1696. В течение нескольких лет эта книга была предметом острых дискуссий, многие требовали привлечь Толанда к суду. Книга была осуждена на сожжение, а автору удалось избежать тюремного заключения лишь бегством. В ней Толанд открыто отвергает все, что объявляется священнослужителями непостижимым, недоступным разуму. «...Все явления, — писал он, — сообщаемые в откровении богом или человеком, должны быть в равной мере понятны и возможны» (Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981, с. 116).

В 1701—02 Толанд совершает путешествие в Германию по приглашению прусской королевы Софии-Шарлотты. Философские беседы, а затем и переписка с королевой Пруссии послужили основой для его главного философского сочинения ***«Письма к Серене»*** (1704). В 1707—10 Толанд снова путешествует по Европейскому континенту. Он посещает Германию, Вену, Прагу, Голландию. Возвратившись в Англию, Толанд поселяется в местечке Ипсом, где живет до 1718, занимаясь литературной деятельностью. В эти годы выходят работы «Адеисидемон» (1708), «Соображения по натурализации евреев» (1713), «Назарянин» (1718). Оказавшись в тяжелом материальном положении, Толанд продает дом и поселяется в семье сельского плотника в местечке Путней. Свои последние работы «Тетрадимус» и «Пантеистикон» Толанд публикует в 1720. Наиболее важные философские идеи Толанда содержат «Письмах к Серене», в которых он развивает учение о единстве движения и материи. Его никак не удовлетворяло учение Спинозы о субстанции и концепция Ньютона об абсолютном пространстве. Толанд сделал следующее заключение: «...движение столь же присуще материи, как и протяжение, и материя не есть и отнюдь не может быть неподвижной, мертвой и бездейственной глыбой, иначе говоря, пребывать в состоянии абсолютного покоя... если движение — существенное свойство материи, то оно должно быть существенно для ее определения» (Английские материалисты 18 в., т. 1. М., 1967, с. 69, 156). По мнению Толанда, от движения «мировой материи» зависят всевозможные качественные определения вещей и тел, оно создает бесконечный круговорот природы и разнообразные формы всех телесных существ, возникающих и уничтожающихся в результате бесчисленных и естественных сочетаний, перестановок частиц материи. Однако Толанд в духе механистического материализма считал, что «изменения в частях не влекут за собой никакого изменения Вселенной, ибо ясно, что постоянные перемены, переходы и превращения материи не могут вызвать ни увеличения, ни уменьшения ее общего количества...» (там же, с. 169). В религиозных вопросах был деистом.

В «Пантеистиконе» Толанд пропагандирует позицию натуралистического пантеизма. «Все возникло из целого, и целое из всего». Вселенная бесконечна по протяжению, неподвижна в целом, одновременно неразрушима и необходима — и в смысле вечного существования в прошлом и вечного пребывания в будущем (там же, с. 357). Философские идеи Толанда оказали большое влияние на развитие философии в Европе и Северной Америке.

Соч.: The Miscellaneous Works, v. 1—2. L., 1747; Christianity Not Mysterious, 1696; Избр. соч. М.—Л., 1927; Английские материалисты 18 в., т. 1. М., 1967.

Лит.: *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия 18 века. М., 1986.

В. Ф. Коровин

ТОЛЕРАНТНОСТЬ (от лат. tolerantia — терпимость) — качество, характеризующее отношение к другому человеку как

к равнодостойной личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т. п.). Толерантность предполагает настроенность на понимание и диалог с другим, признание и уважение его права на отличие.

Латинский термин «tolerantia» означал пассивное терпение, добровольное перенесение страданий, ассоциировался с такими понятиями, как «боль», «зло» и т. п. В 16 в. к этому добавляются и др. значения: «позволение», «сдержанность». С этого времени толерантность трактовалась и как уступка в вопросе о религиозной свободе — разрешение со стороны государства и официальной церкви отправления иных религиозных культов. Веротерпимость является исторически первой и доминирующей формой проявления толерантности. Важнейшим периодом в ее становлении как общественно значимого принципа была эпоха Нового времени, когда проблема толерантности решалась в форме ответа на два основных вопроса: каковы принципы сосуществования соперничающих церквей и какими должны быть взаимоотношения светской и духовной власти. Главным средством достижения толерантности в государстве являлось ограничение власти светского правителя мирскими заботами, а также и отказ в праве карать иноверцев. Осмысление проблемы толерантности как свободы ***совести*** верующего было характерно как для деятелей Реформации (***М. Лютер*** и его последователи), так и для гуманистов, осудивших предпринятую Лютером реформу церкви (***Эразм Роттердамский***, ***Т. Мор***). Отстаивая толерантность как добродетель и социальное благо, мыслители разных эпох апеллировали к нравственным аргументам, содержащимся в евангельских текстах. В период конфессионального соперничества ради утверждения в обществе толерантности предлагалось забыть о догматических разногласиях и помнить об идентичности христианской моральной доктрины, основу которой составляет любовь к ближнему, ***милосердие***, праведная жизнь (С. Кастеллион, ***Я. Бёме***, М. де Лопиталь и др.). Отказ от насилия как от неприемлемого средства приобщения человека к вере и акцент на искренности убеждений, которая возможна только при условии добровольного вступления в общину верующих, — вот два основных аргумента в пользу толерантности, которые сохранялись и в 17 (***Б. Спиноза***, Р. Уильямс, ***Дж. Локк*** и др.), и в 18 вв. (***П. Бейль***, ***Ф. М. Вольтер***, ***Д. Дидро***, ***Г. Э. Лессинг*** и др.). Третьим аргументом, обусловленным общей традицией всей социальной философии 16—18 вв., была защита сильного централизованного государства. Отсюда неизбежность трактовки толерантности с точки зрения политического утилитаризма, как средства избежания большего зла — социальной нестабильности, а также всевозможные ограничения сферы действия данного принципа (***М. Монтень***, Локк, ***Ж.-Ж. Руссо***). Особая роль в теоретическом осмыслении и практическом воплощении принципа толерантности принадлежит эпохе Просвещения, провозгласившей свободу совести и слова. Благодаря просветителям, в особенности французским, понятие «толерантность» прочно вошло в политический словарь.

В 19 в. проблема толерантности получила дальнейшую разработку в либеральной философии. В ней толерантность понималась как выражение внешней и внутренней свободы, как способность к продуманному выбору между альтернативными точками зрения и способами поведения. Многообразие опыта и мнений философы-либералы считали непременным условием все более полного постижения истины, общественного прогресса. В продолжении данной традиции современные сторонники толерантности видели предпосылку плодотворности научных дискуссий, средство взаимопонимания оппонентов. Важно подчеркнуть, что терпимость к чужой точке зрения не предполагает отказа от ее критики или от собственных убеждений. Она означает признание плюрализма. Особенно необходима толерантность в тех областях, где отсутствует точный критерий оценки и доказательства предпочтительности каких-либо взглядов, принципов или решений (будь то вопросы религиозной веры, моральных убеждений, национальных традиций и т. д.).

Как важный элемент культуры общения толерантность признается сегодня необходимым условием общественного единения людей различных верований, культурных традиций, политических убеждений. В этом плане она выступает как единство спонтанно-негативного восприятия другого (неприятие, осуждение) и позитивного действия в его адрес (принятие, допущение); толерантное принятие не тождественно снисходительности к другому или вынужденному примирению с осуждаемым явлением. Толерантность является ключевым нравственным принципом ***гражданского общества***. В то же время, как показывает опыт, абсолютизированная терпимость открывает путь произволу и насилию; так что ни при каких обстоятельствах толерантность не должна оборачиваться попустительством ко злу, в частности терпимостью по отношению к посягательствам на свободу и нравственное достоинство человека (см. ***Ненасилие***).

Лит.: *Вульфиус А. Г.* Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII в.: Вольтер, Монтескьё, Руссо. СПб., 1911; *Уолцер М.* О терпимости. М., 2000; La tolérance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Document de travail pour le XIX Congrés mondial de philosophie (Moscou, 22—28 août 1993). P., UNESCO, 1993; *Lecler J. S. J.* Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, t. 1—2. Aubier, 1954; *Mendus S.* Toleration and the Limits of Liberalism. Hampshire, 1989.

Р. Р. Валитова

ТОЛСТОВСТВО — религиозно-нравственное учение непротивления злу, составляющее основу мировоззрения позднего Л. Н. Толстого; практические опыты, вдохновленные данным учением и направленные на его воплощение.

Исходной основой мировоззрения Толстого является вопрос о смысле жизни, который, по его мнению, становится для человека проблемой, требующей безотлагательного решения тогда, когда его жизнь терпит крах, оказывается бессмысленной. Сама постановка вопроса, по Толстому, означает констатацию того, что начало и последнее основание жизни заключены не в ней самой. Ответом на вопрос о том, какое бессмертное, бесконечное значение имеет смертная, конечная жизнь человека, может быть только вывод о непостижимом для разума абсолютном начале жизни. Такое начало жизни именуется Богом. Больше о понятии Бога ничего определенного сказать нельзя; это — предел разума, устанавливаемый самим разумом. Стремление к Богу как изначальной полноте истины есть, по Толстому, свобода; последняя вообще состоит в движении от меньшей истины к большей. Истина о Боге относится к таким истинам современного человека, которая является испытанием его свободы. Признание Бога как источника жизни и разума предопределяет совершенно определенное отношение человека к нему; суть отношения человека к Богу умещается в формулу «не как я хочу, а как он хочет». Это есть формула любви и одновременно формула добра. Любить Бога — таков высший закон жизни и нравственный императив человека, вытекающий из его объектив-

ного положения в мире. Бог, свобода и добро — суть «смысложизненные» понятия, каждое из них представляет конкретизацию, иную формулировку вопроса о смысле жизни.

По мнению Толстого, наиболее точное и современное понимание смысла жизни как идеала движения к бесконечному дает Иисус Христос, все учение которого есть метафизика и этика любви. В прямой полемике с законом Моисея Христос формулирует пять конкретных заповедей (Мф, 5:21—48): не гневайся; не оставляй жену; не присягай; не противься злому; не считай врагами людей других народов. Эти заповеди являются отрицательными, указывают на то, что люди могут уже не делать; центральной среди них Толстой считал четвертую («Не противься злому»), которая налагает абсолютный запрет на насилие. Толстой дает три постепенно углубляющихся определения насилия: а) физическое пресечение, убийство или угроза убийства; б) внешнее воздействие; в) узурпация свободной воли. В его понимании насилие тождественно злу и прямо противоположно любви; заповедь непротивления является негативной формулой закона любви.

Непротивление переводит человеческую активность в план внутреннего нравственного самосовершенствования в отличие от насилия, направленного на внешнее ограничение зла. Формула непротивления есть попытка преодоления общественных конфликтов, которые приняли форму нравственного противостояния, когда то, что одни считают злом, другие считают добром и наоборот. Идея т. н. справедливого насилия исходит из предпосылки, что зло должно быть наказано, более добрые должны обуздать более злых. Проблема состоит в определении того, кто может выступить от имени добра. При отсутствии согласия именно в вопросе о том, где добро и где зло, любая из конфликтующих сторон может с одинаковым основанием выступать от имени добра. В такой ситуации есть только одно решение, которое ведет к согласию, — никто не должен противиться насилием тому, что он считает злом, т. е. узурпировать право говорить от имени добра. Если исходить из общечеловеческой морали христианства, согласно которой все люди есть сыны человеческие и равны в своем нравственном достоинстве, то обосновать насилие человека над человеком невозможно. Одной из худших форм насилия Толстой считал смертную казнь: это — насилие, совершаемое с холодной систематичностью и с претензией на законность, оправданность. По этим же основаниям, с точки зрения Толстого, вообще официально санкционированные и систематически организованные формы насилия хуже неофициальных и спонтанных. Однако при очевидной невозможности оправдания насилия люди в массе своей не исполняют закона непротивления, даже не верят ему. Толстой называет две основные причины этого. Первая состоит в многотысячелетней традиции опоры на закон насилия. Вопреки распространенным суждениям критиков (напр. И. А. Ильина) Толстой не стоит на позиции абстрактно-моралистического отрицания насилия. Он допускает оправданность государственного насилия в прошлом и даже настоящем и видит в исторической обоснованности насилия объяснение его исторической инерции. Вторая причина заключается в целенаправленном искажении христианского учения со стороны христианских церквей. Это искажение выразилось в том, что а) каждая из церквей объявила себя единственной хранительницей истины христианства; б) само учение было сведено к символу веры, призванному подменить Нагорную проповедь; в) была поставлена под сомнение четвертая заповедь, санкционированы войны и жестокость. Учение Христа из сферы нравственных обязанностей и поступков переместилось в область внутренних надежд и мечтаний. В результате насилие получило дополнение и продолжение в обмане. В христианском мире сложилась противоестественная ситуация, когда люди исповедуют то, что они на деле отрицают.

Толстовская философия непротивления есть разновидность философии истории. Непротивление Толстой рассматривал как приложение учения Христа к общественной жизни, социальную программу, а основную задачу, решаемую с помощью непротивления, видел в качественном преобразовании отношений в обществе — достижении мира между людьми через изменение духовных основ жизни. Непротивление злу в его понимании — это единственно эффективная форма борьбы со злом. Насилие, в особенности государственное, в значительной мере держится на поддержке со стороны тех, против кого оно применяется. Поэтому простое неучастие в насилии, достигаемое через непротивление, уже есть его ослабление. Кроме того, Толстой говорит не вообще о непротивлении злу, а лишь о непротивлении злу насилием, физической силой. Это не исключает противление злу другими — ненасильственными — методами. Хотя Толстой не разрабатывал тактику коллективного ненасильственного сопротивления, но его учение допускает и даже предполагает ее. Сфера действия такой тактики — духовное влияние, ее типичные формы — убеждение, спор, протест и т. д.

Таково основное содержание толстовства — жизнеучения Толстого. В ходе его выработки Толстой испытал разнообразные идейные влияния (брахманизма, буддизма, даосизма, конфуцианства, иудаизма, ислама), воздействие учений философов-моралистов (Сократа, поздних стоиков, Канта, Шопенгауэра). Однако сама идея интерпретировать христианство как учение о непротивлении злу возникла у него самостоятельно (зародившись, в частности, в беседах с крестьянами, в т. ч. с сектантом В. К. Сютаевым). Уже после публикации своих религиозно-философских сочинений он узнал об американском аболиционисте Уильяме Гаррисоне (William Garrison, 1805—79), основавшем журнал «Non-resistent», и о его соотечественнике Адине Баллу (Adin Balloy, 1803—90), авторе катехизиса непротивления, а также о других сторонниках непротивления, он много сделал для распространения их идей и сочинений. Войдя в контакт со своими единомышленниками в России и во всем мире (в т. ч. с М. Ганди),Толстой способствовал тому, чтобы люди, исповедующие ненасилие, нашли друг друга.

Первым опытом толстовства, давшим тон всем последующим, явилась жизнь самого Толстого после 1878 (в числе характерных ее черт — опрощение, отрицательное отношение к собственности, вегетарианство, земледельческий труд, приоритет духовной общности перед внешними, в т. ч. семейными, обязанностями и т. п.). На основе толстовства как религиозно-нравственной программы жизни и вокруг Толстого стали практиковаться ненасильственные опыты, охватывающие культивирование вегетарианства (особенно благодаря существовавшему с 1909 «Московскому вегетарианскому обществу»), неучастие в государственных формах насилия, воинской службе, полицейско-судебной системе и т. д. (выделялся созданный в 1918 под руководством В. Г. Черткова, ближайшего друга и соратника Толстого, Объединенный совет религиозных общин и групп, добившийся Декрета Совнаркома РСФСР от 4 января 1919 «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям»), разнообразную издательско-просветительную деятельность; наиболее полным воплощением толстовства считались сельские общины, организовывавшие-

ся в соответствии с толстовским идеалом братской жизни на земле. Толстовство как практика получило особенно широкое развитие после Октябрьской революции 1917, но на рубеже 1920—30-х гг. оно стало интерпретироваться как форма примиренчества со злом и насильственно подавляться советской властью. Искаженное понимание толстовства до настоящего времени сохраняется в общественном сознании.

Лит.: *Толстой Л. Н.* Исповедь; В чем моя вера; Исследование догматического богословия.— Полн. собр. соч., т. 23. М., 1957; Царство Божие внутри вас.— Там же, т. 28. М., 1957; Закон насилия и закон любви.— Там же, т. 37. М., 1958; Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910—30-е гг. М., 1989; *Ильин И. А.* О противлении злу силой.— В кн.: *Он же.* Путь к очевидности. М., 1993; *Гусейнов А. А.* Л. Н. Толстой: непротивление злу.— В кн.: Великие моралисты. М., 1995.

А. А. Гусейнов

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич [28 августа (9 сентября) 1828, имение Ясная Поляна Тульской губ. — 7(20) ноября 1910, станция Астапово Рязано-Уральской ж. д.] — русский писатель, публицист, философ. В 1844—47 учился в Казанском университете на философском, затем на юридическом факультетах (не закончил). В университете изучал философию права, взял для разработки тему — сопоставление «Духа законов» Монтескьё и «Наказа» Екатерины II. Испытал влияние Ж.-Ж. Руссо, которого считал своим учителем. Из мыслителей Запада выделял также Канта, Шопенгауэра, Спинозу, из русских — славянофилов. Художественное творчество Толстого в значительной своей части философично. Помимо размышлений о сущности жизни и предназначении человека, выраженных в художественной форме, его произведения содержат множество философем — в виде афоризмов, вставных фрагментов. В 1863—69 создает свое величайшее произведение — роман «Войну и мир», целые главы которого посвящены проблемам философии истории — о причинах исторических событий, движущих силах истории, ее законах, роли народных масс, свободе и необходимости. Толстой критикует современных ему историков за попытки приписать исторической личности всемогущество в историческом процессе.

В 1870—80-х гг. пережил глубокий духовный кризис, в ходе которого окончательно обозначились те взгляды на мир, которые давно уже вызревали у него исподволь. О результатах, к которым он пришел, Толстой рассказывает в ***«Исповеди»*** (1881), не пропущенной в печать, но получившей широкое хождение в рукописном виде. Толстой пишет здесь, что жизнь привилегированных слоев опротивела ему, потеряла для него всякий смысл. Действия же трудящегося народа представились ему единым настоящим делом. Себя Толстой стал считать адвокатом 100-миллионного земледельческого народа. С этого времени в его творчестве философия и публицистика выходят на первый план. Он пишет ряд значительных по объему и содержанию работ — «Исследование догматического богословия», «В чем моя вера?», «О жизни» и др. Работы эти запрещались, но становились известными по копиям и зарубежным изданиям. Толстой осуждает мир насилия, угнетения и несправедливости, который исторически обречен и должен быть коренным образом преобразован в ближайшее время, чего можно добиться мирными методами. Насилие же должно быть исключено из социального обихода, т. к. оно не способно порождать ничего, кроме нового насилия. Насилию противопоставлялось непротивление, которое не понималось, однако, как исключительно пассивное отношение к насилию. Предполагалась целая система мер, нейтрализующая насилие государственной власти: неучастие в том, что поддерживает существующий строй — в армии, судах, податях, ложном учении и т. п. Толстой критикует догматы христианства, его конфессиональной разновидности — православия. Различные исторические религии, в т. ч. православную, Толстой называет суеверием. Под истинным же христианством он понимает сумму нравственных заповедей, свойственных и другим религиям, и признает не того Бога, который сотворил мир, а такого, который живет в сознании людей. Он считает, что знать Бога и нравственно жить — одно и то же. В 1901 Синод отлучил Толстого от Церкви.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—90. М.—Л., 1928—58.

Лит.: *Гусев Н. Н.* Л. Н. Толстой. Материалы к биографии, кн. 1—4. М., 1954—70; *Розанов В. В.* Л. Н. Толстой и Русская Церковь.— Соч., т. 1. М., 1990, с. 355—68; *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою.— В кн.: *Он же.* Путь к очевидности. М., 1993, с. 5—132; Толстой и ненасилие. М., 1995; *Гусейнов А. А.* Великие моралисты. М., 1995, с. 196—231; *Сухов А. Д.* Философ ли Л. Н. Толстой?— «История философии», 1999, № 4.

Архивы: ГМ Толстого; РГАЛИ, ф. 508.

А. Д. Сухов

ТОМАЗИЙ (Thomasius) Христиан (1 января 1655, Лейпциг — 23 сентября 1728, Галле) — немецкий философ, правовед, один из основателей просветительского движения в Германии. Первым стал читать лекции и издавать научно-популярные и публицистические журналы на немецком языке. Основоположник т. н. линии Томазия в немецкой философии 18 в., которая в противоположность рационалистической метафизике ***вольфианства*** ориентировалась на традиции британской сенсуалистической гносеологии и эмпирической психологии, принципы здравого смысла. Рассматривая ощущения и данные опыта в качестве источников и границ надежного и достоверного познания, считал, что главным предметом науки и философии должны быть не абстрактные понятия и метафизические проблемы, а конкретный человек и его жизненные потребности. В качестве «мирской мудрости» (Weltweisheit) философия должна ориентироваться на принципы практической полезности, активно служить общему благу и справедливости, содействовать обновлению и развитию общества и его культуры, формированию просвещенного и добродетельного человека. Будучи последователем ***Гроция*** и ***Пуфендорфа***, внес заметный вклад в утверждение принципов естественного права в Германии, а также в разработку вопроса о соотношении морали и права.

Соч.: Ausübung der Vernunftlehre. Halle, 1691; Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1696; Grund-Lehren des Natur- und Völker-Rechts. Halle, 1705.

Лит.: *Деборин А. М.* Из истории раннего немецкого просвещения.— «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 6, с. 32—43; *Деев Н. Н.* Разграничение права и морали в естественно-правовом учении Христиана Томазия.— «Проблемы государства и права на современном этапе», 1974, вып. 8, с. 55—63; *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989, с. 51—59; *Bienert W.* Die Philosophie des Chr. Tomasius. Halle, 1934; *Lieberwirth R.* Chr. Tomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Weimar, 1955; *Schneiders W.* Naturrecht und Lebensethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Chr. Tomasius. Hildesheim—N. Y., 1971.

В. А. Жучков

ТОМИЗМ — философское течение, основывающееся на учении ***Фомы Аквинского***; реже этим термином обозначается сама философия Фомы. Учение Фомы Аквинского встретило противодействие со стороны представителей традиционного августинианства. Парижский архиепископ Этьен Тампье

в 1277 по поручению папы Иоанна XXI (***Петра Испанского***) подверг осуждению 219 положений, среди которых около десяти можно отнести к томистским (П. Мандонне насчитывает 12: о материи как принципе ***индивидуации***, о единстве субстанциальной формы, о примате разума над волей и др.). В том же году доминиканец Роберт Килуордби, архиепископ Кентерберийский, осудил ряд положений учения Фомы в Оксфорде (прежде всего о единстве субстанциальной формы); это осуждение поддержал затем и его преемник Джон Пеккам. Доминиканцы, официально признавшие томизм на собраниях ордена в 1278 и 1279 (хотя не все из них следовали ему), встали на его защиту: учитель Фомы ***Альберт Великий*** в 1277 посетил Париж для обоснования ортодоксальности томизма, трактаты в защиту единства субстанциальной формы были написаны ***Эгидием Римским*** (1243—1316), Эгидием Лессинским (ум. 1278), Гарвеем Наталисом (из Неделлец, ум. 1323), Томасом Суттоном (ум. 1300) и др.

После того как произведения Фомы получили широкое распространение, возник особый жанр «Корректив», авторы которых стремились исправить отдельные, неверные, по их мнению, положения Фомы. «Коррективы» английского францисканца Уильяма из Ла Маре (ум. ок. 1285), полемизировавшего с учением Фомы о природе ангелов, были официально приняты в 1282 францисканским орденом, вызвав ответную полемику со стороны доминиканцев Ричарда Клепвилля, Т. Суттона, Жана Квидорта (Парижского, ум. 1306, автора политического трактата «О власти королевской и папской») и др. Томизм укрепил свои позиции после того, как экуменический совет в Вьенне (1311—12) утвердил положение о единстве субстанциальной формы, а в 1323 в понтификат Иоанна XXII был канонизирован Фома. Влияние томизма можно проследить и вне собственно томистской школы — на Данте (через его учителя, томиста Ремигия де Джиролами), на немецких мистиков (в частности, Мейстера ***Экхарта*** и ***Г. Сузо***). Существовали и особые течения внутри томизма — напр. альбертино-томизм, испытавший сильное влияние неоплатонизма, к которому относились ученики Альберта Великого ***Ульрих Страсбургский*** (ум. 1277), Дитрих Фрейбергский (ум. 1310). Среди томистов 15—16 вв. наиболее известны Иоанн Капреол (1380—1444), названный princeps thomistarum (князем томистов), автор «Защиты теологии Фомы Аквинского», Петр Бергамский, составивший указатель трудов Фомы (в Tabula aurea, 1473), Франческо ди Сильвестро Феррарский (1474—1528), составивший классический комментарий к «Сумме против язычников», и Томмазо де Вио (Каэтан, 1469—1534), составивший комментарий к «Сумме теологии», а также написавший труд «Об аналогии имен» — De nominum analogia, в котором он систематизировал и развил учение Фомы об ***аналогии***. Согласно Каэтану, такие предикаты, как «мудрый», «благой» и т. д., приписываются Богу и тварным вещам в соответствии с «пропорциональной аналогией»: как мудрость человеческая относится к человеку, так мудрость божественная — к Богу. По повелению папы Пия V, объявившего Фому «Учителем Церкви», во 2-й пол. 16 в. было предпринято издание трудов Фомы (т. н. «Пиана»).

Критика ***схоластики*** в период Возрождения и Реформации привела к уменьшению влияния томизма. Однако томистская традиция, имевшая сильные позиции на Пиренейском полуострове, переживает расцвет в 16—17 вв., в трудах представителей ***второй схоластики***: ***Ф. де Виториа*** (1483—1546), основателя международного права, Доминго де Сотто (1494/5—1560), автора трактата «О справедливости и праве» (De iustitia et iure), Габриеля Васкеса (1550—1604), Доминго Банеса (1528—1604), автора комментария на первую часть «Суммы теологии», и ***Ф. Суареса*** (1548—1617). Доминго Банес наиболее известен своей полемикой с концепцией ***Л. де Молины***: согласно Банесу, человек не может принять благодать, если он заранее «физически» не подвигается к этому Богом (отзвуки полемики молинистов и последователей Банеса можно обнаружить, напр., у Вольтера). Янсенисты полемизировали с доктриной пробабилизма Б. Медины, выдвинутой в его комментарии к «Сумме теологии» (1577).

Философия Суареса представляет собой попытку творческого переосмысления томизма с учетом его критики со стороны оккамистов и скотистов. Согласно Суаресу, сущность и существование — не различные вещи, как полагали многие томисты, но мысленные различия, имеющие, однако, основание в вещи (Disputationes metaphysicae, 31, 6, 23). Равным образом и универсалии существуют «благодаря интеллекту с основанием в вещи» (там же, 6, 5, 1). Считая избыточной концепцию «этости» ***Дунса Скота***, Суарес выдвигает в качестве начала индивидуации «само единство этой формы и этой материи». Решая проблему соотношения свободы воли, предопределения и благодати, Суарес отходил от учения Фомы, склоняясь к молинизму. Во Франции выходит монументальный труд А. Гудина «Философия в согласии с догматами Фомы» (Philosophia juxta Thomae Dogmata, 1676), в Италии — «Сумма философии» (Summa Philosophiae, 1777) Сальвадора Роселли. Влияние томизма (и прежде всего Суареса) можно проследить в работах Декарта, Спинозы, Лейбница и Хр. Вольфа.

В середине 19 в. иезуиты обращаются к томизму как к учению, способному дать ответ на актуальные вопросы эпохи (Philosophia Christiana в 5 т. Неаполь, 1853; периодическое издание «Civiltá cattolica», деятельность Маттео Либераторе и Йозефа Клейтгена). Поворотным пунктом в развитии томизма явилась энциклика Aeterni patris папы Льва XIII (4 августа 1879), в которой Фома был объявлен наиболее авторитетным католическим теологом; по постановлению Льва XIII вышло издание работ Фомы — «Леонина», с конца 19 и в 20 в. ведется активное изучение и интерпретация его трудов (М. Грабманн, П. Мандонне, М. де Вульф и др.). К аутентичному прочтению Фомы стремились ***Ж. Маритен*** и ***Э. Жильсон*** (т. н. палеотомизм). См. ***Неотомизм***.

Лит.: *Grabmann M.* Mittelalterisches Geistesleben. Münch., 1926; *Mandonnet P., Destres J.* Bibliographie thomiste. P., 1921; *Wulf M. de.* Histoire de la philosophie médiévale. P., 1925; *Sertilanges A. G.* Les grandes theèses de la philosophie thomiste. P., 1928; *Wyser P.* Der Thomismus. Bern, 1951; *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L.—N. Y., 1955; *Roensch F. J.* The Early Thomistic School. Dubuque (Iowa), 1964; *Steenberghen F. v.* Le thomisme. P., 1983; The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambr., 1989.

К. В. Бандуровский

«ТОПИКА» (Τοπικά) — логический трактат Аристотеля, входящий в состав ***«Органона»***. Состоит из 9 книг, последняя из которых традиционно выделяется в самостоятельный трактат «О софистических опровержениях» (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων). «Топика» часто цитируется Аристотелем под ее современным названием, а также как «Методика», «Диалектика» и «Сочинение по диалектике» (напр., An. Pr. I, 30, 46a30). Большинством исследователей «Топика» признается одним из ранних сочинений Аристотеля. Составлена из отдельных разновременных статей; отдельные части текста не поддаются

датировке. Самые ранние наброски находятся в кн. II—VII,2, особенно в кн. III—IV. Заключительные слова кн. VII (гл.5, 155a37) создают впечатление общего подведения итогов первой редакции. Затем были написаны VII,1 и закончена кн. IX. «Топика» представляет собой учебник, излагающий технику ведения диалектического спора. Практика проведения таких споров-дискуссий была очень распространена, но ее систематического описания не было (см. Тор. IX, 34, 183a37—184b9). Трактат получил свое название от т. н. общих мест (κοινοὶ τόποι) — специфических оснований, или фигур, которыми, по Аристотелю, пользуются участники дискуссии. В наиболее ранней части текста (IV, 1, 121b11) вместо τόπος Аристотель употребляет старое название «элемент» (στοιχεῖον) диалектического вывода; в «Риторике» (Rhet. II, 26, 1403a17) он говорит, что оба слова означают одно и то же. Т. о., топос — элемент диалектического, т. е. разговорного, силлогизма. Теория диалектического силлогизма, изложенная в «Топике», представляет собой самостоятельную логическую дисциплину, параллельную теории аналитического силлогизма, изложенной в «Первой Аналитике». В отличие от аналитического силлогизма диалектический силлогизм исходит не из «научных», т. е. достоверных, посылок, а из установленных, допущенных (ἔνδοξα) собеседниками, которые большинству людей или наиболее мудрым из них представляются вероятными. Цель диалектического вывода, и шире, диалектического спора — не выяснение истины, а победа над противником. Подобные дискуссии имели значение гл. о. как тренировка в логической аргументации.

Классификация топосов служит основой для членения «Топики» на три книги. В кн. II—III рассматриваются топосы из логических свойств случайного (привходящего) признака (συμβεβηκός, accidens).— В кн. IV — топосы из логических свойств рода (γένος, genus).— В кн. V — из свойств собственного признака (ἴδιον, proprium), в VI и VII кн. описываются требования, которым должна удовлетворять правильно построенная дефиниция (ὅρος, definitio). Привходящий и собственный признаки, род и определение у позднеантичных комментаторов получили название ***предикабилий*** (praedicabilia), т. е. видов предикатов. Кн. VIII содержит практические советы по постановке и порядку задавания вопросов, а также излагает права и обязанности отвечающих; кн. I, содержащая предварительные замечания и важные терминологические разъяснения, написана как методическое введение ко всему труду.

Кн. IX, позднеантичное название которой («О софистических опровержениях») основывается на начальных словах книги (164a20) и заключительном выводе в конце гл. 11 (172b5—8), посвящена описанию софистических уловок, употребляемых в процессе диалектического спора. О софистическом способе ведения спора, получившем название «эленктического» (от ἔλεγχος, опровержение), мы можем получить представление также из ранних диалогов Платона (напр., «Евтидема»). Гл. 1—2 содержат описание ложных (неправильных) силлогизмов; гл. 19—23 описывают логические ошибки, основанные на языковой двусмысленности; гл. 25—30 — ошибки, имеющие внеязыковые причины.

Сохранились комментарии на «Топику» Александра Афродисийского (CAG II.2) и на «О софистических опровержениях» — Михаила Эфесского (CAG II.3) и Анонима (CAG XXIII.4).

Рус. перевод М. И. Иткина (Аристотель, Собр. соч., т. 2. М., 1978).

Изд. греч. текста: W. D. Ross (1958); J. Brunschwig (кн. I—IV) с франц. переводом и ценной вступит. статьей (P., 1957); A. Zadro с итал. переводом и комментариями (Napoli, 1974). Англ. перевод с комментариями: R. Smith (Oxf., 1963), P. Slomkowski (Leiden, 1997).

Лит.: *Primavesi O.* Die aristotelische Topik. Münch., 1996; *Beriger A.* Die aristotelische Dialektik. Cambr., 1977; *Evans J. D. G.* Aristotle's Concept of Dialectics. Cambr., 1977; *Pater W. A. de.* Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Fribourg, 1965; *Weil E.* La place de la logique dans la pensée aristotélicienne.— «Revue de métaphysique et de morale» 1951, 56, p. 283—315; *Hambruch E.* Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik. B., 1904.

Е. Г. Парфенова

ТОТАЛИТАРИЗМ — всеобъемлющая репрессивно-идеократическая система, феномен 20 столетия. Термин впервые введен в политический лексикон в 20-х гг. идеологами итальянского фашизма (Дж. Джентиле, Б. Муссолини и др.).

Исторические причины возникновения тоталитаризма связаны с разрушением традиционных социальных общностей, эмансипацией и социальной активизацией «массового человека», т. н. восстанием масс (термин ***Х. Ортеги-и-Гассета***). Характерно, что тоталитарные движения возникли в ареале стран «второго эшелона модернизации» и «догоняющего развития» (в России, Германии, Италии, Испании, Португалии и т. д.), где имело место опережение процессов формирования ***массового общества*** по сравнению со становлением ***гражданского общества***. (В этом отношении тоталитаризм правильнее интерпретировать не как отторжение модернизации, свободного рынка, политической демократии и т. д., а как реакцию на «неполучаемость» модернизации, рынка, демократии и пр.)

Важным источником тоталитаризма явилось и нарастающее усложнение общества (в первую очередь в технолого-экономической сфере), которое породило ответную реакцию, выразившуюся в стремлении к сверхцентрализации, этатизации и соответственно в подавлении общественной самоорганизации и индивидуальной автономии.

В 20—30 гг. теоретики русской эмиграции (***В. М. Чернов***, И. З. Штернберг, ***Г. П. Федотов***, ***Ф. А. Степун***, ***Б. П. Вышеславцев***, С. О. Португейс и др.) заложили основы анализа феномена тоталитаризма. Согласно концепции правого социалиста-революционера Чернова, именно 1-я мировая война с ее предельным этатизмом и постоянно нагнетаемым военным психозом создала главные политико-психологические предпосылки характерной для большевистского тоталитарного режима «мистики государства». Она сделала государство новым Молохом, всеведущим, всепроникающим и всевластным, а гражданина — военнообязанным крепостным воюющего государства. Русский философ и культуролог Федотов полагал, что тоталитаризм вырос из порожденного 1-й мировой войной соблазна социального конструктивизма. По его мнению, новый социальный идеал оказался родственным идеалу техническому, стал как бы социальной транскрипцией техники. Другой русский философ — Степун — первым сформулировал принципиальное положение о том, что стержневым смыслообразующим элементом тоталитаризма является механизм «смещения исторической вины на Другого». В отношении большевистского режима он отмечал, что этот режим не знает понятия своей вины, у него виноват всегда Другой: буржуй, империалист, соглашатель, капиталист и т. д. Позднее он же показал различие двух (советской и нацистской) практик тоталитаризма: гитлеровский вариант был ориентирован на смещение вины вовне, на другие народы; а сталинский — на поиск «врагов народа» внутри социума.

Классической работой по анализу феномена тоталитаризма в западной литературе является книга немецко-американской исследовательницы ***Х. Арендт***, ***«Истоки тоталитаризма»*** (1951). Организационно-идеологической основой тоталитарных режимов, по ее мнению, явились «тоталитарные движения», требующие «тотальной, неограниченной, безусловной и неизменной преданности от своих членов». В ряде случаев вооруженные тоталитарной идеологией массовые движения смогли овладеть государственной структурой и распространить на нее формы тоталитарного управления, фактически упразднив государство (так произошло с большевистским коммунизмом в СССР и гитлеровским национал-социализмом в Германии). В других случаях, напротив, тоталитарные движения после захвата власти слились с государственными структурами, породив однопартийные диктатуры фашистского типа, как это имело место в Италии и некоторых других странах Южной Европы (см. ***Фашизм***). Арендт, т. о., провела принципиальное различие между собственно «тоталитарным правлением» и «авторитарными диктатурами» (к ним она относит, напр., большевистскую однопартийную диктатуру ленинского периода, а также фашистские режимы Южной Европы).

Арендт выделила несколько отличий тоталитаризма от «однопартийной диктатуры» (см. ***Авторитаризм***, ***Диктатура***). Во-первых, тотальная преданность и полное самоотождествление индивида с тоталитарным целым возможно только тогда, когда идейная верность лишена всякого конкретного содержания. Поэтому важной задачей наиболее успешных тоталитарных движений (большевистского и национал-социалистского) явилось избавление от конкретных идейно-политических программ, унаследованных от более ранних, предтоталитарных фаз развития. Если нацистское руководство решило эту проблему простым отказом от серьезной концептуальной проработки своих идейных оснований, то Сталин добился аналогичного результата благодаря постоянным зигзагам «генеральной линии» и постоянным перетолкованиям и новоприменениям марксизма, выхолостившим из этого учения всякое содержание.

Во-вторых, идеей господства тоталитарных режимов является не контроль над государством (как аппаратом насилия), а само Движение, поддерживаемое в вечном движении. В этом смысле цель тоталитаризма, по ее мнению, — втянуть в свою орбиту и организовать как можно больше людей и не давать им успокоиться.

В-третьих, тоталитаризм отличается от диктатуры сознательной политикой по аморфизации и деструктуризации социума. Арендт, напр., принципиально различает «деспотизм» Ленина и тоталитаризм Сталина. Если первый полагал полезным удерживать те или иные виды общественной дифференциации и стратификации (социальную, национальную, профессиональную), то второй сознательно пошел на атомизацию бесструктурной массы, последовательно уничтожив все социальные страты. Более того, он фактически упразднил в качестве автономных корпораций государственную бюрократию и «тайную полицию» так, что даже проводники ***террора*** не могли впредь заблуждаться насчет самих себя в том, будто как группа они вообще что-то собой представляют, не говоря уже о самостоятельной власти.

Однако подобная аморфизация социума, который становится сплошной бесструктурной массой, принципиально меняет характер взаимоотношений лидера и народа (см. ***Народ***). Поэтому, в-четвертых, в отличие от диктатора, тоталитарный вождь — уже не снедаемая жаждой власти личность, стремящаяся навязать свою волю подчиненным, а всего лишь «чиновник от масс», которые он ведет к «светлому будущему». Его функция, разумеется, велика («без него массам не хватало бы внешнего, наглядного представления и выражения себя и они оставались бы бесформенной, рыхлой ордой»), но и относительна, поскольку вождь без масс — ничто, фикция.

В кон. 50-х — нач. 60-х гг. концепция тоталитаризма Х. Арендт была подвергнута критике за преувеличение роли «массы» и соответственно недооценку роли государственной бюрократии в тоталитарных системах. В литературе (прежде всего «советологической») получила распространение концепция К. Фридриха и З. Бжезинского, определяющая тоталитаризм на основе соответствия некоторому набору характеристик: единственная партия во главе с харизматическим вождем; монопольная общеобязательная идеология; монополия на средства массовой информации; монополия на средства вооруженной борьбы; система террористического полицейского контроля; централизованная система управления экономикой.

В 60—70-е гг. под воздействием эволюции советского режима ряд исследователей вообще усомнился в «операциональности» понятия «тоталитаризм», якобы неадекватного даже при описании сталинского и гитлеровского периодов истории. Получило распространение слишком буквальное отождествление понятий тоталитаризма и тотальности (как гомогенной целостности). Прямолинейное рассуждение «если нет тотальности, значит, нет и тоталитаризма» увело исследователей от плодотворной эвристической посылки Вышеславцева, который еще в 30-е гг. анализировал «русский коммунизм» как «утопию» (следуя аутентичной интерпретации ***Т. Мора***: «То, чего не существует нигде, что не годится никуда, пустое место, ничто»). Согласно концепции Вышеславцева (видимо, неизвестной западными ученым), «коммунизм — это не пустота, а опустошение»: «Итак, где же коммунизм в России? Покажите его нам, его нет нигде! Да, нигде и вместе с тем везде. Пустоту нельзя осязать, она нереальна, но очень реально опустошение. И вот коммунизм, не находя себе нигде места и нигде не воплощаясь реально, метался по русской земле, опустошая леса и поля, села и города; и это опустошение вполне наглядно и для всех очевидно. Стремясь «войти в жизнь», коммунизм вытеснял жизнь и сеял смерть, ибо где есть коммунизм, там нет жизни, а где есть жизнь, там нет коммунизма». Возвращение к такому пониманию дает возможность закрепить определение тоталитаризма не как состояния, а как процесса — процесса репрессивного упрощения социума (см.: Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989).

Лит.: *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996; *Кара-Мурза А. А.* Большевизм и коммунизм: интерпретации в русской культуре. М., 1994; Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989; *Friedrich C. J., Brzezinski Z. K.* Totalitarian Dictatorship and Autocracy. Cambr. (Mass.), 1956.

А. А. Кара-Мурза

ТОТЕМ (ototeman — принадлежащий к клану, из языка североамериканских индейцев оджибве) — растение или животное, сверхъестественным образом связанное с жизнью группы или индивида. В Африке и Сев. Америке в качестве тотема выступают также природные явления (дождь, гром, молния, ветер и т. д.), которые при этом тоже часто символизируются животными. Тотемы бывают групповыми (клановыми), половыми (принадлежащими мужчинам или женщинам

клана) или индивидуальными. В случае кланового тотема тотемное животное считается общим пращуром всех членов рода или группы, которые идентифицируют себя с ним. Л. Леви-Брюль, за ним Л. Выготский называли такое соотнесение партиципацией. Важно, что отнесение к тотему не предполагает с необходимостью кровного родства членов группы. Тотемные группы экзогамны, т. е. существует строжайший запрет на половое общение и брак внутри тотемных групп (см. ***табу***). Наряду с табу инцеста (экзогамия) существует запрет для членов клана охотиться на тотемное животное и убивать его. Существует также запрет на поедание тотема, который нарушается только в ритуальном порядке во время торжественной, т. н. тотемной, трапезы. К тотему взывают о помощи во время бедствий: войн, болезней, катастроф. Торжественные события (свадьбы, похороны, начало охоты и т. п.) отмечаются раздельно по тотемам. Для того чтобы показать принадлежность к определенному клану, вместо тотема может выставляться его часть. Во время религиозных празднеств присутствие тотема символизируется масками и танцами.

Л. Г. Ионин

«ТОТЕМ И ТАБУ» (Totem und Tabu) — одна из основных работ З. Фрейда, посвященная прояснению позиций психоанализа в области социальных наук. Книга имеет подзаголовок «О соответствиях в душевной жизни дикарей и невротиков» (в русском переводе менее точно: «Психология первобытной культуры и религии»). Четыре эссе, составившие эту книгу, были первоначально опубликованы в издаваемом Фрейдом журнале «Imago» в 1912—13: Teil 1, 1912, Bd. I (1), S. 17—33, Teil II, 1912, Bd. 1 (3), S. 213—227, Bd. 1 (4), S. 301—333, Teil III, 1913, Bd. 2 (1), S. 1—21, Teil IV, 1913, Bd. 2 (4), S. 357—408. В том же 1913 они вышли под одной обложкой (*Freud S.* Totem und Tabu. Lpz.—W.).

Фрейд указывает на совпадение фантазий душевнобольных с космогониями древних народов, что побуждает его распространить идею параллелизма онтогенетического и филогенетического развития, признанную в биологии, также и на содержание душевной жизни. Душевнобольной и невротик в таком случае сближаются с первобытным человеком, что, в свою очередь, открывает возможность свести то, что у них имеется общего, к типу инфантильной душевной жизни. В частности, Фрейд проводит параллель между неврозами навязчивых состояний и феноменом табу. Невроз навязчивости можно было бы называть «болезнью табу». Главное сходство навязчивых запретов у нервнобольных с табу состоит в том, что запреты и в том, и в другом случае не мотивированы и происхождение их загадочно. В случае невроза, как и при табу, главным и основным запрещением является прикосновение (часто невроз именуется боязнью прикосновения). Навязчивым запретам свойственна подвижность; как и табу, они способны переходить с одного объекта на другой. Но если происхождение табу — загадка, по Фрейду, то психический механизм невроза открыт психоанализом. Типичная «история болезни» такова: вначале, в раннем детстве, проявляется сильное чувство наслаждения от прикосновения, цель которого вполне специфична. Этому наслаждению противопоставляется извне запрет на совершение именно этого прикосновения. Запрещение оказывается сильнее, чем влечение, которое стремится выразиться в прикосновении, но вследствие примитивной психической конституции ребенка запрету не удается целиком уничтожить влечение. Следствием запрета стало лишь то, что влечение (наслаждение от прикосновения) подверглось вытеснению и перешло в бессознательное. Сохранились и запрет, и влечение; влечение, потому что оно было вытеснено, а не уничтожено, и запрет, потому что, если бы его не стало, влечение перешло бы в сознание и осуществилось.

Возникает психологическая констелляция, которую Фрейд называет «амбивалентным отношением» индивида к какому-либо предмету или действию. Человек постоянно желает прикоснуться, повторить это действие, но при этом постоянно страшится его. Противоположность этих тенденций невозможно примирить — ведь они локализованы в душевной жизни так, что не входят друг с другом в прямой контакт. Запрет осознается. Стремление к наслаждению бессознательно.

По образцу навязчивых запретов Фрейд конструирует историю табу. Табу представляет собой очень древние запреты, когда-то извне наложенные на поколение примитивных людей, т. е. насильственно навязанные этому поколению предыдущим. Это запреты на поступки, к которым имелась большая склонность. Они сохранялись от поколения к поколению лишь вследствие традиции, благодаря родительскому и общественному авторитету, но, возможно, у последующих поколений они уже стали частью унаследованной психической организации, чем-то вроде врожденных идей. Но из того факта, что табу удержалось, следует, что первоначальное наслаждение от совершения запрещенного действия по-прежнему существует у народов, придерживающихся табу. «У них имеется амбивалентная направленность по отношению к запретам табу; в бессознательном им больше всего хочется нарушить их, но в то же время они боятся этого; они потому именно боятся, что желают этого, и страх у них сильнее, чем наслаждение. Желание же у каждого представителя такого народа бессознательно, как у невротика» (*Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет, т. 1. Тбилиси, 1991, с. 226).

Однако существует и принципиальное отличие — невроз как индивидуальное психическое состояние отличается от табу как продукта культуры. При неврозе речь идет о запрете сексуального прикосновения, тогда как при табу запретное прикосновение имеет не только сексуальный смысл, но и более общий смысл нападения, овладения, подчеркивания значимости собственной личности, т. е. антиобщественного действия в самом широком смысле слова. Поэтому мотив запрета — социальный мотив. Неврозы происходят из запрета сексуальных влечений, тогда как «соответствующие образования культуры зиждутся на социальных влечениях, т. е. таких, которые произошли от слияния эротических и эгоистических компонентов» (там же, с. 267).

На этой основе Фрейд формулирует принципиальные положения психоанализа о роли либидонозных влечений в формировании основных культурных и социальных институтов человечества. Он ставит вопрос о связи табу инцеста (и возникающей в связи с этим экзогамии) и запрета на убийство тотемного животного с социальной организацией тотемного клана.

Абсолютный запрет на убийство тотема нарушается лишь в одном-единственном случае: в случае принесения тотема в жертву на общем празднике клана, когда тотема убивают и оплакивают (т. н. тотемная трапеза). Необычное сочетание табу на убийство и тотемной трапезы ведет Фрейда к гипотезе, которая, как сам он полагает, «может показаться фантастической». По Дарвину, изначальное состояние человеческого общества — первичная орда. В орде тотемизма еще нет, как нет ни религии, ни социальной организации. Там есть вожак,

жестокий ревнивый отец, владеющий всеми самками и изгоняющий подрастающих сыновей. Тотемизм здесь возникает следующим образом. «В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили т. о. конец отцовской орде... Жестокий отец был, несомненно, образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы. Тотемистическая трапеза, может быть, первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием этого преступного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия» (с. 331).

Результатом убийства отца стало появление нравственности. Собственно, оба табу тотемизма и есть начало нравственности. Одно из них — запрет убийства тотема — покоится на эмоциональных мотивах. Отцовский комплекс амбивалентен. С одной стороны, отец — предмет ненависти, ибо он — препятствие на пути удовлетворения стремлений к власти и сексуальных влечений. В то же время он — предмет любви и восхищения. Запрещение убивать животное-тотем — это знак сожаления и раскаяния детей.

Другое табу — запрет инцеста — имеет более практические основания. Братья заключили союз для того, чтобы одолеть отца, но по отношению к женщинам они оставались соперниками друг друга. Если бы каждый, как отец, стремился овладеть всеми женщинами, возникший союз немедленно бы распался. «Братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как, быть может, преодолеть сильные непорядки, установить инцестуозный запрет, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они прежде всего и устранили отца. Они спасли т. о. организацию...» (там же, с.333).

Так возникли зачатки нравственности и социальной организации. Одновременно табу, защищающее жизнь тотемного животного, представляется первой попыткой создания религии. Если тотем действительно суррогат отца, то в обращении с этим животным заложено нечто большее, чем просто сожаление и раскаяние. Это — стремление загладить вину и осуществить своего рода примирение с отцом. Тотемистическая система — это, по Фрейду, «договор с отцом». Последний дает все, что может ребенок ожидать от отца: заботу, защиту, покровительство, а сыновья обещают взамен хранить его жизнь, т. е. не повторять того деяния, что в реальности свело в могилу настоящего отца. «При этом создались черты, определявшие впоследствии характер религии. Тотемистическая религия произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умилостивить оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему, — различными — в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли, но все они преследовали одну и ту же цель — реакцию на великое событие, с которого началась культура и которое до сих пор не дает покоя человечеству» (с. 334).

Эти идеи были достаточно хорошо обоснованы на уровне биологических, антропологических и исторических знаний того времени (филогенетический и онтогенетический параллелизм Э. Геккеля, гипотеза первобытной орды Ч. Дарвина, «психология народов» В. Вундта, антропологические студии Л. Моргана, Дж. Фрейзера, У. Робертсона-Смита и др.). Фрейд отмечал, что его гипотеза не дает полного и исчерпывающего объяснения религии, морали, социальной организации, неоднократно говорил о необходимости соблюдать осторожность в проведении параллелей в душевной организации «дикарей» и невротиков. В то же время он выражал осторожную уверенность в том, что описанное в книге событие убийства отца не метафора и не продукт невротического воображения, а реальное событие.

Полностью весь глубокий смысл фрейдовской концепции табу раскрывается в заключительном, четвертом очерке книги. Третья же часть («Анимизм, магия и всемогущество мысли») представляет собой достаточно беглую попытку в духе заявленного в начале книги подхода (параллель филогенетического и онтогенетического развития в истолковании душевной жизни) провести аналогию между основными этапами духовного развития человечества и этапами развития индивидуальной душевной жизни, т. е., по Фрейду, либидонозного развития. Этапы духовного развития человечества — это анимизм, религия и наука. Именно для периода анимизма больше всего характерна магия, определяемая Фрейдом как «всемогущество мысли», т. е. вера в способность мысли производить изменения во внешнем мире. «В анимистической стадии человек сам себе приписывает это могущество, в религиозной стадии он уступил его богам, но не совсем серьезно отказался от него, потому что сохранил за собой возможность управлять богами по собственному желанию... В научном мировоззрении нет больше места для могущества человека, он сознался в своей слабости и подчинился смерти, как и другим естественным необходимостям» (там же, с. 280).

Этапы либидонозного развития: автоэротизм, нарциссизм, выбор объекта. «Анимистическая стадия соответствует в таком случае нарциссизму, религиозная фаза — ступени любви к объекту, характеризуемой привязанностью к родителям, а научная фаза составляет параллель тому состоянию зрелости индивида, когда он отказывается от принципа наслаждения и ищет свой объект во внешнем мире, приспособляясь к реальности» (там же, с. 282).

«Тотем и табу» не только одна из самых знаменитых и революционных работ Фрейда, но и его самая любимая работа, которую он высоко ценил на протяжении всей своей жизни, постоянно к ней возвращался и цитировал. По мнению Томаса Манна, «с чисто художественной точки зрения [«Тотем и табу»], несомненно, самая совершенная из работ Фрейда, по своему построению и литературной форме принадлежащая к высшим достижениям немецкой эссеистики» (Цит. по: *Freud S.* Studienausgabe, Bd. IX, Fischer. Fr./M., 1974, S. 290).

Л. Г. Ионин

ТОТЕМИЗМ — одна из ранних форм религии, суть которой составляет вера в существование особого рода мистической связи между какой-либо группой людей (род, племя) и определенным видом животных или растений (реже — явлениями природы и неодушевленными предметами). Название этой формы религиозных верований происходит от слова «ототем», которое на языке североамериканских индейцев оджибве означает «род его». В ходе изучения тотемизма было установлено, что его возникновение тесно связано с хозяйственной деятельностью первобытного человека — собирательством и охотой. Животные и растения, дававшие людям возможность существовать, становились объектами поклонения. На первых этапах развития тотемизма такое поклонение не исключало, а даже предполагало употребление тотемных животных и растений в пищу. Поэтому иногда свое отношение к тотему первобытные люди выражали словами: «Это наше

мясо». Однако такого рода связь между людьми и тотемами относится к далекому прошлому, и о ее существовании свидетельствуют лишь древние предания и дошедшие до исследователей из глубины веков устойчивые языковые обороты. Несколько позднее в тотемизм были привнесены элементы социальных, в первую очередь кровно-родственных, отношений. Члены родовой группы (кровные родственники) стали верить в то, что родоначальником и покровителем их группы является определенное тотемное животное или растение и что их отдаленные предки, сочетавшие в себе признаки людей и тотема, обладали необыкновенными возможностями. Это вызывало, с одной стороны, усиление культа предков, а с другой — изменение отношения к самому тотему, в частности к появлению запретов на употребление тотема в пищу, за исключением тех случаев, когда его поедание носило ритуальный характер и напоминало о древних нормах и правилах. Впоследствии в рамках тотемизма возникла целая система запретов—табу. Тотемистические верования сыграли большую роль в процессе формирования первобытного общества. Они выполняли интегрирующую функцию, объединяя людей той или иной группы вокруг признанного ими тотема. Они же достаточно эффективно выполняли регулятивную функцию, подчиняя поведение людей многочисленным запретам—табу, которые должны были соблюдать все члены тотемной группы. В наиболее «чистом» и «удобном» для исследования виде тотемизм был обнаружен у индейцев Северной Америки, аборигенов Австралии, коренных жителей Центральной и Южной Африки. Пережитки тотемизма (пищевые запреты, изображение священных существ в виде животных и т. п.) можно обнаружить во многих религиях мира.

А. Н. Красников

ТОЧКА ЗРЕНИЯ — ограниченный перспективный образ видимого. Введенная точка зрения всегда располагается против, над, в стороне, снизу от мира как целостного образа. Благодаря точке зрения происходит перспективное сокращение объектов, которые в противном случае не могли бы быть восприняты. В развитие философского учения о точке зрения наиболее заметный вклад внесли такие мыслители, как Г. В. Лейбниц, У. Джеймс, П. А. Флоренский, П. Валери, Х. Ортега-и-Гассет и др. Точка зрения соотносится с такими понятиями, как «перспектива», «аспект», «взгляд», «миро-воззрение» (Weltanschauung), «позиция», «дистанцирование» и т. п.

В философии ***Г. В. Лейбница*** мир предстает в качестве театральной картины, мирового театра (theatrum mundi), точка зрения возможна только в ***монаде*** — телесной, живой, действующей, активной пластической силе. Любое тело есть некая, возможно, еще не проявленная точка зрения на мир. Не «сознание», а телесный образ формирует изнутри точку зрения. Каждый мир определяется из определенного точечного угла зрения, отсюда идея множественности. Точка зрения предсуществует, следовательно, весь мир — это лишь совокупность точек зрения. У ***П. А. Флоренского*** точка есть символ, собирающий в себе возможные точечные образы-отношения. Установление точки зрения зависит от того, каким символическим содержанием ее наделяют, чтобы локализовать в пространственно-временном континууме как начало, исток, местопребывание или место пересечения сил, необходимых для перспективного захвата мира (универсума). Другими словами, точка зрения обладает топологической размерностью, т. е. составляется из тех образов-интерпретаций, которые необходимы, чтобы указать на начало и конец мысли (события, переживания, высказывания). Точке зрения придаются мировоззренческие функции, она наделяется психическими, сознательными, ценностными качествами, которые и проецируются на «видимый» мир в виде его неотъемлемых качеств. Все точки зрения можно разделить на два типа: единая точка зрения и частная, относительная. Первая определяется как метафизическая, или трансцендентальная, ее неизменное свойство — парение-над, уникальность обзора, всеприсутствие, наподобие «ока Бога». Этим глазом философия всегда пыталась завладеть и тем самым «захватить» мир в целостный, единый, в конечном счете исчисляемый образ. Место второй точки зрения проектируется не вне мира, а в нем самом: она является всегда со-возможной, динамической, подвижной, в зависимости от дистанции, которую требуется установить.

В. А. Подорога

ТРАВМА (психическая) — понятие психоанализа, которое переносит на психологический уровень медицинское (хирургическое) понятие травмы (греч. trauma: повреждение с нарушением кожного покрова, возникшее в результате внешнего насилия). В результате травмы, нарушающей работу психики, субъект вступает в порочный круг навязчивых повторений (слов, поступков, сновидений и др.) или страдает от паралича воли и действия. Сама трактовка травмы в психоанализе подвергалась значительным изменениям. Сначала Фрейд считал травму (как правило, сексуальную) реальным событием жизни пациентов, пережитым ими в раннем возрасте в результате домогательств взрослых (теория соблазнения) и вытесненным из сознания; соответственно работа с пациентом предполагала воспоминание под гипнозом и осознание травматического события, что само по себе уже должно было иметь лечебное воздействие. Затем (с 1897) он построил другую картину травмы: дело не в реальных фактах, а в фантазиях пациентов, принимаемых ими за факты. Это изменение имеет два главных следствия. Во-первых, вопрос о событиях и фантазиях по их поводу оказался достаточно сложным: возникло и укрепилось понятие «психической реальности», которая может быть более действенной, чем те или иные «материальные» и «объективные» события. Во-вторых, отказ от объясняющего значения «внешней» травмы подтолкнул к построению теории детской сексуальности: сексуальность не привносится в мир детства взрослыми, она опирается на ранние бессознательные побуждения, развитие которых проходит различные стадии.

Травма приобретает новое значение в психоанализе в 1920-е гг., когда после 1-й мировой войны умножаются случаи травматических неврозов (навязчивые сны и воспоминания о тяжелых насильственных сценах). В объяснении этого явления приходилось выбирать одно из двух: либо сон не является выполнением скрытых желаний (что лишало бы психоаналитика этого опорного клинического материала), либо человеческие влечения не ограничиваются поиском удовольствий и должны включать в себя и «влечение к смерти». К тому же оставались неясными более конкретные вопросы. Почему сходные обстоятельства порождают разные психические реакции у разных людей, почему переживание катастрофы становится травмой только для данного человека? Как увязать понятие травмы (резкого вторжения) с механизмом повторения травматических событий (будь то реальных или вымышленных)?

Для философии имеет значение не собственно травма как отдельный вид человеческого опыта, но скорее травма как ус-

ловие становления человека вообще и как предпосылка формирования познавательного интереса в частности. В послефрейдовском психоанализе, и прежде всего у Ж. Лакана, трагический опыт лишения, нехватки, символической «кастрации» является основоположным для человека в мире, изначально предполагая расщепленность субъекта и недоступность для него объектов его желания, опосредованных языком. Проблема травмы как предпосылки формирования познавательного интереса обсуждается, напр., современными французскими психоаналитиками и философами, близкими к психоанализу (М. Шнейдер, М. Бертран). У истоков обсуждаемой ими проблемы травматического генезиса мысли («эпистемофилическое влечение»), родившейся на периферии ортодоксального фрейдизма, стоял Ш. Ференци. Примеры детского психоанализа у Ференци дают яркую картину генезиса интеллектуальных абстракций в ситуации травмы. Рождение особой инстанции, напоминающей Бога или абсолютного наблюдателя, принадлежит не логике философа-профессионала, а психике тяжело больного ребенка, который изо всех сил держится за жизнь. Но и здоровый ребенок впервые начинает строить свои «теории» (прежде всего — насчет того, «откуда берутся дети») в обстоятельствах, которые грозят ему лишением (напр., уменьшением родительской любви в ситуации ожидания в семье рождения другого ребенка), превращая тем самым претерпевание в активное действие.

У взрослого человека ответом на травму нередко становится создание защитного фантазма всевластия вообще (некий аналог идеала детского совершенства, возврат к состоянию, когда ребенок был «пупом земли» и все казалось ему доступным) или же всевластия мысли (с психоаналитической точки зрения обе формы стремления к всевластию — это превращенные формы чувства бессилия). Один из способов такого ответа на травму — построение социальных идеалов (осознанных или неосознанных): они порождаются человеком в замену родительской критики и предполагают напряженное соотношение между сущим и должным. В основе построения идеала — вынесение вовне такого образа самого себя, который приносит нам удовлетворение. Парадоксальным образом именно неосуществимость идеалов поддерживает служение и преданность им: принося жертву, мы верим в ответную любовь, компенсируя этим неуверенность в себе. Динамика «спасительных идеализаций» — это мучительные колебания между надеждами на лучшее будущее и меланхолическим надрывом психики, между душевными подъемами и подавленностью.

Хотя в основе познавательных процессов лежат эротические, в широком смысле, побуждения (страх перед утерей любви и стремление защититься от этой утраты), теоретическая деятельность не сводится к идеалостроению при отказе от мнимого обладания полнотой и целостностью. Человеческий ум продвигается вперед путем разрешения загадок, а загадка, т. е. постановка проблемы, — это уже начало преодоления травмы. Сам Фрейд прямо не связывает травму и генезис мысли, однако изучение этой связи не противоречит фрейдовским интуициям. Сама идея травматического генезиса мысли побуждает человека, столкнувшегося с лишениями, к познавательной работе: во всяком случае оправдывать неумение или нежелание мыслить трудной жизнью, нехватками и потрясениями становится, с этой точки зрения, невозможным.

Лит.: *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996; Психоанализ и науки о человеке. М., 1995; *Ferenczi S.* Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle. P., (без года изд.); *Lacan J.* Ecrits. P., 1966; *Bertrand M.* La pensée et le trauma. Entre psychanalyse et philosophie. P., 1990; *Eadem.* Pour une clinique de la douleur psychique. P., 1996; *Eadem* (в соавт.) Ferenczi — patient et psychanalyste. P., 1994; *Schneider M.* La parole et l'inceste. De l'enclos linguistique à la liturgie psychanalytique? P., 1980; *Eadem.* Le trauma et la filiation paradoxale. P., 1988; *Kaufman P.* (dir.) L'Apport freudien. Elements pour une encyclopédie de la psychanalyse. P., 1993; *Chemama R.* (dir.) Dictionnaire de la psychanalyse, 1993.

Н. С. Автономова

ТРАГИЧЕСКОЕ — философско-эстетическая категория, характеризующая губительные и невыносимые стороны жизни, неразрешимые противоречия действительности, представленные в искусстве в виде неразрешимого конфликта. Столкновение между человеком и миром, личностью и обществом, героем и роком выражается в борьбе сильных страстей и великих характеров.

Эстетическая категория трагического ограничивается осмыслением искусства, в котором оно сублимировано посредством прекрасного, возвышенного и др. эстетических категорий. Первым осознанием трагического были мифы, относящиеся к «умирающим богам» (Осирис, Серапис, Адонис, Митра, Дионис). На основе культа Диониса, в ходе постепенной его секуляризации, развивалось искусство трагедии. Философское осмысление трагического формировалось параллельно со становлением трагического в искусстве, в размышлениях над тягостными и мрачными сторонами в частной жизни и в истории. Впервые теоретическое понимание трагического представлено в философии Аристотеля. Обобщая практику аттических трагедий, разыгрывавшихся во время ежегодных празднеств, посвященных Дионису, Аристотель выделяет в трагическом следующие моменты: склад действия, характеризующийся внезапным поворотом к худшему (перипетия) и узнаванием, переживание крайнего несчастья и страдания (пафос), очищение (катарсис). Трагедия же есть подражание этому важному и значительному действию, «совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей» (Поэтика, 1449 b 27). Новое развитие трагедия получила в эпоху Возрождения, постепенно затем преобразуясь в *классицистскую* и, наконец, *романтическую трагедию*, выродившись к 19 в. в конечном счете в мелодраму и трагикомедию. Оживляется интерес к трагическому в философии в эпоху Просвещения, когда была сформулирована идея трагического конфликта как столкновения долга и чувства: Лессинг называл трагическое «школою нравственности». Т. о., пафос трагического снижался с уровня трансцендентного понимания (в Античности источником трагического был рок, неотвратимая судьба) до моральной коллизии. Более глубокое метафизическое звучание придавали трагическому Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше. Искусство, согласно Гегелю, в трагическом отражает особый момент в истории, конфликт, вобравший в себя всю остроту противоречий конкретного «состояния мира». Это состояние мира названо им героическим, когда нравственность еще не приняла форму установленных государственных законов. Односторонняя обособленность внутри нравственной субстанции, выражаемая индивидуальным пафосом, вступает в противоречие с другой стороной этой субстанции, столь же односторонней и столь же нравственно оправданной. Индивидуальным носителем трагического пафоса является пластический герой, т. е. тот, кто полностью себя отождествляет с нравственной идеей. В трагедии обособившиеся нравственные силы представлены разнообразно, но сводимы к двум определениям и противоре-

чию между ними: «нравственной жизнью в ее духовной всеобщности» и «природной нравственностью», т. е. между государством и семьей (*Гегель*. Эстетика, т. 3. М., 1971, с. 592). Примирение трагически неразрешимого противоречия с гибелью обеих обособившихся сторон ведет к сохранению положительного содержания каждой из сторон при восстановлении целостности нравственной субстанции.

Шиллер понимал трагическое как противоречие между идеалом и действительностью, морально-разумной природой человека и его чувственностью. Шеллинг видел в трагическом противоположность и единство необходимости и свободы. Смысл трагического определяется при конструировании жанров поэзии. Необходимость сталкивается со свободной волей и «свобода оспаривается в ее собственной сфере» (*Шеллинг*. Философия искусства. М., 1966, с. 403). Трагическая вина заключается в том, чтобы «добровольно нести также наказание за неизбежное преступление, чтобы самой утратой своей свободы доказать именно эту свободу и погибнуть, заявляя свою свободную волю» (там же). Вершиной трагического в искусстве Шеллинг считал творчество Софокла. Кальдерона он ставил выше Шекспира, т. к. ключевое понятие судьбы носило у него мистический характер. В философии романтизма трагическое перемещается в область субъективных переживаний, внутреннего мира человека, прежде всего художника, который противопоставляется лживости и неподлинности внешнего, эмпирического социального мира. Трагическое отчасти вытеснялось иронией (Фр. Шлегель, Новалис, Л. Тик, Э. Т. А. Гофман и др.). Для Зольгера трагическое есть основа человеческой жизни, оно возникает между сущностью и существованием, между божественным и явлением, трагическое — это гибель идеи в явлении, вечного — во временном. Примирение возможно не в конечном человеческом существовании, а лишь с уничтожением наличного бытия. Близко к романтическому понимание трагического Кьеркегором, который связывает его с субъективным переживанием «отчаяния» личностью, находящейся на стадии своего этического развития (которой предшествует эстетическая стадия и которая ведет к религиозной). В учении Шопенгауэра трагическое заключается не столько в пессимистическом взгляде на жизнь, ибо несчастья и страдания составляют ее сущность, сколько в отрицании высшего ее смысла, как и самого мира: «принцип бытия мира не имеет решительно никакого основания, т. е. представляет собою слепую волю к жизни» (*Шопенгауэр А.* Избр. произв. М., 1992, с. 70). Трагический дух поэтому ведет к отречению от воли к жизни. Трагедия же как искусство относится лишь к сфере представлений и выражает страх смерти. Ф. Ницше назвал трагическое «пессимизмом силы». Трагическое родилось из дионисийского начала, противоположного «аполлоническому инстинкту красоты». Сократизм морали и диалектика убили трагедию. Но «дионисическое подполье мира» должно преодолеваться просветленной и преображающей аполлонической силой, их строгое соотношение есть основа совершенного искусства трагического: хаос и порядок, исступление и безмятежное созерцание, ужас, блаженный восторг и мудрый покой в образах и есть трагедия.

Противоречие между жаждой жизни человека «из плоти и крови» и свидетельствами разума о конечности его существования является ядром учения М. де Унамуно о «Трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913). Культура, искусство и сама философия рассматриваются им как результат стремления к бессмертию. Безумие веры (образ Дон-Кихота) на фоне скуки обыденной жизни (образ Санчо), страсть или ненависть могут свидетельствовать о «трагическом чувстве», жаждущем бессмертия. В 20 в. трагическое понимается как экзистенциальная характеристика человеческого бытия. К. Ясперс связывает его с универсальным крушением человеческого существования, с расколотостью бытия истины (*Jaspers K.* Über das Tragische. Münch., 1954. S. 48). Л. Шестов, А. Камю, Ж.-П. Сартр связали трагическое с безосновностью, абсурдностью существования. К. Россе понимает трагическое как видение «ослепительного Ничто», суть которого — тотальная случайность, отсутствие законосообразности и абсурд, «логика наихудшего». Т. Адорно рассматривает трагическое под углом зрения критики буржуазного общества и его культуры с позиций «негативной диалектики». Произведения искусства аккумулируют накопленные в ходе истории человечества страдания, искусство же, в т. ч. и трагическое, становясь идеологией, служит целям подавления личности. Т. о., трагическое и его философская трактовка стали средством критики общества и существования человека. В русской культуре трагическое было понято как тщетность религиозно-духовных устремлений, гаснущих в пошлости жизни (Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский). Трагическое мировоззрение обусловлено прежде всего противоречием между общественным идеалом и насилием, между счастьем и свободой (легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского).

Лит.: *Аристотель*. Соч., т. 4. М., 1984; *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, в 4 т., т. 3. М., 1971; *Зольгер К. В. Ф.* Эрвин. М., 1978; *Лессинг Г. Э.* Гамбургская драматургия. М., 1883; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975; *Любимова Т. Б.* Трагическое как эстетическая категория. М., 1985; *Ницше Ф.* Соч., в 2 т., т. 1. М., 1990; *Унамуно М. де*. О трагическом чувстве жизни. К., 1997; *Шеллинг Ф.* Философия искусства. М., 1966; *Jaspers K.* Über das Tragische. Münch., 1954; *Monnerot J.* Les lois du tragique. P., 1969; *Rosset Cl.* Logique du pire. P., 1971.

Т. Б. Любимова

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ — ориентация индивидуального, группового или общественного сознания в прошлое, которое обычно противопоставляется как совокупность ценностей настоящему.

Классический традиционализм — апология «прежнего режима», утверждение божественного происхождения власти монархии и оппозиция правам народа и спорам о легитимности правления. Классический традиционализм религиозен. С ходом истории традиционализм эволюционировал, и каждая эпоха имела своих традиционалистов.

Традиционализм возник как явление культуры, связанное с особенностями определенного типа социальной и исторической памяти: ее незначительной емкостью, заполненной ценностями прошлого, устойчивыми традициями, навыками и обычаями, и слабым восприятием нового и тем более ожидаемого в будущем. Традиционализм — это определенное умонастроение, которое может быть различным по содержанию: бытовым, политическим, идеологическим. Традиционализм обычно эмоционально окрашен, нередко мифологизирован (представления о старом добром времени), избирателен в силу способности людей забывать одни события и факты и идеализировать др. Традиционализм присущ старшим поколениям и более проявляется в обществах с пониженной социальной динамикой.

Традиционализм может превратиться в идеологию, приближающуюся к ***консерватизму***. В отличие от последнего традиционализм — панхроническое явление. Он подготовил офор-

мление консерватизма во влиятельную политическую силу. Оба направления нередко смешивают, а некоторых мыслителей (напр., ***Э. Бёрка***) относят то к одному, то к другому, хотя вернее говорить об их двойной принадлежности. Тем не менее традиционализм и консерватизм — не одно и то же.

Консерватизм явился развитием традиционализма и приобрел черты, более адекватные историческому и общественному процессу Нового времени, воспринял идею индивидуального и общественного развития, ориентация на прошлое стала избирательной.

Политический традиционализм, напротив, отличают несомненно ретроградные установки — власти и политике дается традиционное трансцендентное обоснование, безусловно поддерживается абсолютизм, безоговорочно отвергаются просвещение, равенство, идеи социального действия (***Л. Г. А. Бональд***, ***Ж. М. де Местр***), всеобщего избирательного права, народного суверенитета, в противовес всякому прогрессу утверждаются идеалы государственности, буржуазности, милитаризма (А. Розмини-Сербати).

Расцвет и политико-философское обоснование традиционализма начались в 17 в. и продолжались до середины 19 в. В числе его теоретиков немало крупных мыслителей: Ж. Б. Боссюэ, Р. Фильмер, Э. Бёрк, Л. Г. А. Бональд, К. Л. фон Геллер, К. С. делла Маргарита, Л. Тапарелли, А. Розмини-Сербати и др.

Розмини завершил философскую историю традиционализма, но сам традиционализм как влиятельное умонастроение сохранился в той или иной форме и имеет тенденцию оживать в периоды общественных кризисов.

И. И. Кравченко

ТРАДИЦИЯ (от лат. traditio — передача, предание) — способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох. Философский статус термина «традиция» определяется тем, что он включает в себя весь комплекс обладающих какой-либо ценностью норм поведения, форм сознания и институтов человеческого общения, характеризуя связь настоящего с прошлым, точнее, степень зависимости современного поколения от прошлого или приверженности к нему. Всеобщность данного понятия подтверждается его присутствием во всех сферах человеческой жизнедеятельности и активным использованием его в различных областях знания (говорят о традиции «национальной», «народной», «групповой», а также «культурной», «научной», «художественной» и т. д.). В ценностном, содержательном плане традиция аккумулирует в себе некую систему норм, обычаев и мировоззренческих установок, составляющих наиболее значимую часть «классического» наследия данного социума, культурной общности, мыслительного направления. В функциональном плане традиция выступает посредником между современностью и прошлым, механизмом хранения и передачи образцов, приемов и навыков деятельности (технологий), которые явочным порядком входят в реальную жизнь людей и не нуждаются в каком-то особом обосновании и признании, кроме ссылки на свою давность и укорененность в культуре. Передача осуществляется посредством многократного повтора и тиражирования традиционных действий и отношений (обычаи), церемоний и обрядов (***ритуал***), символических текстов и знаков (см. ***Символ веры***, ***Символы культуры***). Традиция представляет собой такую разновидность исторического сознания, где прошлое претендует быть прообразом настоящего и даже одним из источников ***совершенства*** будущего (как у ***П. А. Флоренского***, предпочитающего говорить о «древности»). Но только в т. н. примитивных, архаичных обществах, организованных по принципу «самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме» (***К. Маркс***), регулирующая роль и мироустроительная функция традиции приобретают универсальный масштаб и характер.

Природа традиции противоречива, что, естественно, порождает крайности в ее восприятии и оценке. С одной стороны, традиция выглядит как апология и консервация прошлого, символ неизменности, а порой — синоним отставания и «отсталости». Подобная эмоционально-негативная характеристика и оценка традиции, безусловно, имеет под собой объективное основание. Она обусловлена свойственной традиции нерефлектирующей приверженностью к прошлому (К. Мангейм), мифологизацией действительности и культовой психологией (***Э. Кассирер***), недоверием к креативной деятельности и недооценкой индивидуальности субъекта действия и т. д. С другой стороны, традиция выступает как необходимое условие сохранения, преемственности и устойчивости человеческого бытия, предпосылкой и конституирующим началом формирования ***идентичности*** человека, группы или целого социума. Как только идентичность сформировалась, она приобретает черты и статус традиции, что побуждает некоторых современных авторов говорить о тождественности этих понятий. Утрата или ослабление традиции нередко воспринимается и переживается как разрыв с прошлым, распад «связи времен», амнезия исторической памяти, вне которой осмысленная и целесообразная деятельность индивида или общества становится просто невозможной. Существование таких вневременных истин, как «возвращение к истокам» или «новое — хорошо забытое старое», лишь подтверждает важность и актуальность проблемы интерпретации традиции, источника ее витальной силы.

Признавая правомерность противопоставления традиции ***инновациям*** и ***современности***, следует проявлять большую осторожность в истолковании данной антитезы. Это возможно, если проблему наследия, или традиции, рассматривать в контексте более общего понятия ***развития***. При таком подходе любая традиция становится равноправным участником процесса развития, диалога «нового» со «старым», обеспечивая не только момент преемственности, но и жизненной полноты, богатства самого процесса изменения и обновления действительности. Современный аналитический подход к проблеме традиции преодолевает тенденцию свести ее к «косным и отжившим элементам прошлого», делая акцент на изучении исторической динамики и судьбы культурного наследия и культурной самобытности. Проекция будущего немыслима без «тени», которую отбрасывает традиция. С этим понятием ассоциируется не только «застой», но и «возрождение», сообщающее старым образцам и ценностям новый жизненный смысл.

Вместе с тем традиция может выступить в качестве консервативной, ретроградной силы на пути становления новых, более прогрессивных форм и норм жизни. Коснеющая и застывающая в своей «неизменности» традиция может стать в позицию «сознательного консерватизма», даже архаизма, и тем самым превратиться в ***традиционализм***, когда отстаиваются не ценности какой-то конкретной традиции, а сам принцип неизменности и неизменяемости. Живое противоречие «традиция—инновация» проявляет свою действительную силу тог-

да, когда традиция готова к обновлению и становится источником развития, а у инновации нет другого способа утвердить себя и выжить иначе как доказав свою органичность и укорененность в культуре. Практика показывает, что модернизация идет успешнее там, где считаются с традициями реформируемого общества, а, в свою очередь, традиции сохраняют свою жизненную силу, отвечая на потребности времени и врастая в новые формы жизнеустройства, т. е. обновляясь. Крушение той или иной традиции связано не только с осознанием стеснительности ее рамок, но и с открытием новых возможностей и перспектив в развитии (общественной жизни, науки, искусства и т. д.).

Велика роль и значение традиции в научном (см. ***Традиция в науке***) и художественном творчестве. Термин «традиция» широко используется в характеристике и оценке эстетической и культурной значимости искусства целых эпох, направлений и отдельных художников, внесших особый вклад в сокровищницу мировой культуры, создавших уникальные образцы — памятники искусства. Если верно, что без прошлого нет будущего, то истинное новаторство возможно лишь на основе сохранения традиций, их творческого продолжения и развития. Это справедливо как для искусства, так и для исторического творчества вообще.

Лит.: *Сарсенбаев Н. С.* Обычаи, традиции и общественная жизнь. Алма-Ата, 1974; *Суханов И. В.* Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976; *Ерасов В. С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982; *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990; Традиции и обновление. Диалог мировоззрений, ч. 1—2. Нижний Новгород, 1995.

В. И. Толстых

ТРАДИЦИИ (в науке) (от лат. traditio — передача) — механизм накопления, сохранения и трансляции научного опыта, специфических норм и ценностей науки, образцов постановки и решения проблем. Понятие «традиции» используется в философии науки для интегрального рассмотрения научных направлений и контекста, в которых они возникают и развиваются, для реконструкции развития науки как истории социокультурных ценностей.

Данное понятие заимствовано исторически ориентированной философией науки из социологии науки, истории и теории культуры и социальной антропологии. С нач. 1960-х гг. оно применяется к структурным единицам научного знания, получающим название как собственно «традиции» (С. Тулмин, Л. Лаудан, П. Фейерабенд), так и «школы», «парадигмы» (Т. Кун), «темы» (Дж. Холтон), «исследовательские программы» (И. Лакатос), «социальные образности» (Д. Блур), «неявное знание» (М. Полани). Отход от односторонне логических моделей научной теории привел к формированию более сложного образа научного знания. Он включает отныне не только логико-математический аппарат, набор идеальных объектов и предложения наблюдения, но и научную картину мира, нормы и идеалы научного знания, философские и общекультурные предпосылки. Такое научное образование обладает высокой степенью автономии и устойчивости к логическим парадоксам и эмпирическим опровержениям (аномалиям). Тем самым теория понимается не только как индивидуальное и законченное изобретение гения, но скорее как целостный и интерсубъективный способ видения мира, форма научной культуры и идеологии, развиваемая поколениями ученых на основе исторического прототипа. Основания типологии традиций многообразны: их различают по цели, объему, структуре, предмету, методу, теории, авторитету (консервативные и революционные, локальные и интегральные, исторические и абстрактные); выделяют, напр., субстратную и полевую (физика), аналитическую и синтетическую (математика, химия), креационистскую и эволюционистскую (биология, геология), прецедентную и каноническую (право) традиции; аристотелизм и платонизм, ньютонианство и дарвинизм.

В целом специфику традиций в науке образует не привязанность к конкретной предметности, но способность переходить от одного содержания к другому при сохранении или незначительной трансформации собственной структуры. Благодаря этому традиции распространяются за дисциплинарные границы отдельных наук, объединяют науку с иными типами познания и сознания. Структуру традиции составляют, если использовать терминологию И. Лакатоса, жесткое ядро (практические схемы, нормы и идеалы исследовательской деятельности и общения) и защитный пояс (набор частично институциализированных социокультурных конвенций и предпосылок, официальный этос и идеология науки).

Традиция в науке не противоположна развитию, рациональности и рефлексии, хотя и предполагает стремление к сохранению признанных достижений, веру в истинность теоретических постулатов и нередкое игнорирование критики. Наука в целом не может быть понята как традиция, коль скоро важную роль в ней играют не интегрированные в традицию, маргинальные индивиды, от которых традиция получает как критический, так и позитивный творческий импульс. Поэтому описание истории науки как процесса смены научных традиций характеризуется существенной неполнотой. Вместе с тем понятие «традиции в науке» вносит вклад в теоретическое разрешение методологических дилемм (кумулятивизма — несоизмеримости и интернализма — экстернализма), позволяя понять элементы этих оппозиций как моменты развития научного знания и его исторической реконструкции.

Лит.: *Касавин И. Т.* Познание в мире традиций. М., 1990; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; Традиции и революции в истории науки. М., 1991; *Розов М. А.* Теория социальных эстафет и проблемы анализа знания.— В кн.: Теория социальных эстафет. Новосибирск, 1997; *Юдин Б. Г.* Методологический анализ как направление изучения науки. М., 1986; *Heisenberg W.* Tradition in Science. N. Y., 1983; *Laudan L.* Science and Values. Berkeley ets., 1984.

И. Т. Касавин

ТРАЙРУПЬЯ (санскр. trairūpya — трехаспектное) — в индийской логике правило, введенное, как считают, буддийским философом ***Дигнагой***, призванное отделить подлинный выводной знак (линга) от мнимого (алинга). Согласно правилу трайрупья, выводной знак должен 1) содержаться в пакше, локусе или субстрате вывода (в классическом примере индийского силлогизма с огнем, выводимым по признаку дыма, поднимающегося из-за горы, пакшей является гора), 2) следовать принципу анвая (неизменного сопутствия) — во всех случаях, когда он наблюдается, неизменно сопровождаться свойствами, принадлежность которых пакше доказывается посредством вывода (дым должен сопровождаться огнем, где бы он ни наблюдался), 3) следовать принципу вьятирека (неизменного несопутствия), т. е. не встречаться там, где нет этих свойств (там, где нет огня, не может быть и дыма). Если одно или два из этих условий не выполнены, то выводной знак будет или 1) вируддха (противоречивым), или 2) асиддха (непризнанным, неизвестным, или неустановленным), или 3) сандигдха (сомнительным). Иными словами, он будет алинга, или не-знаком. Важно заметить, что линга — это объективно реальный факт, а не наше понятие о нем. В этом смысле линга

следует отличать от высказывания о лингa, составляющего второй член силлогизма ападешу, или основание вывода (см. *Авайва*). См. также *Анвая-вьятирека*, *Анумана*, *Хету*, *Хетвабхаса*.

В. Г. Лысенко

«ТРАКТАТ О ВЗГЛЯДАХ ЖИТЕЛЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА» (араб. Китāб ’ārā’ ’ахл ал-мадīна ал-фāдила) — одно из основных сочинений ***ал-Фāрāби***, завершенное в 948 (рус. пер. в изд.: *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970). Первый вариант текста 942 известен как отдельное сочинение «Китāб ас-сийāса ал-маданиййа» — «Гражданская политика» (рус. пер.: *Ал-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973). Представляет собой систематизированное изложение воззрений ал-Фāрāбī на мир, общество и человека, адресованное, однако, не знакомым с философией — отсюда подчеркнуто пропедевтический стиль изложения и педантично выделяющая выдвигаемые положения структура.

«Трактат» содержит, хотя и не выраженный прямо, постулат всего дедуктивно устроенного учения ал-Фāрāбī: вселенная как вещно-физический мир, куда входит и человек с его даром мышления, необъяснима без и вне истолкования этой способности мыслить как особого случая движения, потому необходимо допущение некоторой сверхчувственной сущности, функцией и самим бытием которой является особого рода деятельность по переводу потенциального состояния в актуальное. Вслед за Аристотелем ал-Фāрāбī считает возможным существование только одного, но двухуровневого (подлунный и надлунный) мира, извечное и динамичное бытие которого обусловлено неотделимой от этого мира сверхчувственной сущностью, у Аристотеля названной Перводвигателем, у ал-Фāрāбī — Первопричиной, Необходимо-Сущим. В отличие от платоновско-плотиновского принципа порожденного демиургом, или Единым мира, ал-Фāрāбī принимает аристотелевский принцип вечного, а не порожденного мира. Задачей философии он считает описание и объяснение этого существующего вечно и извечно бытия через качественный анализ различных частей вселенной, качественное описание в деталях процессов в ней, понимаемых как актуализация хотя и потенциально, но уже существующего. Этическая в современном понимании категория «добродетель» для ал-Фāрāбī есть ключ к телеологическому истолкованию бытия как вселенной, так и человека самого по себе, и человека в обществе, поскольку и насколько этой добродетелью является мышление, знание.

Изд.: Alfarabi’s Abhandlung: der Musterstaat. Zeiden, 1895 (араб. текст).

Г. Б. Шаймухамбетова

«ТРАКТАТ О ПРИНЦИПАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ» (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710; рус. пер. 1905; с исправлениями переиздан в 1978) — главное произведение ***Д. Беркли***. Впервые опубликован в мае 1710 в Дублине. В состав трактата, помимо введения, входит только первая часть. Беркли утверждал, что им была написана также вторая часть, посвященная по преимуществу вопросам этики, однако она была утеряна им во время поездки в Италию в 1715. В отдельных параграфах трактата содержатся косвенные упоминания о третьей части, основные идеи которой были использованы Беркли при написании сочинения «О движении...» (1721).

Во введении к трактату дается критика теории общих абстрактных идей, предложенной ***Д. Локком***, развивается теория общих репрезентативных идей. Кроме того, Беркли подвергает критике тезис Локка о том, что основной функцией языковых выражений является сообщение мыслей говорящего слушающему, и настаивает на многообразии видов употребления языка.

Содержание первой части трактата можно разделить на три основных структурных блока. В § 1—33 излагаются основные принципы имматериалистической философии Беркли: отрицание существования абсолютной телесной субстанции как «носителя» чувственных качеств материальных вещей и как «производящей» причины ощущений, которыми мы располагаем по поводу объектов внешнего мира; наделение конечных человеческих духов и абсолютного Духа — Творца и Вседержителя Вселенной — статусом единственно сущих реальностей; трактовка физических объектов внешнего мира как комплексов чувственных восприятий. В § 34—84 Беркли рассматривает и последовательно опровергает возможные возражения против своей имматериалистической философии. Наконец, в § 85—156 излагаются следствия, вытекающие из этой философии применительно к знанию внешнего мира и мира ментального.

Т. А. Дмитриев

«ТРАКТАТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ» (A Treatise of Human Nature..., 1739—1740, рус. пер. 1966) — произведение ***Д. Юма***; включает 3 книги: «О познании», «Об аффектах», «О морали». Анонсируя произведение, Юм обозначил его основные предметы: Познание, Аффекты, Мораль, Политика и Вкус.

В введении к трактату Юм поясняет, что его целью является учреждение науки, которая не будет уступать в достоверности всякой другой науке, доступной человеческому познанию, и намного превзойдет ее по полезности. Эта наука — учение о человеческой природе, которое является центром всех прочих наук, «даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей, а последние судят о них с помощью своих сил и способностей» (*Юм Д.* Соч., т. 1. М., 1996, с. 55). Субъективность человечества не столько помеха истинного познания, сколько форма, определяющая содержание познания.

Подразделяя все восприятия человека на впечатления и их ослабленные копии, что и составляет весь исходный материал знания, Юм выносит вопрос о сущности, природе объекта за границу доступного нам феноменального мира и демонстрирует тщетность попыток разума прорваться при помощи логических средств к естественной или сверхъестественной объективности. В распоряжении человека находятся только материя его восприятий и формы оперирования и преобразования ее. К ним относятся память, воображение и ассоциации идей. Принцип ассоциации, соединяющий идеи, является качеством, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. Такими качествами Юм называет: сходство, смежность во времени или пространстве, и причина, и действие. Что касается способности рассуждения, то она жестко ограничена логическим противоречием и поэтому пределы ее компетенции относительно невелики и охватывают лишь аналитическое знание — арифметику и алгебру; впоследствии Юм добавит к ним геометрию. Такое ограничение выводит за пределы компетенции разума истины фактов, не основанные на принципе противоречия. Его место занимает вера (belief), ко-

торая оценивает достоверность фактов. Вера имеет своим источником привычку. В частности, именно привычка, на основе повторявшегося в прошлом опыта, побуждает нас верить, что будущее соответствует прошлому.

В разделе «О знании и вероятности» Юм анализирует понятие причинности. Только причинность порождает такую связь, благодаря которой мы из существования или действия какого-нибудь одного объекта черпаем уверенность, что за ним следовало или же ему предшествовало другое существование или действие. Причинность — единственное отношение, выводящее нас за пределы чувств, чтобы сообщить нам о существовании объектов нами не видимых и не осязаемых. Идея причинности обязана своим происхождением не впечатлению, а отношениям смежности, последовательности во времени и необходимой связи. Юм показывает, что очевидность положения «все, что начинает существовать, должно иметь причину существования» основана на привычке.

В заключении 1-й книги Юм писал об одиночестве, на которое обрекает его философская система, предполагая, что она возбудит неприязнь всех метафизиков, логиков, математиков и даже богословов. По словам Юма, рассудок, предоставленный самому себе, подрывает самого себя и не оставляет ни малейшей очевидности ни одному суждению как в философии, так и в обыденной жизни, что ведет к полному скептицизму. «Т. о. остается выбор между ложным разумом и отсутствием разума вообще» (там же, с. 313). От философского скептицизма и меланхолии его избавляет интерес к проблемам морали и политики: «Я не могу не проявлять интерес к тому, чтобы ознакомиться с принципами морального добра и зла, с природой и основами государственной власти, с причиной всех тех аффектов и склонностей, которые влияют на меня и властвуют надо мной» (там же, с. 315). В центре философии Юма — выяснение аксиологического характера принципов человеческого духа: «Меня беспокоит мысль о том, что я одобряю одно и осуждаю другое, называю одну вещь прекрасной, а другую безобразной, сужу об истине и лжи, о разуме и безрассудстве, не зная, какими принципами при этом руководствуюсь. Меня тревожит состояние всего ученого мира, который так прискорбно невежествен во всех этих вопросах» (там же, с. 315).

2-я книга трактата («Об аффектах») призвана выяснить влияние и власть аффектов и склонностей в человеческой природе. Юм выделяет прежде всего рефлективные впечатления, происходящие от впечатлений или идей внешних чувств, а также из телесных страданий и удовольствий. Рефлексивные впечатления подразделяются на спокойные и бурные, прямые (желание, отвращение, печаль, радость, надежда, страх, отчаяние и уверенность) и косвенные (гордость, униженность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, зависть, сострадание, злорадство, великодушие). Аффекты являются ценностными реакциями человека. Обсуждая вопрос о свободе и необходимости как психологический феномен, Юм вновь обращается к разбору идей причины и следствия. По Юму, в ментальной сфере имеет место постоянное соединение волевых актов с их мотивами, и умозаключение о мотивах, исходящее из актов, столь же достоверно, как и любое рассуждение относительно тел. Несмотря на психологическую очевидность чувства свободы, поведение человека детерминировано сознаваемыми или бессознательными мотивами, и, если бы наблюдатель «был в совершенстве знаком со всеми частностями нашего положения и темперамента и с самыми тайными пружинами нашей организации и нашего настроения» (там же, с. 451—452), он мог бы безошибочно предсказать наши действия.

В 3-й книге трактата («О морали») Юм исходит из того, что моральные различия не проистекают из разума. Подчеркивая, что человек использует идеи и аффекты при различении порока и добродетели, при признании какого-нибудь действия, заслуживающего порицания или похвалы, Юм демонстрирует приверженность основам теории морального чувства Шефтсбери — Хатчесона. В начале книги содержится знаменитый пассаж, называемый иногда «гильотиной» Юма. В нем говорится: «Я заметил, что в каждой этической теории... автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно» (там же, с. 510—511). Здесь содержится критика не только рациональной теологии, но также и деистического способа обоснования стандарта добра и зла Хатчесона.

Юм не выделяет специального раздела для обсуждения проблем теории вкуса (критицизм) и практически не занимается в Трактате вопросами эстетики художественного творчества, посвятив им несколько изданных позже эссе.

М. А. Абрамов

«ТРАКТАТ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ» (Traité de sensations) — произведение ***Э. Б. Кондильяка.*** Впервые опубликован в 1754 в Париже и Лондоне. Согласно автору, «главная задача предлагаемого труда — показать, каким образом все наши знания и все наши способности происходят из органов чувств или, выражаясь точнее, из ощущений, ибо на самом деле органы чувств лишь окказиональная причина [ощущений]. Они не чувствуют — чувствует только душа, повод к чему ей дают органы чувств, и из модифицирующих ее ощущений душа извлекает все свои знания и способности» (Соч., т. 2. М., 1982, с. 379). Ощущения в «модифицированном» виде предстают в сознании в виде суждений или страстей. Существуют не два, как утверждал ***Локк*** (внешний опыт в виде ощущений и внутренний — в виде рефлексии), а один-единственный источник знаний — ощущения. Когда мы появляемся на свет, мы не только не имеем никаких врожденных знаний, но даже и не умеем ощущать, т. е. пользоваться собственными органами чувств. Всему этому учит только опыт. Чтобы выяснить, как это происходит, Кондильяк придумал знаменитый мысленный эксперимент, взяв некое существо — «бесчувственную мраморную статую» — и последовательно наделяя ее обонянием, вкусом, слухом, зрением и осязанием.

Первое же ощущение рождает в существе с абсолютно пустым сознанием способность испытывать удовольствия и страдания, а также способность обращать внимание. После того как это существо испытает приятные и неприятные ощущения и сохранит память о них, возникает желание — напр., сменить менее приятное состояние на более приятное. Кондильяк прослеживает, каким знанием обладал бы человек, если бы имел только орган обоняния или только орган слуха и т. д., а затем выясняет, какие знания были бы ему доступны, если бы он одновременно пользовался всеми органами чувств или только некоторыми из них.

С возникновением абстрактного мышления ряд «внимание — память — желания» дополняется двумя новыми действиями —

сравнением и суждением. При сравнении внимание одновременно уделяется двум идеям, при суждении выясняются отношения, в которых эти идеи состоят. Конечная стадия развития ощущения — это размышление (reflexion). Самосознание возникает благодаря тому, что статуя ощупывает саму себя. Поскольку осязание всегда предполагает наличие по крайней мере двух предметов, находящихся один подле другого, постольку ощущения самоосязания говорят статуе о том, что она и ее рука — это два разных предмета. Непрерывно двигая рукой по поверхности своего тела, статуя убеждается, что все ее части составляют некое целое, которое и есть она сама. Посредством осязания статуя приходит также к знанию о существовании других тел помимо нее самой, воспринимая не тела сами по себе, а лишь собственные ощущения.

Отрицательно решая знаменитую проблему Молине (сможет ли слепорожденный, умеющий различать на ощупь шар и куб, различить их, прозрев, но не прикасаясь к ним) и опровергая Беркли, Кондильяк заявляет, что именно осязание учит другие чувства правильно судить о внешних предметах. Не изучение геометрии и не врожденные идеи, а только опыт — и прежде всего через осязание — сообщает статуе, в каких именно пространственно-временных отношениях находятся тела вне ее самой.

Важное значение имеет «Рассуждение о свободе», данное в виде приложения к трактату. Согласно Кондильяку, «свобода есть не что иное, как власть делать то, чего не делаешь, или не делать того, что делаешь» (там же, с. 372). Этот выбор возможен, если мы в состоянии предвидеть последствия своих поступков, обдумывать их и сравнивать друг с другом. Все это предполагает наличие знаний, поэтому свобода зависит от глубины наших знаний, которые «разбивают цепи рабства». Свобода — это способность добиваться своего вопреки внутренним и внешним обстоятельствам. Но поскольку мы никогда не будем обладать всей полнотой знаний и никогда не сможем полностью освободиться от власти обстоятельств, постольку свобода никогда не бывает абсолютной.

Рус. перевод П. С. Юшкевича (1935).

Лит. см. к ст. ***Кондильяк***.

О. В. Суворов

ТРАНСГРЕССИЯ И ПРЕДЕЛ (франц. transgression, limit) — понятия, сформировавшиеся в языке французской экзистенциальной постгегелевской философии (***А. Кожев***) и задающие общий горизонт концептуального стиля таких философов, как ***Ж. Батай***, ***М. Фуко***, ***М. Бланшо***. Пределом можно назвать то, что ограничивает беспредельную активность трансгрессивных состояний. Трансгрессией является всякая сила, которая превосходит предел, установленный ей другими силами (этот предел может быть и внутренним, и внешним). Трансгрессию можно также определить и как эксцесс (избыток или недостаток сил), как особое состояние, приводящее к нарушению нормы, закона или правила. Трансгрессия — это пространство перехода от одного фиксированного состояния к другому, это граница перехода, скользящая черта, указывающая на возможность перехода.

Трансгрессия постоянно утверждает предел, отрицая его; этим позитивным утверждающим отрицанием она прокладывает себе путь. Линия предела-запрета распадается на пульсирующие пунктиры разрывов, и, как только трансгрессивное состояние теряет свою мощь и начинает остывать, на ее месте утверждается запрет, быть может еще более устойчивый и непроницаемый, чем прежде. Европейская культура в течение последних трех столетий достигла высокого искусства создавать все более гибкие и точные системы пределов-запретов, действующих превентивно, с учетом будущего возможного эксцесса и его интенсивности; она больше не отторгает от себя трансгрессивные состояния, но впитывает их как губка, «размягчая», перенаправляя их разрушительную энергию в уже готовые полифункциональные (капиллярные) системы запретов. В сущности, трансгрессивному состоянию противопоставляется уже не запрет, а другое трансгрессивное состояние. Запрет, чтобы быть эффективным, должен опережать трансгрессивное состояние и, следовательно, быть «мягким запретом». Технологии и орудия «захвата» трансгрессивных состояний стали настолько эффективными, что постоянно нуждаются в дополнительной энергии, чтобы не дать «остыть» и ослабнуть чрезвычайно усложненным системам запретов-пределов.

В. А. Подорога

ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — направление, возникшее в США в конце 60-х гг. 20 в. Определяет себя как «четвертую силу в психологии и антропологии», восполняющую односторонность предыдущих трех проектов: психоанализа, бихевиоризма и гуманистической психологии. Основателями трансперсональной психологии выступили широко известные психологи и психотерапевты: А. Маслоу, ***С. Гроф***, А. Уотс, М. Мерфи и др. Среди своих предшественников они называют ***У. Джеймса***, автора энциклопедического труда «Многообразие религиозного опыта», ***К. Г. Юнга***, обогатившего психологию мифологическими, общекультурными и мистическими измерениями, итальянца Р. Ассаджиоли, бывшего психоаналитика, который в созданном им психосинтезе опирался на теософские, антропософские и буддийские учения, преодолевая с их помощью ограниченность европейской антропологии, а также американских ***трансценденталистов*** — Эмерсона и Торо. Лидерами современной трансперсональной антропологии стали С. Гроф, ***К. Уилбер***, Ч. Тарт, А. Минделл, С. Крипнер, Р. Уолш, М. Мерфи, ***К. Кастанеда***, каждый из которых развивает свои методы и направление исследований.

Трансперсональная антропология изучает сознание в широком спектре его проявлений: множественность состояний сознания, духовный кризис, околосмертные переживания, развитие интуиции, творчества, высшие состояния сознания, личностные ресурсы, парапсихологические феномены. Она опирается на целостное видение человека в перспективе его духовного роста, классическую и неклассическую ***философскую антропологию***, мировые духовные традиции, разнообразные способы самопознания и психотерапии, такие, как медитация, холотропное дыхание, телесно-ориентированная психотерапия, терапия искусством, работа со сновидениями, активное воображение, самогипноз и др.

Существует личностная преемственность и смысловая связь между гуманистическим и трансперсональным проектами в психологии и антропологии. Их основателями были одни и те же люди — А. Маслоу, Э. Сутич, А. Уотс, М. Мерфи. С середины 60-х гг. они стали относиться к гуманистической психологии как к ориентации, которую необходимо расширить. Напр., Маслоу, обосновавший представление о неутилитарных «ценностях бытия», «пиковых переживаниях», «самоактуализации», ставших фундаментом и ядром программы гуманистической психологии, ввел позднее идею метапотребностей, сверхличностных ценностей — открытого духовного

горизонта человека, к которому он всегда устремлен, и только в этом страстном устремлении и реализует свое предназначение. В этом превозмогании, выходе за пределы, размыкании исторических, культурных, индивидуальных границ и получает смысл само понятие человека и обосновывается и гуманистическая психология, и, более широко, вся антропологическая проблематика.

Трансперсональная ориентация отличалась от гуманистической акцентом на метапотребности и метаценности, тягой к преодолению границ прежнего поля исследований, задаваемого проблемами самоактуализации, творчества, гуманистической психотерапии и педагогики. Она сделала предметом науки психологические измерения религиозного и мистического опыта, экстатических состояний, опыта смерти, умирания и рождения. Новое предметное поле, уже не ограниченное западнохристианской культурой, вобрало в себя такие духовные явления, как суфизм, буддизм, адвайта-веданта, йога, традиции североамериканских индейцев, туземных и древних цивилизаций.

В состав трансперсонального движения вошли ученые из самых различных областей знания — не только психологи, этнологи, культурологи или, скажем, танатологи, но и физики, биологи, кибернетики. Новая научная парадигма необходима для понимания того антропологического видения, которое развернулось в трансперсональной антропологии. Можно отметить новую картографию человеческой психики С. Грофа, его представления о духовном кризисе, в которых он показал, что большинство заболеваний, классифицируемых традиционной психиатрией как неврозы и психозы, по сути дела являются кризисами роста, возникающими в определенных условиях у всех людей. Традиционная психиатрия, нечувствительная к этому процессу, в своих классификациях замораживает его отдельные фазы как различные виды патологии, рассматривая их как ненормальности, а не как стадии эволюционного процесса. Те, кто зачисляется психиатрией в невротики и психотики, — это чаще всего люди, которые спонтанно перенесли мощный духовный опыт и не сумели справиться с ним. Для помощи таким людям супругами Гроф создана международная программа «Spiritual emergency». К. Уилбер осуществил интеграцию психотерапевтических и психологических подходов на основе теории спектра сознания. Широкую известность получило изучение медитации такими учеными, как Р. Уолш, Д. Шапиро и М. Мерфи.

В изданной в 1980 под редакцией С. Бурштейна (Boorstein) книге «Трансперсональная психотерапия» (Transpersonal Psychotherapy) дается трансперсональный взгляд на такие психотерапевтические подходы, как гештальттерапия, психосинтез, трансакционный анализ, аналитическая психология, психоанализ, а также ряд подходов гуманистической или экзистенциально-феноменологической психологии. В антологиях по трансперсональной психологии мы находим имена Я. Бёме, Э. Сведенборга, Мейстера Экхарта, отцов Церкви, исихастов православной традиции. Возникают трансперсональные психиатрия, экология, социология. Трансперсональные переживания обладают особым терапевтическим потенциалом, имеют огромное значение для творчества, эстетического и этического развития. Особую актуальность приобретает трансперсональный подход в лечении наркомании и алкоголизма, психотерапии неврозов и психозов.

Лит.: *Маккенна Т.* Пища богов: поиск первоначального древа знания. М., 1995; *Капра Ф.* Уроки мудрости: разговоры с замечательными людьми. М., 1996; Пути за пределы «эго»: трансперсональная перспектива, под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. М., 1996; Что такое просветление? Под ред. Дж. Уайта. М., 1996; *Уолш Р.* Дух шаманизма. М., 1996; *Гроф С., Гроф К.* Неистовый поиск себя. М., 1996; *Минделл А.* Дао шамана: путь тела сновидения. М., 1996; *Лаберж Ст.* Осознанные сновидения. М., 1996; *Тарт Ч.* Пробуждение: преодоление препятствий к преодолению человеческих возможностей. М., 1997; *Крипнер С., Диллард Дж.* Сновидения и творческий подход к решению проблем. М., 1997; *Уилбер К.* Никаких границ: восточные и западные пути личностного роста. М., 1998; *Ринг К.* Проект ОМЕГА: предсмертные переживания, НЛО и мировой разум. М., 1998; *Ferguson M.* The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Trsansformation in Our Time. Los Ang., 1980; *Fox W.* Toward a Transpersonal Ecology. Boston, 1990; *Laughlin Ch. D., McManus J., G. d'Aquil E.* Brain, Symbol & Experience. Boston, 1990; *Murphy M.* The Future of the Body: Explorations into the Future Evolution of Human Nature. Los Ang., 1992; *Tart Ch.* Transpersonal Psychologies. S. F., 1992; *Lawlis F. G.* Transpersonal Medicine. Boston, 1996. См. также лит. к ст. ***Гроф, Уилбер.***

В. В. Майков

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ (nomina transcendentia, passiones convertibiles, passiones disiunctae) — выходящие за пределы десяти аристотелевских категорий как высших родов бытия наиболее общие характеристики всякого сущего. Учение о трансценденталиях сложилось в Средние века и играло определенную роль вплоть до 18 в. У его истоков стоят Филипп Канцлер, Роланд из Кремоны, Александр Гэльский и Альберт Великий, опиравшиеся в свою очередь на Аристотеля (тезисы о тождестве сущего и единого, определение единого как неделимого, представление о благе как о том, что находится во всех категориях, утверждение такой же многозначности блага как и сущего), Авиценну (понятия вещи и нечто) и Дионисия Ареопагита (учение о благе и сущем).

Филипп Канцлер исследовал три общих состояния сущего: истинное, благое и единое; все они являются «самыми общими» и взаимозаменимыми (convertibilis). Если Аристотель через отрицание определил единое, то Филипп совершил подобную операцию и в отношении остального «самого общего»: единое есть отрицание неделимости, истинное есть отрицание неделимости с точки зрения бытия и того, что существует, благое же есть отрицание делимости с точки зрения акта и потенции. Роланд из Кремоны дополнил эти три классические характеристики еще двумя: вещью и нечто, назвав их «transcendentes». Александр Гэльский назвал равнозначные с сущим свойства «intentiones» или «determinationes entis». Альберт Великий утверждал, что только сущее как сущее есть собственный предмет первой философии, поскольку она имеет дело с «prima» и «transcendentia».

Классическая интерпретация трансценденталий принадлежит Фоме Аквинскому, выделявшему шесть трансценденталий (nomina transcentia). К понятию сущего как началу некоторые понятия прибавляются не как субстанции, а как универсальные модусы, сопровождающие всякое сущее. Эти модусы можно рассматривать как сопровождающие всякое сущее как таковое и как сопровождающие одно сущее в его отношении к другому сущему; оба этих способа рассмотрения в свою очередь можно исследовать утвердительно или отрицательно. Тем самым Фома приходит к понятию вещи (некое сущее без его отношения к другому сущему), единого (неделимости), нечто (отделенность одного сущего от другого), блага (схождение сущего с желанием) и истины (схождение сущего с интеллектом). Все трансценденталии выходят за границы категорий и являются сопротяженными с сущим характеристиками; в дальнейшем они получили название passiones convertibiles. Среди трансценденталий Фома устанавливает

следующий порядок: сущее, единое, истинное, благое. Если благое и истинное рассматриваются сами по себе, то благое следует за истинным, если же истинное и благое рассматриваются с точки зрения того, чему они сообщают совершенство, то, наоборот, истинное следует за благим. О благе говорят в отношении к целевой причине, об истине — в отношении к причине формальной. Сущее и благо являются сопротяженными, эквивалентными, что справедливо и для истины и сущего. Хотя Фома неоднократно перечислял и обсуждал все шесть понятий, сама терминология устоялась благодаря сочинению Псевдо-Фомы «De natura generis»; освященные авторитетом Фомы, эти трансценденталии стали всеобщим достоянием схоластической метафизики.

Дальнейшее развитие учение о трансценденталиях нашло у Дунса Скота, особое внимание уделявшего отношениям (см. ***Трансцендентальное отношение***). Помимо простых трансценденталий им вводятся разделительные трансцендентальные атрибуты (passiones disiunctae), которые разбиваются на пары; каждая пара равнозначна сущему, так же как и простая трансценденталия, в отдельности же член пары сущему не равнозначен. К их числу относятся необходимое—возможное, конечное—бесконечное, простое—составное, акт—потенция, единое—множественное, причина—причиняемое, субстанция—акциденция, первичное—вторичное и др.; центральное же положение занимает бесконечность. Для Дунса, как и для Фомы, трансцендентальные атрибуты означают то, что нельзя определить с помощью какого-либо рода, общего, т. е. надкатегориальное. Дунс определяет метафизику, изучающую трансцендентальные атрибуты, «трансцендентной наукой»; тем самым трансценденталии стали превращаться в господствующий предмет метафизики.

Учение о трансценденталиях нашло свое применение и при обсуждении проблем логики в работах Армана де Бовдара, Иоганна Жерсона, Петра Татаретуса, Франциска Майрона; последний посвятил проблеме трансценденталий специальный трактат «Tractatus De Transcendentibus». Трактат «De Transcendentibus» написал и Крисмус Явеллус; в нем он придерживается шести известных трансценденталий. Основополагающее значение играют трансценденталии в работах Мейстера Экхарта. Сущее или бытие, единое, истинное, благое Мейстер Экхарт считал свойственными только Богу; на основе учения о трансценденталиях он пытался философски прояснить Божественную Троицу. В отличие от средневековых мыслителей, следовавших в определении трансцендентального единства за Аристотелем, Мейстер Экхарт определяет его как отрицание отрицания. Учение о трансценденталиях неоднократно подвергалось критике, в частности, Лоренцо Валлой и Спинозой. Валла отрицал трансцендентальность известных трансценденталий и признавал ее только за понятием вещи. Спиноза считал трансценденталии наиболее смутными идеями, возникающими в силу переступания того числа образов, которые человек способен образовывать в себе отчетливо; трансценденталии относятся к тому роду познания, который является единственной причиной ложности. Дж. Вико особо подчеркнул сопротяженность истинного и благого и выдвинул примыкающий к учению о трансценденталиях тезис о сопротяженности истины и факта.

Для последующей истории учения о трансценденталиях исключительно важным оказался отказ Суареса от трансцендентальных разделительных атрибутов и сведение всех трансценденталий к трем: единому, истинному и благому. С течением времени эти три трансценденталии стали воспроизводиться чаще, чем шесть трансценденталий, идущих от Фомы (Т. Кампанелла, Р. Гокель и др.). В немецкой протестантской философии учение о трансценденталиях стало превращаться в замкнутую трансцендентальную теорию (И. Шарф, Ф. А. Аэпинус и др.). Как у Дунса и Суареса, трансценденталии являлись в ней преимущественным предметом метафизики, а не логики (И. Г. Альстед, Я. Томазий и др.). Число трансценденталий постоянно увеличивалось; это привело к тому, что весь материал метафизики со временем стал трансцендентальным. В связи с этим возникала проблема упорядочивания трансценденталий, которую решали, напр., Альстед и К. Шайблер. Расширение сферы трансцендентального привело в конце концов к дискредитации учения о трансценденталиях.

Кризис учения о трансценденталиях заметен в метафизике Хр. Вольфа, Хр. Ф. Баумайстера, А. Г. Баумгартена. Онтологическая функция ***трансцендентального***, свойственная средневековому учению о трансценденталиях, у них сильно ослаблена; из традиционных трансценденталий под влиянием Суареса сохраняются только истинное, единое и благое; тем самым из центральной темы метафизики трансценденталии превратились в периферийную. В таком виде это учение было воспринято И. Кантом, подвергнувшим его критике. Однако известная тройка трансценденталий, равно как и проблема трансценденталий, сохранилась и в 20 в. (М. Фуко, Б. И. Лонерган и др.).

См. также ст. ***Трансцендентальное***, ***Трансцендентное***, ***Трансцендентальный метод***.

Соч.: *S. Thomae Aquinatis.* De veritate.— *Idem.* Quaestiones disputatae ad fidem optimarum editonum, t. 3. Parisiis, 1884; *Валла Лоренцо.* Перекапывание всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии.— В кн.: *Он же.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989; *Спиноза Б.* Этика. СПб., 1993; *Суарес Ф.* Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1 раздел первого рассуждения «О природе первой философии или метафизики».— В кн.: Историко-философский ежегодник 1987. М., 1987; Христиана Бавмейстера Метафизика с латинского. М., 1808; *Baumgarten A. G.* Metaphysica. Hildesheim, 1963; *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.

Лит.: *Knittermeyer H.* Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Marburg, 1920; *Schulemann G.* Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie. Lpz., 1929; *Hinske N.* Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie.— Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 12. Bonn, 1968; *Idem.* Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophie.— Ibid., Bd. 14. Bonn, 1970; *Lay R.* Passiones entis disiunctae. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre.— Theologie und Philosophie, 1967, N 42; *Bärthlein K.* Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, 1.Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicam. B.—N. Y., 1972; *Idem.* Von der «Transzendentalphilosophie der Alten» zu der Kants.— Archiv für Geschichte der Philosophie, 1976; N 58; *Albert K.* Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Saarbrücken, 1976; *Wolter A. B.* The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. St. Bonaventure, 1946; *Honnefelder L.* Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Pierce). Hamb., 1990; *Heidegger M.* Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.— *Idem.* Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 1. Fr./M., 1978; *Круглов А. Н.* Понятие трансцендентального у И. Канта: предыстория вопроса и проблемы интерпретации.— «ВФ», 1999, № 11. См. также лит. к ст. ***Трансцендентальное***, ***Трансцендентное***.

А. Н. Круглов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТЫ — участники философского и литературного течения в США 30—50-х гг. 19 в., объединявшего представителей радикальной интеллигенции и фор-

мировавшегося вокруг бостонского «Трансцендентального клуба» и журнала «The Dail». Кроме Р. Эмерсона, автора философского эссе «Природа» (Nature, 1836), ставшего идейным манифестом течения, к трансцендентализму примыкали Г. Торо, А. Олкотт, М. Фуллер, Дж. Рипли, О. Фрозингем, Э. Пибоди, Т. Паркер, Ф. Хедж, У. Г. Чаннинг и др.

Выступая против традиционной для США 30-х гг. 19 в. унитарианской трактовки христианства, трансценденталисты призывали заменить веру в чудеса и персонифицированность бога поклонением «бесконечности человека» и «моральному чувству», присущему всем людям. Христианская религия превращалась трансценденталистами в свод нравственных идеалов, не требовавших для своей реализации церковных институтов. Объединяя этическое и эстетическое видение мира, они рассматривали человека в качестве полноправного представителя гармоничного и динамичного космического начала и наделяли природу неисчерпаемой духовной силой. В приближении к естественному (не испорченному цивилизацией) ландшафту, в интуитивном переживании и «разгадывании» его потаенного символического смысла они видели способы достижения нравственного очищения и метод раскрытия «Абсолюта», или «сверхдуши» (термин Эмерсона), в человеческой повседневности. При этом трансценденталисты принижали значение чувственного опыта, делая особый упор на интуицию и фантазию.

С позиций левого радикализма и романтического индивидуализма они выступали против социальных и нравственных основ американского общества нач. 19 в. Стремление воплотить в реальность идеал гуманных общественных отношений привело к созданию утопических коммун Брук-Фарм и Фрутленд. Социальный критицизм трансцендентализма оказал влияние на формирование идеологии леворадикального молодежного движения в США в кон. 60-х — нач. 70-х гг. 20 в.

Соч.: The Transcendentalists. An Anthology, ed. by P. Miller. Cambr. (Mass.), 1971; в рус. пер. *Эмерсон Р. У.* О доверии к себе. М., 1904; *Он же*. Высшая душа. М., 1902; Эстетика американского романтизма. М., 1977; *Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1979.

Лит.: *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли, пер. с англ., т. 2. М., 1962; Современное политическое сознание в США. М., 1980; *Boller P. F.* American Transcendentalism, 1830—1860. An Intellectual Inquiry. N. Y., 1974.

Н. Е. Покровский

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ (die Transzendentalphilosophie) — более узкое обозначение для трансцендентализма; оба термина употребляются, однако, и как синонимы. Трансцендентализм есть 1) обозначение теоретико-познавательной позиции; 2) краткая форма для обозначения т. н. американского трансцендентализма; 3) характеристика взглядов ряда философов (трансцендентализм Канта, Гуссерля и т. д.); 4) широкое историко-философское течение, ставящее в центр своего исследования понятие ***трансцендентального*** и отчасти ***трансцендентного***, занимающееся выяснением условий и границ нашего познания, условием объективности и интерсубъективности знания и познания, но имеющее, однако, тесную связь с онтологией и метафизикой. Философские направления, имеющие отчетливо выраженные трансценденталистские интенции, использующие трансценденталистскую терминологию или разрабатывающие трансценденталистскую проблематику, составляют трансцендентализм в широком смысле. Трансцендентальная философия как те варианты философии, которые пытаются систематически и целостно реализовать основные идеи трансцендентализма, является трансцендентализмом в узком смысле. В трансцендентальной философии радикализуется проблема выхождения за границы в процессе нашего познания и осуществляется рефлексия по этому поводу. Для трансцендентальной философии наиболее важным вопросом оказывается интерпретация априорного и опыта, а также соотношение трансцендентального и трансцендентного.

Истоки трансцендентальной философии лежат в средневековом учении о ***трансценденталиях***. Еще Дунс Скот понимал метафизику как трансцендентную науку (scientia transcendens), поскольку в ней идет речь о знании сущего, превосходящем категории. Ф. Суарес подчеркивал, что предметом метафизики является не сущее, разделенное на аристотелевские категории, а более универсальные, трансцендентальные атрибуты. И. Г. Альстед понимал учение о трансценденталиях как metaphysica generalis, а учение о предикаментах как metaphysica specialis; как термин у него присутствовало выражение «transcendentium doctrina». И. Шарф называл метафизику трансцендентальной теорией (theoria transcendentalis). Х. Кнор фон Розенрот применял словосочетание «doctrina transcendentalis», И. Х. Мирус и Ф. А. Аэпинус — выражение «Philosophia transcendentalis», В. Фойерляйн — «disciplina transcendentalis». И. Н. Тетенс утверждает: «Общая трансцендентальная (transcendente) философия, которую называют основной наукой, онтологией, и которая занимается только такими основоположениями, которые являются более высокими и общими, чем понятия телесных вещей, с одной стороны, и понятия имматериальных предметов, данных нам только посредством внутреннего ощущения, с другой стороны, есть единственная собственная наука» (*Tetens J. N.* Über die allgemeine spekulativische Philosophie.— *Idem.* Über die allgemeine spekulativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Bd. 1. B., 1913, S. 17).

Но собственно создателем трансцендентальной философии явился И. Кант: она есть «идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектонически... полный план» и «представляет собой систему всех принципов чистого разума» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994, с. 45); критика чистого разума есть «полная идея трансцендентальной философии» (там же, с. 46). Вся критическая философия Канта является по существу его трансцендентальной философией. В последний период творчества Кант подчеркнул, что трансцендентальная философия «имеет свое название благодаря тому, что она граничит с ***трансцендентным***» (Kants Gesammelte Schriften, Bd.21. B., 1936, S. 74), и особо отметил замкнутый, совершенный характер трансцендентальной философии, ее систематичность: «Трансцендентальная философия является сущностью принципов разума, которая a priori завершается в системе» (там же, S. 3); «Трансцендентальная философия есть [нечто] изображающее себя самого как априорное познание объектов мышления в целостности системы» (там же, S. 8). И хотя большинство из последователей Канта истинным завершением его идеи создания трансцендентальной философии считали свои собственные построения, само название «Transzendentalphilosophie» в немецком языке относится прежде всего к философии И. Канта (см. также ***Трансцендентальный идеализм***).

Трансцендентальную философию С. Маймон, также как и Кант, связывает с исследованием априорного знания. Маймон замечает, что в трансцендентальной философии речь идет об априорном отношении к предметам вообще. Она является «наукой, которая относится к предметам, определенным

посредством условий a priori, а не посредством особенных условий опыта a posteriori: этим трансцендентальная философия отличается как от логики, которая относится к неопределенному предмету вообще, так и от учения о природе, относящегося к предметам, определенным опытом» (*Maimon S.* Versuch über die Transzendentalphilosophie. B., 1790, S.3). И. Г. Фихте называет свое собственное философское учение — наукоучение — наукой «по своему глубочайшему существу трансцендентальной» (*Фихте И. Г.* Основы общего наукоучения. Соч. М., 1995, с.429), а себя считает сторонником ***трансцендентального идеализма***. Фихте употребляет также выражение «трансцендентализм». В поздний период творчества старые принципы трансцендентализма ставятся им под сомнение; он переориентируется от понимания наукоучения как науки о Я и субъективном знании к наукоучению как первой философии или метафизике. Задачу выведения метафизики на правильный путь Фихте ставит перед трансцендентализмом.

Трансцендентальная философия, ***трансцендентальный идеализм*** раннего Шеллинга в качестве первичного, абсолютного, единственного основания всякой реальности и принципа объяснения всего остального принимает субъективное и пытается вывести из него объективное, или «природу из интеллигенции» (*Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма. Соч., в 2 т., т. 1. М., 1987, с. 234). Задачу трансцендентальной философии Шеллинг видит в ответе на вопрос, «как можно одновременно мыслить представления сообразующимися с предметами, а предметы — сообразующимися с представлениями» (там же, с. 239). Важной особенностью трансцендентальной философии является ее исхождение из свободного действования, поэтому все объекты трансцендентальной философии «вообще существуют лишь постольку, поскольку они свободно продуцируются» (там же, с. 241). В более поздний период Шеллинг перестал относить себя к трансцендентальному идеализму или трансцендентальной философии; оба понятия стали для него синонимами фихтевского наукоучения. В. Т. Круг и Ф. Шлегель одними из первых высказали мнение о том, что выражение «трансцендентальная философия» является тавтологией, поскольку «всякая истинная философия является трансцендентальной философией» (*Schlegel F.* Transzendentalphilosophie.— *Idem.* Neue philosophische Schriften. Fr./M., 1935, S. 136).

В середине 19 в. сложилось течение американского трансцендентализма, объединявшего группу проповедников, литераторов, мыслителей (А. Олкотт, Т. Паркер, Дж. Рипли, М. Фуллер и др.), группировавшихся вокруг Р. Эмерсона и Г. Торо, а также «Трансцендентального клуба» Ф. Хеджа (название возникло как презрительная кличка). Американские трансценденталисты выступали против сенсуализма, эмпиризма, рационализма Просвещения, теологического догматизма, коммерциализма в социальной и нравственной жизни людей; опосредованно опираясь на Канта и немецких идеалистов, они пытались осуществить свою нравственно-социальную программу. Под трансцендентализмом понимался идеализм; трансценденталистом считался тот, кто проявляет склонность уважать собственную интуицию. В качестве основной трансценденталисты признавали некую сверхчувственную субстанцию — Верховную душу, или Бога — и считали возможным ее познание в интуиции.

Гуссерлевская трансцендентальная феноменология наряду со средневековым учением о трансценденталиях и кантовской критической философией является наиболее важным и существенным вариантом трансцендентальной философии за всю ее историю. Гуссерль примыкает к некоторым важным тезисам предшествующей трансцендентальной философии (Декарт, Лейбниц, Юм, Кант) и одновременно резко критикует другие ее положения, вводит новые понятия, схемы анализа, темы исследования, пытаясь углубить и усовершенствовать трансцендентальную философию. Понимая под трансцендентальной философией «всеобщее название для универсальных философий, понятия которых ориентируются на кантовский тип» (*Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.— Husserliana, Bd. 6. Den Haag, 1954, S. 100—101), Гуссерль подчеркивает, что «философия вообще, согласно своей целостной системе, может быть принята только как универсальная трансцендентальная философия, но при этом только на основе феноменологии и только благодаря специфически феноменологическому методу способная принять форму строгой науки» (*Husserl E.* Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie.— Husserliana, Bd. 7. Den Haag, 1956, S. 230—231).

Ранее на завершение и построение системы трансцендентальной философии в ее «истинном» виде уже претендовали Фихте, и Шеллинг, и другие мыслители. Гуссерль считает окончательной формой трансцендентальной философии, в которой как снятый момент присутствует окончательная форма психологии и которая рассматривается им как завершение и истинное развитие идей, высказанных Кантом, трансцендентальную феноменологию. Она является для него априорной (эйдетически направленной на изначально созерцаемое общее) наукой, исследующей фактическое поле опыта трансцендентальной субъективности только как чистую возможность. Если трансцендентальное есть прояснение возможности объективно значимого знания во всех типах наук, то «трансцендентальная феноменология является истинной трансцендентальной философией и заслуживает названия «трансцендентальной» (*Husserl E.* Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie.— Ibid, S. 385—386).

По М. Хайдеггеру, трансцендентальная философия обозначает «преобразившуюся после критики чистого разума онтологию, которая осмысливает бытие сущего как предметность предмета опыта. Ее почва в логике. Но это уже не формальная логика, а логика, определяемая исходным синтетическим единством апперцепции. На такой логике и основана онтология» (*Хайдеггер М.* Учение Канта о бытии.— *Он же.* Время и бытие. М., 1993, с. 371). Трансцендентальная философия у Хайдеггера имеет дело «с сущностным раскрытием трансценденции» (*Он же.* Кант и проблема метафизики. М., 1997, с. 71). Сходным образом высказывается и Г. Риккерт: «философия познавания, исходящая из проблемы ***трансцендентного***, может быть названа трансцендентальной философией» (*Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. К., 1904, с. 26). ***Неокантианство*** же в целом явилось одним из наиболее влиятельных вариантов трансцендентальной философии (см. ***Трансцендентальный метод***). После ухода неокантианства с исторической арены несколько других вариантов трансцендентальной философии было предложено Р. Хенигсвальдом, В. Крамером, Х. Вагнером, Р. Райнингером. Но наиболее известным вариантом современного развития трансцендентальной философии в Германии является трансцендентальный прагматизм.

К.-О. Апель выдвинул тезис о трансформации трансцендентальной философии. Гуссерль, Хайдеггер и Гадамер осуществили, по Апелю, теоретико-антропологическое расширение

трансцендентальной философии; сам он пытается синтезировать идеи И. Канта, Ч. Пирса и Л. Витгенштейна. Подобная трансформация приводит к тому, что не синтез апперцепции, а полагание смысла в коммуникативном синтезе интерпретации становится высшим принципом трансцендентальной философии, которая занимается в первую очередь рефлексией смысла. Апель разрабатывает трансцендентально-герменевтическое понимание языка, который является «условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания и понимания самого себя, а благодаря этому — понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия» (*Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка.— В кн.: От Я к Другому. Минск, 1997, с. 205). В рамках трансцендентальной философии рассматривается им и герменевтика; трансцендентальная герменевтика задается вопросом об условиях всякого понимания. Герменевтически трансформированная трансцендентальная философия исходит из априори реального коммуникативного сообщества, которое практически идентично с человеческим родом.

В ряде важных тезисов с Апелем солидаризуется Ю. Хабермас и, подобно последнему, развивает «точку зрения трансцендентального прагматизма, который, однако, не следует объединять с представлением, будто успех инструментального действия является достаточным критерием истины высказываний» (*Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1973, S. 409). Всякая трансцендентальная философия, по Хабермасу, претендует на то, что, проясняя категориальную структуру предметов возможного опыта, она одновременно идентифицирует условия объективности опыта. Хабермас также придает трансцендентальное значение языку и считает, что место трансцендентальной проблематики сознания должна занять языковая проблематика, трансцендентальная критика языка. Трансцендентальность языка связывается немецким философом с интерсубъективностью его освоения, употребления и знания. Хабермас выдвигает концепцию коммуникативной компетенции, которую он считает трансформированной трансцендентальной философией Канта. Ее основная цель — открытие базисных, наиболее глубоких структур, необходимых и всеобщих условий речевой коммуникации, без которых была бы невозможна интерсубъективность понимания. Самым характерным и для Апеля, и для Хабермаса в их истолковании трансцендентализма является то, что они говорят скорее не о трансцендентальном как таковом, а только лишь о «квази-трансцендентальном», и это понятие квази-трансцендентального наглядно иллюстрируют трансформацию трансцендентального за последние столетия.

См. также ст. ***Трансцендентальное***, ***Трансцендентальный идеализм***, ***Трансцендентное***, ***Трансцендентальный метод***, ***Кант***.

Соч.: *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка.— В кн.: От Я к Другому. Минск, 1997; *Хайдеггер М.* Учение Канта о бытии.— В кн.: *Он же.* Время и бытие. М., 1993; *Он же.* Кант и проблема метафизики. М., 1997; *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. К., 1904; *Торо Г.* Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1986; *Эмерсон Р. У.* Соч., т. 1. СПб., 1901; *Он же.* О доверии к себе. М., 1904; *Он же.* Высшая душа. М., 1902; Писатели США о литературе, т. 1. М., 1982; *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994; *Фихте И. Г.* Основы общего наукоучения.— Соч. М., 1995; *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма.— Соч., в 2 т., т. 1. М., 1987; *Tetens J. N.* Über die allgemeine spekulativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Bd. 1. B., 1913; Kants Gesammelte Schriften, Bd. 21. B., 1936; *Maimon S.* Versuch über die Transzendentalphilosophie. B., 1790; The Transcendentalist, Compl. Works. Boston, 1903—04; *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.— Husserliana, Bd. 6. Den Haag, 1954; *Idem.* Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie.— Ibid, Bd. 7. Den Haag, 1956; *Idem.* Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie.— Ibid; *Cramer W.* Grundlegung der Theorie des Geistes. Fr./M., 1957; *Reininger R.* Das psychophysische Problem. Wien—Lpz., 1916; *Wagner H.* Philosophie und Reflexion. Münch.—Basel, 1959; *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie, Bd. 1—2. Fr./M., 1991; *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1973.

Лит.: *Громыко Н. В.* Мюнхенская школа трансцендентальной философии. М., 1993; *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли, т. 2. М., 1962; *Покровский Н. Е.* Генри Торо. М., 1983; *Осипова Э. Ф.* Эмерсон: писатель и время. Л., 1991; *Покровский Н. Е.* Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной, 1995; *Мотрошилова Н. В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии».— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974; *Молчанов В. И.* Время и сознание: критика феноменологической философии. М., 1988; *Kahl-Furtmann G.* Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen? — Studia philosophica, v. 9, 1949; *Lauth R.* Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Münch.— Salzburg, 1965; *Kern I.* Husserl und Kant. Den Haag, 1964; *Zeidler K.* Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Bonn, 1995; Aktualität der Transzendentalphilosophie, hg. von G. Schmidt und G. Wolandt. Bonn, 1977; *Mues A.* (Hg.) Transzendentalphilosophie als System. Hamb., 1989; *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. Münch., 1991; *Dorschel A.* (Hg.) Transzendentalpragmatik. Fr./M., 1993. См. также лит. к ст. ***Трансцендентальное***, ***Трансцендентальный метод***, ***Трансценденталии***, ***Трансцендентное***.

А. Н. Круглов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (от лат. transcendens, transcendentia, transcendentalis — перешагивающий, выходящий за пределы) — фундаментальный философский термин, претерпевший за свою историю существенные изменения своего значения. Его истоки уходят в античную философию (см. ***Трансцендентное***), латинские выражения появляются уже у Августина, однако как таковая история понятия трансцендентального началась в Средние века, когда по крайней мере с 1-й четверти 13 в. стало употребляться выражение «nomina transcendentia», ставшее распространенным, однако, лишь в рамках скотизма. Роланд из Кремоны для обозначения вещи и нечто использует термин «transcendentes». Альберт Великий употребляет уже термин «transcendentia». Раймонд Луллий использует термин «трансцендентальный пункт» (punctus transcendens). Он возникает в том случае, если познавательная способность человека в определении предмета перешагивает другую способность или выходит за рамки самой себя. Классическую для Средневековья интерпретацию трансцендентального (transcendentia) как надкатегориального дал Фома Аквинский. Это понимание сохраняется и у Дунса Скота, значительно обогатившего трансцендентальное разделительными атрибутами сущего (см. также ст. ***Трансценденталии***, ***Трансцендентальное отношение***).

Большое влияние на дальнейшее развитие трансцендентального оказал Ф. Суарес, сузивший сферу трансцендентального до единого, истинного и благого. Ф. Бэкон называет привходящие свойства сущего трансценденциями (transcendentes); к ним он относит большое и малое, подобное и различное, возможное и невозможное, бытие и небытие и др. Изучением трансценденций, основывающимся на законах природы, должна заниматься первая философия. Дж. Бруно выделяет два вида форм: трансцендентные, стоящие выше рода и называемые началами, и формы известного рода, отличные от

другого рода. Трансцендентные формы являются свойствами единой универсальной субстанции до разделения на телесность и бестелесность. Р. Декарт употребляет термин «трансцендентальное» лишь однажды, однако в 20 в. под влиянием трансцендентальной феноменологии и истолкования в ней трансцендентальной субъективности он стал рассматриваться как первый трансцендентальный философ. Но и в картезианстве трансцендентальные определения в средневековом смысле слова тоже играли некоторую роль у И. Клауберга, воспринявшего формулировки традиции о ***трансценденталиях*** и пытавшегося придать им смысл в рамках учения Декарта. Трансцендентальное Клауберг понимал в онтологическом смысле, как то, что свойственно вещам всем вместе и каждой в отдельности. Дж. Беркли понимает под трансцендентальными положения, выходящие за рамки отдельных наук и оказывающие влияние на все частные науки.

Понятие трансцендентального продолжает свое развитие и в творчестве таких протестантских мыслителей, как К. Мартини, И. Г. Альстед, И. Шарф и др.; трансцендентальное попрежнему означает у них надкатегориальное. К. Шайблер начинает применять уже термин transcendentalis, однако трансцендентальное и трансцендентное в этот период остаются синонимами. Некоторая разница между ними состоит в том, что первый термин употребляется в немецком аристотелизме чаще в значении надприродного, второй же — как обозначение для общих понятий. Г. Гутке выделял трансцендентные суждения, которые как со стороны субъекта, так и со стороны предиката представлены трансцендентными терминами, а также свободны от ограничивающих определений предикабилий и предикаментов. Лейбниц употребляет понятие трансцендентного в своем собственном, еще не устоявшемся значении в математике; он пишет о трансцендентном числе, трансцендентных алгебре и геометрии, трансцендентном анализе и т. д. Трансцендентными являются для него величины и функции, которые не могут быть изображены обычными арифметическими операциями. А. Калов понимает под трансцендентальными надприродные сущности. И. Юнгиус определяет «transcendentalis» и «transcendens» как отношение, которое не абстрагировано от какого-либо предикамента, а распространяется на множество предметов. У Ф. А. Аэпинуса объединяются трансцендентность (transscensus) сущего и его общие атрибуты.

Наиболее существенную трансформацию после Фомы и Дунса понятие трансцендентального претерпело в трансцендентальной космологии Хр. Вольфа. Общая, или трансцендентальная, космология рассматривает мир в целом и раскрывает, что общего есть у действительного мира со всяким возможным, и развивает эти общие понятия. Как онтология создает общие понятия и основоположения для философских дисциплин, так и трансцендентальная космология совершает это для физики. Это новое значение трансцендентального более не является надкатегориальностью характеристик сущего, а связано с априорными понятиями и основоположениями для эмпирических наук; трансцендентальное теперь состоит не в объединенности и всеобщности сущего, а во всеобщности априори в отношении к единичному опыту. Новое заглавие Вольфа стремительно распространялось; оно встречается у Г. Б. Билфингера, И. П. Ройша, Х. Ф. Баумайстера, И. Г. Винклера, Д. С. Аничкова и др. И. Г. Дарьес говорит не только о трансцендентальной космологии, но по аналогии и об общей, или трансцендентальной, монадологии. Предмет трансцендентальной космологии Дарьеса отличен от вольфианцев: он состоит не в изучении всеобщих априорных законов мира вообще, а в изучении распространенных между «механическим» и «пневматическим миром» отношений. Если у Вольфа еще, хотя бы в виде аналогии, сохранялась связь между трансцендентальной космологией и учением о трансценденталиях, то у его последователей исчезла всякая связь между трансцендентальной космологией и онтологией. Но в метафизике у Вольфа сохраняется и средневековое значение трансцендентального как онтологического: трансцендентальная истина есть свойство самой вещи, упорядочение признаков, присущих какой-либо вещи, трансцендентальное благо есть полнота (совершенство) в многообразном, а их трансцендентальное единство — это единство в отношении свойств, определяющих сущность вещи. Почти никто из вольфианцев не использовал средневековое значение понятия трансцендентального; исключение составляют Х. Ф. Баумайстер и А. Г. Баумгартен. Последний трансцендентальное единое объясняет как существенно единое, трансцендентальную истину проясняет как необходимую метафизическую истину, а трансцендентальное совершенное — как существенное совершенное. Тем самым еще до Канта в трансцендентальной космологии и онтологии Вольфа, Баумайстера и Баумгартена наметился разрыв со средневековой традицией истолкования трансцендентального, движение к чему началось еще у Дунса Скота и Ф. Суареса.

У И. Г. Ламберта и И. Н. Тетенса понятие трансцендентального (transcendent) появилось уже на немецком языке. Ламберт выступил против трактовки Баумгартеном трансцендентального как существенного. Говоря в своих сочинениях по метафизике о ***трансценденталиях***, Баумгартен и Баумайстер опирались на их средневековую интерпретацию, одной из самых характерных черт которой являлось онтологическое истолкование трансценденталий. И если Баумайстер еще пытается разъяснить становящийся непонятным онтологический смысл трансценденталий, то у Ламберта онтологическая интерпретация трансценденталий уже вызывает полное непонимание. Сам он истолковывает понятие трансцендентального, исходя из его этимологии. Употребляя термин «трансцендентный» (трансцендентное и трансцендентальное для Ламберта тождественны, поскольку, выступая против латинского термина Баумгартена transcendentalis, он сам употребляет немецкий термин transcendent) в собственном смысле, мы имеем, согласно Ламберту, дело с понятием, которое переносит нас от своего предмета к другому предмету иного вида. Тетенс называет основной наукой общую трансцендентальную (transcendente) философию. В ней он выделяет трансцендентальные понятия, которым свойственна всеобщность. Первой операцией на пути к ним является отделение имматериального и материального от общего им трансцендентального; трансцендентальными являются понятия действительности, субстанции, причины, действия, изменения.

Понятие трансцендентального было существенно переосмыслено в философии И. Канта, в которой оно связывается с априорностью, критикой разума и его возможностей и противопоставляется ***трансцендентному***. Однако в высказываниях Канта о трансцендентальных реализме, предмете, объекте и субъекте заметны следы средневекового, онтологического понимания трансцендентального. В критической философии трансцендентальное стало у Канта центральным понятием; оно используется для обозначения большинства разделов, рубрик, для характеристики познавательных способностей, представлений и т. д. Кант называет трансцендентальным

«всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994, с. 44). Самое его известное определение гласит: «трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно a priori, а также как это возможно» (там же, с. 73). Кант утверждает, что «термины трансцендентальный и трансцендентный не тождественны» (там же, с. 217), чем порывает с многовековой историей отождествления трансцендентального и трансцендентного и превращает грамматическое отличие в понятийное: «слово трансцендентальное ... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом» (*Он же*. Соч. в 6 т., т. 4(1). М., 1965, с. 199).

У Фихте понятие трансцендентального встречается уже в его ранних сочинениях в связи с «трансцендентальной свободой» как способностью быть первой независимой причиной; позднее Фихте употребляет понятие трансцендентального для обозначения своей собственной позиции. В вопросе различения трансцендентального и трансцендентного Фихте идет вслед за Кантом. Особенностью фихтевского понимания трансцендентального является его истолкование «трансцендентального пункта», который понимается им как описание интеллектуального созерцания в том виде, в каком оно может быть мыслимо. Ф. Шеллинг также первоначально употребляет понятие трансцендентального в связи с понятием свободы: трансцендентальной свободы как «эмпирически-бесконечной» свободы, а затем абсолютной трансцендентальной свободы. В зрелый период творчества трансцендентальное употребляется Шеллингом в рамках его ***трансцендентального идеализма***, ***трансцендентальной философии***. Трансцендентальное рассмотрение состоит «в постоянной самообъективации субъективного» (*Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1987, с. 237). В поздних работах Шеллинг использует понятие трансцендентального уже в историческом смысле. Сходным образом оно употребляется и Гегелем, у которого трансцендентальное существенной роли не играет. Объясняя кантовское понятие трансцендентального, Гегель сближает трансцендентальное и трансцендентное; трансцендентализм понимается им как философия, показывающая источники того, что становится трансцендентным. Размыванию значения трансцендентального способствовали Новалис и Ф. Шлегель. Новалис говорил о трансцендентальном искусстве, трансцендентальной поэзии, считая, что все истинные поэты, даже если и неосознанно, творили трансцендентально. Шлегель полагал, что учение досократиков является трансцендентальной физикой, и утверждал, что трансцендентальное — это то, что может и находится в «вышине».

Дальнейшее развитие понятия трансцендентального шло в двух направлениях: во-первых, в истолковании кантовского понятия трансцендентального (трансцендентальное как априорное — Г. Гельмгольц, Г. Спенсер, Б. Баух и др.; трансцендентальное как выяснение условий возможности чего-либо — П. Наторп, И. Б. Лотц и др.; трансцендентальное как противоположность трансцендентному, или эмпирическому, — Г. Коген, В. Виндельбанд и др.) или понятия трансцендентального субъекта (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, М. Адлер, А. Зон-Ретель и др.), во-вторых, в игнорировании кантовских различений или апелляции к средневековому значению трансцендентального как синонима трансцендентного или внутренне тесно связанного с ним (американские трансценденталисты, частично — Х. Файхингер, Г. Риккерт, Х. Кнittермейер, Б. И. Лонерган и др.).

Самую существенную после Канта трансформацию понятие трансцендентального претерпело у Э. Гуссерля. Несмотря на преемственность, трансцендентальная феноменология как универсальнейшее сущностное изучение сознания вообще вела Гуссерля к изменению и расширению кантовского смысла трансцендентального. Он пишет: «Я сам употребляю слово «трансцендентальный» в самом широком смысле для... такого оригинального мотива, который благодаря Декарту является смыслопридающим во всех нововременных философиях и во всех них приходит... к самому себе... Это мотив обращающегося назад вопрошания о последних источниках всех познавательных образований, самоосмысления познающим самого себя и своей познающей жизни... это мотив чисто обоснованной из этого источника, окончательно обоснованной универсальной философии. Этот источник имеет название Я-сам со всей моей действительной и возможной познавательной жизнью, в конце концов со всей моей жизнью вообще. Вся трансцендентальная проблематика кружится вокруг отношения этого моего Я-ego — к тому, что, само собой разумеется, для этого полагается: к душе, а затем снова вокруг отношения этого Я и жизни моего сознания — к миру» (*Husserl E.* Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.— Husserliana, Bd. 6. Den Haag, 1954, S. 100—101). Гуссерль рассматривает понятие трансцендентального наряду с его коррелятом — понятием ***трансцендентного***. Я, несущее в себе мир как значимый смысл, называется Гуссерлем трансцендентальным. Трансцендентально-философскими проблемами являются проблемы, произрастающие из соотношения трансцендентального и трансцендентного. В целом термин «трансцендентальный» встречается у Гуссерля в отношениии феноменологии, логики, идеализма, сознания, субъективности, анализа, редукции, метода, опыта и др; Гуссерль употребляет также выражения ***трансцендентальная философия*** и трансцендентализм. М. Хайдеггер понимает трансцендентальное онтологически, как исследование сущности априорного синтеза в его возможности и тесно связывает трансцендентальное и ***трансцендентное:*** «Трансцендентальным является то, что касается трансценденции. С трансцендентальной точки зрения мышление рассматривается в своем выхождении к предмету. Трансцендентальное рассмотрение обращается не к самим предметам, не к самому мышлению как только лишь представлению отношения «субъект—предикат», а к выхождению и к отношению к предмету — как такое выхождение» (*Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tüb., 1962, S. 50).

С. Л. Франк истолковывает трансцендентальное как направленность мысли на саму рациональность; осознание основы рациональности делает видимым то, из чего рациональность проистекает и что само является трансрациональным, непостижимым. Поэтому трансцендентальное мышление является трансцендированием. В трансцендентальной медитации

Махариши Махеш Йоги трансцендентальное понимается как переход к трансцендентному.

В рамках аналитической философии трансцендентальное привлекло внимание в связи с возникшей под влиянием П. Стросона и И. Беннета полемики по вопросу о трансцендентальном аргументе, в которой приняли участие Б. Страуд, Ю. Мительштрас, Я. Хинтикка, Е. Шапер, Р. Уолкер, Р. Ашенберг, К. Гартман и др. Аргумент называется трансцендентальным, если он показывает, что оспариваемое совершается или уже совершилось, что прагматически нельзя не признавать определенные предпосылки; иногда его определяют также как аргумент пресуппозиции. Подобное значение трансцендентального является доминирующим для современной англоязычной литературы. Однако в последнее время в рамках аналитической философии трансцендентальное критикуется (Р. Рорти и др.) и ввиду «паразитизма» трансцендентального ставится задача «детрансцендентализации».

П. Рикёр определил структурализм как «кантианство без трансцендентального субъекта», с чем согласился К. Леви-Строс. На идею трансцендентальной субъективности направлена и критика М. Фуко; трансцендентальное связывается им с формой субъекта и с возвращением к истокам. Усилия Фуко направлены на искоренение «трансцендентального нарциссизма» и избавление истории от «дурной бесконечности обретения и потери истоков» (*Фуко М.* Археология знания. К., 1996, с. 199). Критику Фуко продолжает Ж. Деррида; трансцендентальное объясняется им следующим образом: «Изначальное Различие абсолютного Начала, которое может и должно неограниченно и с априорной уверенностью удерживать и возвещать свою чистую конкретную форму, давая, подобно посю- и потусторонности, смысл любой эмпирической гениальности и любой фактичной продуктивности, — может быть, это и имелось в виду всегда под понятием «трансцендентального», через всю загадочную историю его смещений» (*Деррида Ж.* Введение.— В кн.: *Гуссерль Э.* Начала геометрии. М., 1996, с. 209). Деррида критикует «трансцендентально означаемое» как порождение западной логоцентрической традиции, стремящейся во всем найти порядок и смысл. Определенной «ревизии» и изменению подвергается понятие трансцендентального и у К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса (см. ***Трансцендентальная философия***). Наряду с различной критикой трансцендентального в конце 20 в. предпринимаются также попытки реабилитации трансцендентальной постановки вопроса.

См. также ст. ***Трансценденталии***, ***Трансцендентное***, ***Трансцендентальный метод***, ***Трансцендентальная философия***, ***Трансцендентальное отношение***, ***Трансцендентальный идеализм***.

Соч.: *Рорти Р.* Философия, или Зеркало природы. Новосибирск, 1997; *Фуко М.* Археология знания. К., 1996; *Он же.* Слова и вещи. СПб., 1994; *Деррида Ж.* Введение.— В кн.: *Гуссерль Э.* Начала геометрии. М., 1996; *Махариши Махеш Йоги.* Трансцендентальная медитация.— В кн.: Трансцендентальная медитация, вып. 1. М., 1991; *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994; *Он же.* Пролегомены.— Соч., в 6 т., т. 4 (1). М., 1965; *Булгаков С. Н.* Трансцендентальная проблема религии.— Вопросы философии и психологии, 1914, кн. 4 (124), кн. 5 (125); *Он же.* Философия хозяйства.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1993; *Франк С. Л.* Непостижимое.— Соч. М., 1990; *Аничков Д. С.* Annotationes in logicam et metaphysicam. M., 1782; *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания.— Соч. М., 1978; *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1977; *Бруно Дж.* О причине, начале и едином.— *Он же.* Диалоги. М., 1949; *Wolff Ch.* Discursus praeliminaris de Philosophia in genere.— *Idem.* Philosophia rationalis sive Logica. Francofurti, 1723; *Idem.* Cosmologia generalis. Francofurti, 1731; *Lambert J. H.* Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, Bd. 1. Riga, 1771; *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.— Husserliana, Bd. 6. Den Haag, 1954; *Idem.* Erste Philosophie.— Ibid, Bd. 7. Den Haag, 1956; *Idem.* Hat Kant wirklich das Grundproblem der Erkenntnistheorie getroffen? — Ibid; *Idem.* Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt.— Ibid; *Idem.* Zur Kritik Kants und Leibnizs.— Ibid; *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tüb., 1962; *Sohn-Rethel A.* Geistige und körperliche Arbeit. Fr./M., 1972; *Strawson P.* The Bounds of Sense. L., 1966; *Bennet I.* Kant's Analytic. L., 1966; *Idem.* Kant's Dialectic. Cambr., 1974; *Schaper E., Vossenkuhl W.* (Hg.) Bedingungen der Möglichkeit: «transcendental arguments» und transzendentales Denken. Stuttg., 1984.

Лит.: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, hg. von I. Ritter und K. Gründer. Basel, 1998; *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Stuttg., 1970; *Gideon A.* Der Begriff transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt, 1977; *Lauth R.* Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. Hamb., 1989; *Carboncini S.* Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel. Stuttg., 1991; *Knoepfler N.* Der Begriff transzendental bei I. Kant. Innsbruck, 1996; *Schnädelbach H.* Unser neuer Neukantianismus.— *Brandt R., Orlik F.* (Hg.) Philosophisches Denken — Politisches Wirken. Marburg, 1992; *Круглов А. Н.* Трансценденталим в философии. М., 2000. См. также лит. ***Трансценденталии***, ***Трансцендентный***, ***Трансцендентальный метод***, ***Трансцендентальная философия***, ***Трансцендентальное отношение***.

А. Н. Круглов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ (нем. transzendentale Einheit der Apperzeption) — понятие философии Канта, введенное им в ***«Критике чистого разума»***. Апперцепцией вообще Кант называет самосознание, разделяя эмпирическую и первоначальную (чистую) апперцепцию. Эмпирическая апперцепция имеет временнóй характер, это взгляд на самого себя глазами внутреннего чувства. Объект эмпирической апперцепции — душа как явление, поток переживаний, в котором нет ничего устойчивого. Эмпирическая апперцепция оказывается поэтому не столько самосознанием, сколько темпорально окрашенным сознанием конкретных состояний субъекта, в числе которых присутствуют и восприятия внешних объектов (ни одно представление, в т. ч. внешнее, не может миновать внутреннего чувства). Однако условием всякого эмпирического сознания представлений является отнесение этих представлений к тождественному Я. Т. о., сознавая представления (эмпирическая апперцепция), мы одновременно осознаем себя сознающими эти представления (первоначальная апперцепция). Осознавая себя, мы вместе с тем осознаем, что от представления о себе неотделимо численное тождество. Это означает, что Я мыслится нами сохраняющимся в потоке перцепций (само оно при этом находится вне времени), стало быть, единичным, а следовательно, задающим единство всего многообразия наших состояний. Данное единство Кант и называет трансцендентальным единством апперцепции.

Слово «трансцендентальное» указывает на то, что выявленная структура Я может быть использована для объяснения возможности априорных синтетических познаний. Объединение представлений в Я предполагает синтез (именно поэтому Кант называет трансцендентальное единство апперцепции также первоначально-синтетическим единством), который, так же как и само чистое Я, должен иметь априорный характер. Зная чистые формы этого синтеза (Кант убежден, что ими являются категории), мы сможем антиципировать зако-

ны, которым неизбежно должны подчиняться явления как предметы возможного опыта, т. к. в противном случае они просто не дойдут до эмпирического сознания, т. е. не будут восприняты. Это высшее основоположение синтетического знания само носит аналитический характер, т. к. понятие Я уже включает представление о синтезе в нем всех возможных представлений. Однако само аналитическое единство апперцепции возможно лишь благодаря ее первоначально-синтетической природе. Поскольку трансцендентальное единство апперцепции связано с объективными категориальными синтезами (категории — понятия, благодаря которым представления получают отношение к трансцендентальному объекту), Кант именует его также объективным единством самосознания и отличает от субъективного единства сознания, основывающегося на случайных ассоциативных связях. Самосознание трактуется Кантом как акт чистой спонтанности, указывающий на принадлежность чистой апперцепции к высшим познавательным способностям. Неудивительно поэтому, что Кант иногда отождествляет первоначальное единство апперцепции и рассудок.

Трансцендентальное единство апперцепции нельзя смешивать с его носителем — трансцендентальным субъектом, о котором нам почти ничего не известно. На ошибочном отождествлении этих двух инстанций основана целая наука — рациональная психология, опровергаемая Кантом в разделе о паралогизмах чистого разума. Само по себе трансцендентальное единство апперцепции есть лишь форма мышления, отличающаяся от трансцендентального субъекта так же, как мысль отличается от вещи. Между тем, как показывает анализ рукописного наследия и лекций Канта, еще буквально накануне выхода в свет «Критики чистого разума» сам он трактовал Я именно в духе рациональной психологии: как ***вещь в себе***, доступную непосредственному интеллектуальному созерцанию — апперцепции. Отказ от этой позиции привел к нестыковкам в аргументах центрального раздела «Критики» — трансцендентальной дедукции категорий, первоначальный вариант которой (созданный за шесть лет до появления «Критики») базировался на старой концепции Я. Понятие трансцендентального единства апперцепции послужило отправным пунктом наукоучения ***Фихте***.

В. В. Васильев

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ (relatio transcendens, relatio transcendentalis) — в средневековой философии особый вид «перешагивающих» отношений, которые отличаются как от реальных и рациональных, так и категориальных (предикаментальных) отношений. Различение Плотином отношений, имеющих основание в вещах, и отношений, являющихся просто представлением, предстало у Фомы Аквинского как различение реального (relatio realis) и рационального отношения (relatio rationis). Рациональным отношением соединены между собой ***трансценденталии***, разделенные друг от друга посредством рационального различения. Однако отношения между знанием и узнанным, сотворенным и творцом, отношения равенства и подобия божественных лиц уже у Фомы не подпадали под эти два вида отношений. Дунс Скот вводит понятие трансцендентального отношения (relatio transcendens) и подводит под него ряд отношений, которые стали проблематичными у Фомы. У Дунса благодаря трансцендентальному отношению соединены трансценденталии, разделенные формальным различением. Трансцендентальные отношения свойственны сущему до его разделения на категории, само сущее выступает фундаментом этих отношений. В выхождении за категориальное членение бытия состоит логический аспект трансцендентальных отношений; онтологический аспект заключается в их понимании только как формального бытия: оно различается от своего фундамента не реально, а только формально, не добавляясь к своему фундаменту как новое бытие. Трансцендентальные отношения наряду с акцидентальными составляют у Дунса группу реальных отношений и отличаются от рациональных отношений; акцидентальное отношение отличается от своего фундамента не формально, а реально и составляет новое бытие. У. Оккам утверждает реальность трансцендентальных отношений и устраняет различие между акцидентальными и трансцендентальными отношениями, понимая все эти виды отношений как трансцендентальные и как трансцендентальное бытие. Трансцендентальные отношения были подвергнуты критике в ранней иезуитской схоластике П. Фонсекой и Ф. Суаресом, отказавшимся от трансцендентальных отношений.

Лит.: *Martin G.* Wilhelm von Okham. B., 1949; *Lay R.* Passiones entis disiunctae. Die Lehre von den passiones entis disiunctae in der protestantischen Scholastik. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre.— Theologie und Philosophie. 1967, N 42; *Honnefelder L.* Scientia transcendens. Hamb., 1990; *Knittermeyer H.* Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Marburg, 1920; *Лобковиц Н.* К вопросу о проблематике «внутреннего мира».— В кн.: Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.

А. Н. Круглов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ (transzendentaler Idealismus) — философское учение И. Канта, гносеологически обосновывающее его систему метафизики, которую он противопоставлял всем иным метафизическим системам (см. ***Трансцендентальное***). По Канту, «трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать» (Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1, М., 1965, с. 54). Однако наряду с этим определением трансцендентального идеализма как введения в метафизику, ее пропедевтики, Кант характеризует его также в ***«Критике чистого разума»*** как составную часть своей метафизической системы, которая «состоит из трансцендентальной философии и физиологии разума» (Соч. в 6 т., т. 3, М., 1964, с. 688). Выражением «физиология разума» Кант обозначает метафизику природы и метафизику нравов, поскольку обе эти части его философии исходят из априорных основоположений рассудка и разума. Основные положения трансцендентального идеализма изложены Кантом в «Критике чистого разума», в которой утверждается: «Все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т. е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю трансцендентальным идеализмом» (Соч., т. 3, с. 450—451).

Понятие трансцендентального играет определяющую роль в построении системы Канта. В учении о познании он излагает трансцендентальное учение о чувственности как источнике знания, трансцендентальное учение о рассудочном познании, формирующем как априорное, так и опытное знание; трансцендентальное учение о разуме, являющемся источником основных идей кантовской метафизики, которую он называет

трансцендентальной метафизикой. Учение об априорно-трансцендентальном познании предполагает, согласно Канту, отличную от обычной, формальной логики трансцендентальную логику, которая отвлекается «не от всякого содержания познания», а исследует априорное содержание в наших знаниях, исключая «все знания с эмпирическим содержанием» (там же, с. 157). Поскольку априорными суждениями являются, по Канту, лишь суждения, которым присущи строгая необходимость и всеобщность, трансцендентальная логика предвосхищает диалектическую логику Гегеля.

Одной из основных проблем трансцендентальной логики является проблема применения априорных категорий к чувственным данным, т. е. формирование опытного знания. Это применение становится возможным, поскольку допускается «посредствующее представление», т. е. нечто среднее между априорными понятиями и эмпирическими созерцаниями. Таким посредствующим представлением является время, т. к. оно, с одной стороны, чувственно, а с другой — априорно. Понятие времени включается Кантом в определение категорий. Этот процесс именуется трансцендентальным схематизмом. Одним из важнейших условий познавательного процесса является тождество сознания познающего субъекта. Условием эмпирического тождества сознания, т. е. самосознания, является, согласно Канту, априорное тождество самосознания, которое Кант называет ***трансцендентальным единством апперцепции***.

Учение Канта о разуме как источнике метафизических идей именуется трансцендентальной диалектикой, характеризуемой как логика заблуждений, в которые неизбежно впадает разум, поскольку он в силу своей природы стремится придать своим априорным идеям объективное содержание, т. е. доказать существование того, что мыслится в этих идеях. Такими идеями чистого, т. е. независимого от чувственности, разума являются: идея бессмертия, идея мира как целого, идея свободы как действия, предшествующего причинному ряду, идея Бога. Трансцендентальное применение психологической, космологической и теологической идей состоит в том, что они синтезируют все многообразие знания, доставляемого рассудком. Что касается трансцендентальной идеи свободы, то она образует основу нравственности, т. е. в отличие от других идей разума подтверждается самим фактом существования нравственности, которая была бы невозможна без свободы воли. Трансцендентальные идеи чистого разума никоим образом не указывают на существование того, что в них мыслится, т. к. трансцендентная реальность принципиально непознаваема. Однако эти идеи образуют основы веры чистого разума, религиозной веры, источником которой является чистое нравственное сознание.

Трансцендентальный идеализм Канта получает дальнейшее развитие в ***«Критике практического разума»*** и ***«Критике способности суждений»***. Он составляет, т. о., основу не только кантовской метафизики природы, но и его метафизики нравов. Непосредственный продолжатель учения Канта — ***Фихте***, характеризуя свою систему, утверждает: «Наукоучение есть трансцендентальный идеализм» (Соч., т. 1. СПб., 1993, с. 501). ***Шеллинг***, стремясь к развитию идей Канта и Фихте, провозглашает: «Трансцендентальная философия берется объяснить, как возможно знание вообще, исходя из того, что субъективный момент в последнем принимается в качестве руководящего или первичного» (Система трансцендентального идеализма, 1800, рус. пер. 1936. Л., 1936, с. 19). Идеи трансцендентального идеализма получают свое развитие и в философии 20 в. См. лит. к ст. ***Кант.***

Т. И. Ойзерман

Опираясь на разъяснения Канта относительно понятия ***«трансцендентальное»***, Гуссерль придал ему более широкий и радикальный смысл. В книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» он писал: «Слово «трансцендентальная философия» со времен Канта получило распространение как всеобщее обозначение для универсального философствования, которое ориентируется на кантовский его тип. Я сам употребляю слово «трансцендентальный» как обозначение оригинального мотива, который через Декарта придал смысл всем философиям Нового времени и во всех них, так сказать, возвращается к самому себе, стремясь обрести чистую форму [своих] задач и [своего] систематического воздействия. Этот мотив — возврат к вопросу о последнем источнике всех познавательных образований, осмысление познающим самого себя и своей познающей жизни, в которой все имеющие для него значимость научные формообразования проявляются как целеполагающие, сохраняются как унаследованные, как такие, которые поступили, или поступят в будущем, в свободное распоряжение [всех]» (Husserliana, Bd. VI. Den Haag, 1956, S. 100). «Источник» трансцендентализма, по словам Гуссерля, — это «Я-сам (Ich-Selbst) с моей совокупной действительной или возможной познавательной жизнью, включая мою конкретную жизнь вообще». Гуссерль признает, что это «всеобщее понятие трансцендентального» нельзя получить на пути «документального» изложения историко-философского материала, что оно получено им из «углубления в понятие, унаследованное единой историчностью совокупного философского развития Нового времени» (ibid., S. 101). «Вычитываемый» Гуссерлем в истории новоевропейской философии от Декарта до Канта «радикальный трансцендентальный субъективизм» (ibid.) и можно считать содержательным синонимом более позднего понятия «трансцендентализм», наиболее последовательной реализацией которого Гуссерль считает свою философию. Немало представителей ***феноменологии*** поддержало эту тенденцию, другие же, принимая в принципе кантовский или гуссерлевский априоризм, отвергли его крайние предпосылки и выводы. ***М. Шелер*** призывал к тому, чтобы феноменологический априоризм очищал себя от связей «со всякого рода идеализмом, субъективизмом, учением о спонтанности, трансцендентализмом, т. н. «коперниканской точкой зрения» Канта, рационализмом и формализмом...» (Избр. произв. М., 1994, с. 203; см. также с. 229).Согласно Шелеру, Я «ни в каком возможном смысле не является условием предмета. Напротив, оно само есть предмет среди предметов; и его тождественность существует лишь постольку, поскольку тождество есть сущностный признак предмета» (*Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Bern, 1966, S. 375).

Н. В. Мотрошилова

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МЕТОД (die transzendentale Methode) — выражение, впервые примененное А. Рилем и Г. Когеном (1876—77) для характеристики критической философии И. Канта и ее метода; у самого Канта это понятие отсутствует. Методом Кант называл способ действия согласно основоположениям; ***«Критику чистого разума»*** он считал «трактатом о методе» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994, с. 21), в котором излагал «измененный метод мышления», «а именно что мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (там же, с. 19). Вторую часть «Критики чистого разума» Кант назвал трансцендентальным учением о методе, подразумевая под ним «определение фор-

мальных условий для полной системы чистого разума» (там же, с. 420); в ней утверждается возможность критического метода. В дальнейшем под влиянием интерпретации В. Виндельбанда трансцендентальный метод стал рассматриваться как синоним критического метода (Кант отождествлял критическое и ***трансцендентальное***); в этом смысле вся критическая философия Канта является выражением трансцендентального метода.

Решающий вклад в разработку трансцендентального метода внес Коген, сформулировавший и определивший его основные черты. Его трансцендентальный метод состоит из двух стадий. На предварительной — метафизической — ступени, отличающейся от психологического исследования, открываются, констатируются априорные элементы. Метафизическая стадия переходит в трансцендентальную; принцип трансцендентального метода в узком смысле (трансцендентальной стадии) состоит в следующем: априорные элементы сознания суть элементы познающего сознания, они достаточны для того, чтобы упрочить и обосновать факты науки. Отталкиваясь от данности опыта, следует открыть условия его возможности; эти априорно значимые условия возможности рассматриваются как конституирующие черты понятия опыта. Особенностью трансцендентального метода Коген считает зависимость субъективных условий познания от фактически достигнутого эмпирическими науками уровня познания. Трансцендентальный метод Коген применяет, однако, не только для обоснования науки, но и для обоснования этики, права; понятие трансцендентального метода стало «руководящей идеей философствования» Марбургской школы ***неокантианства***. П. Наторп противопоставляет трансцендентальный, или критический, метод психологическому, метафизическому и чисто логическому методу, выделяя два его главных требования: «правильное сведение к имеющимся налицо, исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии»; «рядом с фактами должно быть доказано основание «возможности» и с тем вместе «правовое основание»: это значит, необходимо показать и в чистом виде формулировать законосообразное основание, единство логоса, ratio во всякой такой творческой работе культуры» (*Наторп П.* Кант и Марбургская школа.— В кн.: Новые идеи в философии. СПб., 1913, № 5, с. 98—99). В. Виндельбанд усматривает заслугу трансцендентального, или критического, метода, противопоставляемого психологическому и метафизическому методу, в выявлении предпосылок связи между мышлением и его содержанием. Трансцендентальный метод занимается поиском общезначимых предпосылок и выделением тех из них, которые являются не эмпирическими, а абсолютно априорными (сверхэмпирическая необходимость самого разума). Б. Баух видит функцию трансцендентального метода в обосновании опыта априорными предпосылками, основаниями его возможности; «трансцендентальный метод определяется как критический метод «оценки» и «проверки», критика разума — как «оценка» разума, так что критическая философия должна быть «пробным камнем ценности всех знаний a priori»» (*Bauch B.* Immanuel Kant. Lpz., 1911, S. 133). Т. о., трансцендентальный метод в неокантианстве понимается как рефлексия по поводу творческой деятельности человеческого сознания, направленная регрессивно к самим истокам и предпосылкам такого рода деятельности.

У Ф. Мюнха трансцендентальный метод заключается в применении аналитического метода всякого точного исследования к проблеме науки и культуры. У Х. Лезера трансцендентальный метод находит свое завершение в теории априори, и эти априори лежащие в нашем сознании познавательные силы оказываются основами конституирования объективного сознания. Трансцендентальный метод ведет от субъективности к объективной значимости. Н. Гартман считает трансцендентальный метод вечным и неустранимым элементом всякого философского мышления, идентичным гипотетическому методу Платона. В античной философии усматривает истоки трансцендентального метода и А. Ф. Лосев.

Неокантианская трактовка трансцендентального метода вызвала серьезную критику со стороны Э. Адикеса и др. Ф. А. Ланге критиковал трансцендентальный метод за тавтологичность. Е. Маркус отмечал, что ***трансцендентальное*** у Канта означает предмет критики, а не ее метод. Согласно Т. Эльзенхансу, отличного от научного, собственно философского трансцендентального метода не существует. М. Шелер, считавший существенными чертами трансцендентального метода логический характер, претензию на критику познания, формализм получаемых посредством его применения познавательных принципов и вытекающей отсюда значимости этих принципов для всякого возможного опыта, утверждение оснований научного познания как принадлежащих к науке суждений, критиковал этот метод за удваивание без необходимости процесса познания и круг в доказательстве; трансцендентальный метод может быть опровергнут методом научно-историческим. Противопоставлял трансцендентальному методу неокантианцев и аналитическому методу критики разума Канта свой «трансцендентально-феноменологический метод» и Э. Гуссерль. Его метод состоит в возврате к 1) логическим истокам («выделение начального опыта, начальных аксиом, методических принципов, логического в широком смысле»); 2) «истокам объективности в трансцендентальной субъективности» («виды различных оснований и принципов объективно-логического присоединения», «виды сознания (сущности сознания) и принадлежащие к ним сущностные законы») (Husserliana, Bd.7. Den Haag, 1956, S. 382).

Дальнейшее развитие трансцендентальный метод получил в трансцендентальном неотомизме, в котором были переняты некоторые существенные черты кантовского трансцендентального метода и его терминология («трансцендентальный анализ», «трансцендентальная дедукция», «трансцендентальная рефлексия» и др.). Основы неотомистской интерпретации трансцендентального метода заложил Ж. Марешаль. Его трансцендентальный метод ведет от феноменального объекта к внутренним априорным условиям возможности мышления объекта и определения объекта познания как такового. Объект возможен лишь в силу этих условий; сами же эти условия включают утверждение абсолютного порядка бытия. Тем самым каждый объект каким-то образом должен относиться к абсолютному и реальному порядку бытия, а объективность объекта возможна только в силу его отношения к трансцендентной реальности. Трансцендентальный метод Марешаля нашел развитие в работах А. Грегуара, А. Марка, Й. Дефевра, Э. Корета, К. Ранера и др. У И. Б. Лотца «трансцендентальный метод не ограничивается закрывающим себя явлением, а может продвигаться благодаря открывающему себя явлению к тому, что само по себе; кроме того, он должен возвращаться к априорным условиям человеческого познания вообще» (*Lotz J. B.* Die transzendentale Methode in Kants «Kritik der reinen Vernunft» und in der Scholastik.— Kant und die Scholastik heute, hg. von J. B. Lotz. Pullach, 1955, S. 59—60). Объективизм схоластики предполагает осуществление субъективного, или трансцендентального, метода как единственно-

го пути, на котором возможно последнее метафизическое проникновение и обоснование именно этого объективизма. В отличие от других неотомистов Б. И. Лонерган апеллирует в истолковании трансцендентального метода не к Канту, а к учению о ***трансценденталиях***. Трансцендентальный метод в целом Лонерган определяет как нормативную часть повторяющихся и взаимосвязанных операций, ведущих к кумулятивным прогрессивным результатам; он состоит в выделении совокупности интенциональных и осознанных операций субъекта; располагании их в определенном порядке на четырех различных уровнях сознания; введении априорных трансцендентальных понятий, являющихся необходимым условием познания и самотрансцендирования. Трансцендентальный метод находит свое применение во всех науках; в теологии на его основе Лонерган формулирует гносеологическое доказательство бытия Бога.

Иначе формальные стороны трансцендентального метода применялись в неомарксизме. Считая систему Канта первым наброском теории социального сознания, М. Адлер истолковывает взгляды Маркса как трансцендентальное обоснование социальной теории, в чем он видит истинное воплощение трансцендентального метода. Связь Канта и Маркса Адлер усматривает в понятии трансцендентального субъекта, сознания вообще; фундаментом этой связи выступает для него трансцендентальный метод. По Г. Маркузе, в основании трансцендентального метода лежит принцип, делающий невозможным достижение социально происходящего — трансцендентальное понятие времени, которое не позволяет увидеть социальное бытие. Поскольку трансцендентальный метод исключает конкретную действительность, в которой социальный опыт только и может обосновываться, трансцендентальная философия не может по своей сути дать обоснования социального.

В рамках философии науки понятие трансцендентального метода применялось К. Поппером, опиравшимся на О. Кюльпе. Трансцендентальный метод Поппер истолковывает как специфический метод, свойственный теории познания и применяемый более или менее осознанно всеми гносеологами, начиная с Канта. Трансцендентальный метод есть способ имманентной, а не трансцендентной критики; при этом он, однако, не является ни чисто логическим, ни эмпирическим, а занимается вопросом, оправданны или нет теоретико-познавательные утверждения. Различные теории познания должны вступить в трансцендентальное соревнование; те из них, которым не удается удовлетворительно изобразить фактически применяемые в науках методы, признаются неудовлетворительными — в этом и состоит, по Попперу, трансцендентальный метод.

Задача трансцендентального метода как выяснения возможности культуры и разных ее составляющих, поставленная в неокантианстве, была частично реализована Э. Кассирером и К. Хюбнером, выявившими априорные предпосылки и трансценденталистски истолковавшими миф и искусство.

Соч.: *Наторп П.* Кант и Марбургская школа.— В кн.: Новые идеи в философии. СПб., 1913, № 5; *Виндельбанд В.* Критический или генетический метод? — В кн.: *Он же.* Избранное. Дух и история. М., 1995; *Он же.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм.— Там же; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969; *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996; *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1885; *Idem.* Logik der reinen Erkenntnis. B., 1914; *Bauch B.* Immanuel Kant. Lpz., 1911; *Münch F.* Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung. B., 1913; *Leser H.* Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie. Dresden, 1900; *Elsenhans T.* Fries und Kant, Bd. 2. Giessen, 1906; *Scheler M.* Die transzendentale und die psychologische Methode. Lpz., 1900; *Husserl E.* Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie.— Husserliana, Bd. 7. Den Haag, 1956; *Maréchal J.* Le point de départ de la métaphysique. Louvain—P., 1926; *Lotz J. B.* Die transzendentale Methode in Kants «Kritik der reinen Vernunft» und in der Scholastik.— Kant und die Scholastik heute, hg. von J. B. Lotz. Pullach, 1955; *Lonergan B. J. F.* Method in Theology. L., 1975; *Adler M.* Kant und der Marxismus. B., 1925; *Marcuse H.* Transzendentaler Marxismus? — Die Gesellschaft. B., 1930, N 10; *Popper K. R.* Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tüb., 1993; *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1—3. Darmstadt, 1987; *Hübner K.* Die zweite Schöpfung: das Wirkliche in Kunstund Musik. Münch., 1994.

Лит.: *Кравченко А. А.* Философия культуры Э. Кассирера.— В кн.: Кант и кантианцы. М., 1978; *Губман Б. Л.* «Вечная философия» в поисках «обновления».— В кн.: Католическая философия сегодня. М., 1985; *Он же.* Современная католическая философия: человек и история. М., 1988; *Красников А. Н.* Методология современного неотомизма. М., 1993; *Круглов А. Н.* Трансценденталистская интерпретация мифа (Э. Кассирер и К. Хюбнер).— В кн.: Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999; *Круглов А. Н.* Трансценденталистм в философии. М., 2000; *Marx W.* Cassirers Philosophie — ein Abschied von kantianischer Letzbegründung? — *Braun H.-J.* (Hg.) Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Fr./M., 1988; *Muck O.* Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck, 1964; *Holz H.* Thomistische Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen.— Kant-Studien, 1967, N 58; *Sala G.* Das A priori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants «Kritik der reinen Vernunft» und Lonergans «Insight», Meisenheim a. Gl., 1971.

А. Н. Круглов

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ, трансцендирование, трансценденция (от лат. transcendens — перешагивающий, выходящий за пределы) — один из основополагающих терминов философии и теологии; латинский термин восходит к Августину, однако, благодаря более поздним переводам на латынь (М. Фичино, Б. Кордиер и др.) ряда древнегреческих терминов Платона, Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита как трансцендентного, история понятия уходит в античную философию. В ней свое завершение оно нашло в неоплатонизме, в котором трансцендентное применяется двойственно: трансцендентное как более высокая ступень бытия в отношении к подчиненной ей ступени, переход к которой есть трансцендирование, и абсолютно трансцендентное в отношении ко всему бытию в целом (единое).

Первое из приведенных значений встречается у Августина, который говорит о самотрансцендировании: «Пришли мы к душе нашей и вышли из нее (transcendimus), чтобы достичь страны неиссякаемой полноты» (*Августин А.* Исповедь. М., 1991, с. 228), чтобы соприкоснуться с Богом. Душа достигает, однако, не находящегося по ту сторону бытия единого, а только бытия в собственном смысле, поскольку Бог является субстанцией, трансцендентной всему, что сотворено и изменчиво. Второе значение встречается у Псевдо-Дионисия Ареопагита и в учении Николая Кузанского о совпадении противоположностей в едином, трансцендирующем все наше мышление. Максимум и минимум Кузанец берет как «трансцендентные пределы с абсолютной значимостью: возвышаясь над всем определившимся в количество объема или силы, они заключают в своей абсолютной простоте все» (*Николай Кузанский.* Об ученом незнании.— Соч. в 2-х т., т. 1. М., 1979, с. 55). Совпадающие в едином противоположности являются трансцендентными понятиями в абсолютном значении и могут мыслиться только в выхождении за границы всякого рацио-

нального понимания. После Кузанца неоплатонический смысл трансцендентного почти не встречается и на первый план выходит противопоставление трансцендентного (выходящего за границы чего-либо) и имманентного (находящегося в границах).

В докантовской философии понятие трансцендентного развивалось в рамках средневекового учения о ***трансцендентали́ях*** (см. также ***Трансцендентальное***); наиболее существен для трансцендентного теологический аспект этого учения. Уже Псевдо-Дионисий Ареопагит говорит о сущем, едином, истинном и благом как о божественных именах. Фома Аквинский неоднократно обсуждает трансценденталии в связи с божественными свойствами.

И. Кант отрицает тождественность ***трансцендентального*** и трансцендентного и определяет трансцендентное как то, что выходит за пределы возможного опыта, устраняет границы возможного опыта и повелевает их переступить, как то, что выходит за пределы области, в которой допустима деятельность чистого рассудка. Указанное кантовское различение было воспринято в дальнейшем многими философами, хотя самим Кантом оно соблюдалось не всегда строго, особенно в трансцендентальной диалектике.

И. Г. Фихте противопоставляет трансцендентное имманентному, понимая под первым выхождение науки за свои границы и принятие существования вещей вне сознания. Ф. Шлейермахер трансцендентным называет нечто, что выдается за рамки обычного мышления. Э. Гартман напрямую связывает свое понимание трансцендентного с трансцендентальным: «Имманентное, поскольку оно мыслится относящимся к трансцендентному, называется «трансцендентальным»» (*Hartmann E. von.* Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. B., 1875, S. XV). Г. Риккерт также называет исследование, которое занимается трансцендентным и его значением для объективности, трансцендентальным. На тесную связь трансцендентного и трансцендентального указывает и Х. Файхингер: «Трансцендентное может иметь два значения: то, что переступает объем опыта, и то, что лежит за рамками его содержания. Первое является познанием сверхчувственного, второе — познанием из чистого разума, следовательно, познанием a priori» (*Vaihinger H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1(2). Aalen, 1970, S. 468).

Э. Гуссерль рассматривает трансцендентное как коррелят трансцендентального; к собственному смыслу мира принадлежит, по Гуссерлю, трансцендентность как ирреальная включенность в Я. М. Хайдеггер связывает трансцендентальное познание «с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему» (*Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997, с. 9), а проблему, образующую трансцендентность, называет трансцендентальной. Существо трансценденции делает возможным трансцендентальные способности нашей души. По Хайдеггеру, «бытие есть transcendens просто. Трансценденция бытия присутствия особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации. Всякое размыкание бытия как transcendens'а есть трансцендентальное познание» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 38).

У К. Ясперса трансцендирование является связью способов бытия и разных его уровней; в трансцендировании происходит возрождение человеческой сущности. Трансценденция выступает как коррелят экзистенции. Бытие, которое нас объемлет, «есть трансценденция, т. е. бытие, которое для нас нечто совершенно другое, в которое мы не входим, но на котором мы основаны и к которому относимся» (*Ясперс К.* Философская вера.— В кн.: *Он же.* Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 425); «трансценденция — это бытие, которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире» (там же, с. 426). Трансценденция же над всем миром или до всего мира — это Бог. Э. Левинас попытался восстановить значение абсолютно трансцендентного как бесконечного, находящегося по ту сторону бытия, категорий бытия, тотальности и опыта. В то же время Левинас использовал понятие трансценденции в этике для обозначения ответственности за другого, отношения к другому.

Соч.: *Августин А.* Исповедь. М., 1991; *Николай Кузанский.* Об ученом незнании.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1979; *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994; *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Он же.* Кант и проблема метафизики. М., 1997; *Ясперс К.* Философская вера.— В кн.: *Он же.* Смысл и назначение истории. М., 1994; *Schleiermacher F.* Dialektik. Darmstadt, 1976; *Hartmann E. von.* Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. B., 1875; *Vaihinger I.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1(2). Aalen, 1970; *Levinas E.* Dieu et la philosophie.— De Dieu qui vient à l'idée. P., 1982; *Idem.* Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Den Haag, 1974.

Лит.: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, hg. von I. Ritter und K. Gründer. Basel, 1998; Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Hg. von L. Honnefelder/W. Schlüßer. Paderborn.— W., 1992; *Honnefelder L.* Transzendent oder transzendental: über die Möglichkeit von Metaphysik.— Philosophisches Jahrbuch, 1985, N 92; *Knittermeyer H.* Transszendent und Transszendental.— Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage. B.—Lpz., 1924; *Lehmann K.* Transzendenz.— Rahner K., Darlap A. (Hg.). Sacramentum mundi 1969, 4; *Ingarden R.* Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus bei Husserl.— Analecta husserliana 1971, 1; *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. См. также лит. к ст. ***Трансцендентальное, Трансценденталии.***

А. Н. Круглов

ТРАСИЛЛ (Θράσυλλος) (ум. 36) — античный философ-платоник, известный как издатель сочинений Платона и придворный астролог императора Тиберия. Издал сочинения Платона и Демокрита, разбив их по тетралогиям, т. е. четверкам (такое деление было известно и до Трасилла, ср. Varro, De Lingua Latina VII, 370). Издание Демокрита утеряно, а принцип издания Платона, предложенный Трасиллом, сохраняется до сих пор в наиболее авторитетных изданиях на языке оригинала (см. издание Платона в Clarendon Press. Oxf.). К Трасиллу также восходит двойное название платоновских диалогов — «по имени» и «по теме», напр. «Теэтет, или О знании», «Государство, или О справедливости» и т. д. (см. *Диоген Лаэртий* III 57—61). Об интересе Трасилла к пифагореизму свидетельствует его сочинение о первоначалах пифагореизма и платонизма (см. Porf. V.Pl. 20 со ссылкой на Лонгина). Выдержки из сочинения Трасилла по гармонике («О семи [музыкальных] тонах») приводит в своем сочинении ***Теон*** из Смирны, а также Порфирий в комментарии на «Гармонику» Птолемея (ad Ptol. Harmon., p. 266). На сочинения Трасилла о небесных телах дважды ссылается Ахилл (1 в.) в своем комментарии на Арата (in Arat., p. 43, 9; 46, 30 Maass).

Лит.: *Tarrant H.* Thrasyllian Platonism. Ithaca, 1993.

М. А. Солопова

ТРАСИМАХ (Θρασύμαχος) из Халкидона (2-я пол. 5 в. до н. э.) — древнегреческий софист. Автор судебных речей, сочинений «Великое искусство» (Μεγάλη τέχνη) и «О государстве». Изображен в диалоге Платона «Государство» (кн. 1) как

защитник тезиса, будто право изобретено в интересах сильнейших. В своем красноречии стремился воздействовать преимущественно на эмоции.

Фрагм. и свидетельства: DK II, 319—326; *Маковельский А.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941.

Лит.: *Schwartz E.* Comm. de Therasymacho Chalcedonio. Rostock, 1892; *Oppenheimer Kl.* Thrasymachos I), RE, Reihe 2, Hlbbd. 11, 1936, col. 584—592; *Kerferd G. B.* The Doctrine of Thrasymachos in Plato's «Republic».— Sophistik, hrsg. v. C. J. Classen. Darmstadt, 1976, S. 545—563; *Maguire J. P.* Thrasymachus — or Plato? — Ibid, S. 564—590. См. также лит. к ст. ***Софисты.***

А. И. Зайцев

ТРЕДИАКОВСКИЙ Василий Кириллович [22 февраля (5 марта) 1703, Астрахань — 6(17) августа 1768, Петербург] — русский поэт, филолог, переводчик. Родился в семье священника. Первоначальное образование получил у проживавших в Астрахани католиков-миссионеров. В 1723 поступил в Славяно-греко-латинскую академию. Не окончив курса, выехал за границу. В Париже три года слушал лекции на богословском факультете Сорбонны (1727—30), получил степень магистра. Пользовался покровительством русского посланника кн. А. Б. Куракина, по совету которого перевел на русский язык роман П. Тальмана «Езда в остров Любви» (1730) с приложением собственных стихов на французском и русском языках. Перевод сделал Тредиаковского знаменитым и доставил ему место придворного поэта императрицы Анны Иоанновны. С 1732 служил переводчиком в Академии наук. С 1745 — профессор элоквенции при академическом университете. В 1759 вышел в отставку. Умер в бедности. В 1735 опубликовал трактат «Новый и краткий способ к сложению российских стихов с определениями до сего надлежащих знаний», в котором дал обоснование силлабо-тонического стихосложения. Тредиаковский — первый русский классицист, автор од, стихотворных переложений псалмов и трагедий, написанных согласно поэтике Н. Буало. Наиболее зрелое поэтическое произведение, содержащее богатый философский материал, — поэма «Тилемахида» (1766), представляющая собой переложение романа Фенелона «Приключения Телемака». В историографии большое значение имел выполненный Тредиаковским перевод «Древней истории» и «Римской истории» Ш. Роллена (всего 26 томов). Автор работ о Фр. Бэконе, перевел «Новую Атлантиду».

Соч.: Соч. т. 1—3. СПб., 1849; Избр. произведения. М.—Л., 1963.

Лит.: *Благой Д. Д.* История русской литературы 18 в. М., 1951.

А. В. Панибратцев

ТРЕЛЬЧ (Трёльч) (Troeltsch) Эрнст (17 февраля 1865, Аугсбург — 1 февраля 1923, Берлин) — немецкий протестантский теолог, философ, социолог. Изучал теологию и философию в Эрлангене и Тюбингене; заметное влияние на формирование его взглядов оказали идеи И. Канта, Ф. Шлейермахера, А. Ричля. С 1890 — приват-доцент в Гёттингене, с 1894 — профессор систематической теологии в Гейдельберге, с 1915 — профессор философии в Берлине. А. Гарнак в речи, посвященной памяти Трёльча, в 1923 назвал его «самым крупным немецким философом истории после Гегеля». Развивая идеи либеральной теологии, Трёльч поставил в центр своих исследований проблему историзма и критику его одностороннего понимания. В годы первой мировой войны и после ее окончания он защищал идеи демократических свобод и прав человека, европейского единства. В 1919—21 занимал видный пост в министерстве культов Пруссии.

Стремясь найти философскую основу исторических событий и обосновать критерий их оценки, Трёльч пытался связать метафизику с христианской верой. Он полагал, что решить эту задачу призвана теология, или ***религиеведение*** (для него — равнозначные понятия): это та область знания, которая охватывает историю и метафизику в их взаимосвязи. Религиозность Трёльч понимал как априорное переживание, религию — как мистическое переживание тайны жизни, которое в релятивном, фактическом, однократном обнаруживает априорно-всеобщее, абсолютный дух. Будучи теологом, Трёльч не был человеком церковным. Он полагал, что религиозность образованного человека может существовать вне таких институциональных форм, как церковь или секта: «дух веет, где хочет». Согласно Трёльчу, «абсолютность христианства» как религии может быть признана только в том смысле, что оно до сих пор «сохраняет для нас наивысшее значение» и внушает уверенность в правильности избранного пути к совершенной истине. Однако не исключается возможность появления откровения, открывающего еще более глубокие принципы.

Это означает, что библейское Писание может быть принято в качестве последнего метафизического основания: абсолютное в истории никогда ни в одном конечном пункте, событии не осуществляется абсолютным образом. Явление Иисуса Христа в истории не есть завершение религиозной истории человечества: на христианстве она не заканчивается. Само представление об окончательном Откровении Божьем в истории для Трёльча, с позиций его пантеистически окрашенного понимания мира и истории, его мистической концепции Бога, неприемлемо. Проблема истории решается не посредством противопоставления релятивизма и абсолютизма как взаимоисключающих противоположностей, но в нахождении их взаимоопосредования, возможности увидеть и понять в релятивном стремление к абсолютной цели.

Такое понимание истории, концепция «преодоления историзма» сказались в оценке Трёльчем ***Реформации***. Он отверг взгляд на Реформацию как начало Нового времени, а также представление о продолжающемся воздействии ее идей на современный мир. Между Реформацией и современностью не плавный переход, а «перерыв постепенности»: современный мир характеризуется новым типом культуры и нравственности. Трёльч обращается в этой связи к исследованию социального учения христианства, социальной этики. Его вклад в развитие социологии религии оказался весомым. Предложенная им (вместе с М. Вебером) типология социальных форм существования религии (церковь — секта — мистические группы) легла в основу социологического исследования религии. Главная его работа в этой области «Социальное учение христианских церквей и групп» (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912).

Соч.: Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Melanchton, 1891; Atheismus und Idealismus, 1899; Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902; Grundprobleme der Ethik, 1902; Politische Ethik und Christentum, 1904; Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906; Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911; Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, 1915; Der Historismus und seine Überwindung, 1924; Glaubenslehre. Tüb., 1925; Gesammelte Werke, Bd. 1—4. Tüb., 1912, 1913, 1922, 1925; в рус. пер.— Историзм и его проблемы. М., 1994.

Лит.: *Vermeil E.* La Pensûe religieuse d'Ernst Troeltsch, 1922; *Alberca I. E.* Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei T. Troeltsch. Münch., 1961; *Gabriel H.-J.* Christlichkeit der Gesellschaft? Eine kritische Darstellung der Kulturphilosophie von Ernst Troeltsch. B., 1975.

В. И. Гараджа

ТРЕНДЕЛЕНБУРГ (Trendelenburg) Фридрих Адольф (30 ноября 1802, Эутин — 24 января 1872, Берлин) — немецкий филолог и философ. С 1822 учился в университете Киля, позже — в университетах Лейпцига и Берлина. Слушал ***Шлейермахера*** и ***Гегеля***. В 1826 защитил диссертацию о Платоне и Аристотеле. В 1826—33 — частный учитель, с 1833 — экстраординарный профессор в Берлине, с 1837 — ординарный. С 1846 — член Берлинской АН, в 1847—71 — секретарь ее филолого-исторического отделения. Посвятил себя философско-филологическим штудиям Платона и Аристотеля, которых воспринимал не как оппонентов, но как двух основателей философского идеализма, побуждающих к формированию «органического мировоззрения». Философию считал наукой, поступательно развивающейся в истории, продвигающейся от части к целому, от частного к общему. В противовес Гегелю утверждал, что абсолютная философия невозможна. Центральным для теории Тренделенбурга является понятие «конструктивного движения» как связующего звена между мышлением и бытием. Аристотелевская телеология лежит в основе онтологической концепции Тренделенбурга: «Органическое воззрение видит мир под углом зрения цели и проникнутых целью сил, подобно живому телу» (Logische Untersuchungen, Bd. 2. Lpz., 1870, S. 500). Этика Тренделенбурга представляет собой один из вариантов естественного права. Работы Тренделенбурга, посвященные Аристотелю, оказали влияние на ***Ф. Брентано*** и всю немецкую философскую традицию (в т. ч. на ***неокантианство***).

Соч.: Logische Untersuchungen, Bd. 1—2, 1840; в рус. пер.: Логические исследования, ч. 1—2. М., 1868.

Лит.: *Schmidt J.* Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch A. Trendelenburg, 1977; *Kohnke K. C.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, 1986.

И. А. Михайлов

«ТРЕТИЙ ГУМАНИЗМ» (нем. der Dritte Humanismus) — идейное движение в Германии 20-х — 30-х гг. 20 в., возникшее по инициативе и под влиянием трудов В. Йегера и ставившее своей целью превращение системы духовных ценностей, унаследованных от классической Греции, в моделирующую силу современной немецкой культуры и образования. Впервые название «Третий гуманизм» прозвучало в докладе последователя Йегера Э. Шпрангера «Современное положение гуманитарных наук и школа» (Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 1921): греческое наследие дважды, в эпоху Ренессанса и во времена Гёте, оказывало решающее влияние на духовную жизнь Новой Европы; нынешний, третий этап его адаптации будет отличаться небывалой глубиной освоения и щиротой претворения в действительность. Йегером в его начинании двигали смешанные и противоречивые мотивы. С одной стороны, присущее ему острое переживание незаменимой ценности и хрупкости культурной традиции, подвергнутой столь очевидной опасности в годы 1-й мировой войны, побуждало его к поиску наиболее устойчивой культурообразующей константы, которую он находил в антропоцентристских основаниях греческой культуры. Для обозначения этого феномена Йегер избрал греческое слово «пайдейя», в латинской передаче Цицерона звучащее как humanitas (от homo — человек), которое означает одновременно как воспитание, т. е. передачу культуры, так и саму культуру. Именно это имя Йегер дал трехтомному сочинению, ставшему главным документом «третьего гуманизма» («Paideia»; 1-й том вышел в Германии в 1934, 2-й том — в 1944, уже после эмиграции Йегера в США; на английском языке все три тома были опубликованы в 1939—44). В этом труде, представляющем собой, по выражению самого Йегера, «историю греческого духа» от Гомера до Платона, он стремился показать, как на всем протяжении греческой истории архаического и классического периодов одни и те же фундаментальные нравственные ценности, репродуцируемые посредством системы воспитания, основанной на изучении лучших образцов поэзии, в первую очередь эпической, из раза в раз оказываются главной причиной не только духовных, но, благодаря формированию гражданских доблестей, также и политических достижений.

Инициируя «третий гуманизм», Йегер, несомненно, стремился укрепить свое академическое положение и приспособиться к меняющейся политической обстановке. Примечательное свидетельство этому дает выпущенный им в начале весны 1933, через месяц после назначения Гитлера рейхсканцлером, памфлет «Воспитание политического человека и Античность» (Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike), где, приведя ряд примеров из древнегреческой литературы (среди них — «героизм защитников отечества» у Гомера, «героизм труда» у Гесиода и «образ вождя» в лице Перикла у Фукидида), Йегер призывает к реформированию классического образования в школе в таком направлении, которое способствовало бы выполнению «особой исторической задачи, стоящей перед немецким народом» — «формированию нового, политического типа человека».

Реакция современников на «третий гуманизм» не была единодушно положительной. За год до смерти престарелый ***У. фон Виламовиц-Мёллендорф*** успел критически отозваться об организованной Йегером в 1930 и имевшей широкий резонанс конференции «Проблема классического и Античность». Но самый решительный протест против концепции Йегера прозвучал со стороны выдающегося немецкого филолога Б. Снелля. В опубликованной в 1935 рецензии на 1-й том «Пайдейи» он показал, что поставить это понятие в центр всей греческой культуры Йегеру удалось только ценой искаженного толкования источников. Идея воспитательной роли поэзии принадлежит софистам; Гомеру она не только неведома, но и чужда. Гуманизм Йегера не только основан на ложных посылках, но и опасен присущим ему сочетанием абстрактности с политизацией, в то время как одного феномена античного рабства достаточно, чтобы убедиться, что политические институты греческого полиса не могут служить образцом для устроения современной жизни в том смысле, в каком для Гёте была образцом греческая трагедия.

В позднейшей историографии «третий гуманизм» стал рассматриваться как культурологический коррелят государственно-теоретической концепции «третьего рейха». Однако влияние идей Йегера этим никак не ограничивается. Из основанных им в период расцвета движения двух журналов один, «Gnomon», по сей день остается самым влиятельным органом научной критики во всех областях антиковедения; другой, «Die Antike», имевший научно-популярное направление, продолжает свое существование в обновленном виде как «Antike und Abendland». Переводчик «Пайдейи» на английский язык Гильберт Хайет, вдохновленный гуманистическими исканиями Йегера, в небывалой степени способствовал популяризации античного наследия в Америке.

Лит.: *Йегер В.* Пайдейя, т. 2, пер. М. Н. Ботвинника, М., 1997; *Idem.* Humanistische Reden und Vorträge. B., 1937; *Snell B.* Gesammelte Schriften. Gött., 1966, S. 32—54; *Rüdiger H.* Der Dritte Humanismus.—

Humanismus (Wege der Forschung, 17). Darmstadt, 1970, S. 206—223; *Wilamowitz-Möllendorff U. von.* Selected Correspondence 1869—1931, ed. by W. M. Calder III.— «Antiqua». Napoli, 1983, 23.

А. А. Россиус

«ТРЕТИЙ РИМ» — историософская концепция, возникшая в общественно-политической мысли России в период формирования централизованного государства в конце 15 — 1-й пол. 16 в. Мотивы концепции «Москва — Третий Рим» звучали уже в сочинениях апокрифического характера («Сказание о князьях Владимирских», «Повесть о белом клобуке» и т. д.). Окончательный вариант концепции был сформулирован в посланиях инока псковского Елиазарова монастыря Филофея к московским вел. князьям Василию III и Ивану IV Грозному. Филофей обращался к Василию III и Ивану IV как к единственным православным государям: «вся христианская царства снидошася в твое едино», и далее наиболее известная фраза из этих посланий: «два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

В историософской концепции «Третий Рим» выделяется несколько аспектов ее становления и бытования. Прежде всего концепция была реакцией на изменение геополитической ситуации, в которой оказалось молодое Российское государство, и моральный кризис, связанный с потерей государственной самостоятельности мировым центром православия — Византийской империей. Падение Константинополя и завоевание Польшей, Литвой и Турцией всех территорий, являвшихся традиционным ареалом распространения православия, при одновременном свержении в северо-восточной Руси почти 300-летнего татаро-монгольского ига способствовали утверждению представления о перемещении мирового центра православия и соответственно политического центра из Византии в Москву, превратившуюся в представлении современников в «новый Иерусалим», «Третий Рим» и т. д. С другой стороны, постоянно испытываемое Российским государством военно-политическое давление как со стороны кочевых степных народов, так и со стороны Запада приводило к возникновению синдрома «осажденной крепости», необходимости сохранения последнего оплота православия в противостоянии с неблагоприятным внешнеполитическим окружением. При этом идеи концепции «Третьего Рима», государственного единства всех русских земель способствовали ускоренному формированию русского этноса, складыванию национального самосознания.

В концепции «Москва — Третий Рим» существовал и политический аспект, способствовавший ее оформлению в подобие полуофициальной государственно-правовой теории — через символику мировой державы (имперский Рим) Москва предстает естественным средоточием, центром объединения всех «истинно христианских» православных земель и народов под скипетром московского государя. Приобретшая в 16—17 вв. статус полуофициальной политической доктрины, эта теория стала своеобразным ответом молодого Русского государства на универсалистские притязания католической Европы (проекты церковной унии во главе с римским первосвященником и т. п.). Одновременно эта доктрина явилась идеологическим основанием «воссоединительной» политики московских царей, направленной на присоединение к России районов Смоленска, восточной Белоруссии и Украины в 16—17 вв. Однако попытки экстраполяции ее положений на более поздние этапы истории Российского государства, экспликации с ее помощью политики царизма времен империи, предпринятые в т. ч. видными отечественными мыслителями (Н. А. Бердяевым, напр.) представляются не вполне обоснованными. Эта доктрина не играла практически никакой роли в стремительном расширении территории Русского государства на юг и восток уже в 17 в. Противоречия между вселенскими политическими притязаниями православного царя, из чисто политических соображений настаивавшего на приведении русского церковного чина в соответствие с греческими канонами, и значительной части мирян и церковного клира, отстаивавшими цельность своей веры и проявлявшими недовольство засильем чужаков в институтах церкви под знаком этой же теории, вылились в весьма болезненный для русского общества и имевший глубокие последствия церковный раскол. Больше того, в середине 17 в. в процессе осуществления церковной реформы выявились спорные моменты в толковании идеи «Третьего Рима» различными группировками элит российского общества, приведшие страну к глубокому политическому кризису и вылившиеся в конфликт между царем Алексеем Михайловичем и московским патриархом Никоном. В полной мере проявившая ограниченность и противоречивость концепция «Москва — Третий Рим» обусловила постепенный отказ от нее официальных кругов Российского государства на протяжении последней трети 17 в. Уже на рубеже 17—18 вв. эта концепция не играла никакой роли в определении внутренней и внешней политики самодержавия. В 19—20 вв. она окончательно стала фактом истории отечественной философской мысли и политической публицистики.

Лит.: *Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М., 1994; *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. К., 1901; *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (15—16 вв.). М., 1998; L'idea di Roma a Mosca. Secoli 15—16. Fondi per la storia del pensiero sociale russo. Roma, 1993; *Poliakov L.* Moscow, Troisième Rome. Les intermittences de la mèmoire historique. Hachette, 1989; *Schaeder H.* Moskau des Dritte Rome. Darmstsdt, 1957.

Э. Г. Соловьев

ТРИАДА (от греч. τριάς, род. падеж τριάδος — троица) — метод философского конструирования, в Античности широко применявшийся в платонизме и ***неоплатонизме***. Принцип триады использован во 2-м платоновском письме при описании структуры универсума (учение о трех царях всего). Представители ***среднего платонизма*** учили о трех началах («образец — демиург — материя») и трех ступенях бытия («ум-***нус*** — ***душа***-псюхе — космос»). Эта последняя триада была истолкована Плотином как триада «начальных ипостасей» (у Порфирия — триада «совершенных и целостных ипостасей»), как реализация и форма проявления более высокого принципа — ***Единого;*** наряду с этим у Плотина и Порфирия признавалась триада надкосмических сверхчувственных «природ» («единое—ум—душа»). Более отчетливо принцип триады как метод философского конструирования проявился в триаде категорий платоновского «Филеба» «предел—беспредельное — число», где число — средний член между двумя противоположностями; в «умной» триаде «бытие — жизнь — ум» у Плотина «умная» жизнь совмещает в себе «объективность» бытия и «субъективность» мысли; последующие неоплатоники (начиная с Прокла) понимали эту триаду как триаду умопостигаемого, мыслящего и умопостигаемого-и-мыслящего миров в пределах ума. Чисто методический смысл, не предполагающий конкретного онтологического истолкования, имеет неоплатоническая триада «пребывание — выступление — возвращение», наиболее полно применяемая у Прокла (см. ***«Нача-***

ла теологии»); третий член данной триады объединяет крайности первых двух и представляет собой некую «середину» между ними; чисто конструктивный характер данной триады не предполагает понимания ее как последовательного движения во времени.

Христианское учение о триаде (Троице), используя мыслительные модели неоплатонизма, существенно отличается от неоплатонической доктрины: ипостаси христианской триады — «лица», а не безличные сущности, и они находятся на одном онтологическом уровне («единосущны»), в отличие от нисходящих ступеней триады у неоплатоников.

Принцип триады получает широкое развитие в классической немецкой философии у Фихте, Шеллинга и особенно Гегеля, который превратил триаду в универсальную схему всякого процесса развития: тезис (исходный момент), антитезис (переход в противоположность, ***отрицание***), синтез противоположностей в новом единстве (***снятие, отрицание отрицания***). См. также ***Тезис и антитезис***.

Ю. А. Шичалин

ТРИКАЙЯ (санскр. trikāya — «три тела» Будды) — наиболее значительная попытка теоретиков ***буддизма*** концептуализировать природу Будды посредством введения в нее различных онтологических измерений. Глубинные мотивы создания этой концепции неотделимы от механизмов общеисторической эволюции буддизма в целом. Она выражала неудовлетворенность многих буддийских общин буддийским учением лишь как методом нравственно-философско-медитативной терапии и соответственно потребность видеть в основателе учения не только физически «конечную» фигуру провозвестника ***дхармы***, но и адресата «нормального» религиозного культа, который мог бы не только ускорить адепту путь к накоплению «заслуги» и достижению высшего посмертного благосостояния, но и привлекать широкие круги приверженцев не в меньшей степени, чем индуистские боги. Поэтому вызывает удивление не столько интенсивное увлечение моделью трикайи, начиная с определенного периода, сколько то, что период этот датируется сравнительно поздним временем.

Хотя термин «дхаммакайя» («тело дхармы») появляется уже в текстах Палийского канона, он еще не выражает концепцию буддологии. Зато в школе, отпочковавшейся от махасангхики уже в 3 в. до н. э., — локоттараваде, само название которой означает «учение о надмирной природе Будды», основатель буддизма превращается в божество, его истинная природа мыслится «бесконечной», а исторический Будда трактуется лишь как средство адаптации (анувритти) к условиям проповеди для земных существ. В школе же ***саутрантика***, самом позднем ответвлении «ортодоксального» буддизма стхавиравады, по крайней мере ко 2 в. (по мнению Г. Шумана) сформировалось учение о том, что Будда располагает помимо земного тела также и двумя неземными.

Одним из ранних источников по трикайе является приписываемая Ашвагхоше (1—2 вв.) «Махаяна-шраддхотпада-шастра» («Трактат о возникновении веры в учение махаяны»), по которой адепт, прошедший все требуемые ступени и освободившийся от ***сансары***, достигает состояния истинного, абсолютного бытия, которое именуется дхарма-кайя («тело дхармы») и является (по трактовке О. О. Розенберга) совокупностью истинносущих дхарм в их состоянии сверхбытия. Помимо этого тела он обладает еще одним — именуемым самбхога-кайя («тело блаженства» или «тело пользования»), т. е. каждый будда, даже достигший ***нирваны***, обладает неким особенным телом, созданным его заслугами, и пользуется всеми его совершенствами, а также, что он имеет возможность «наслаждаться» общением с высшими из ***бодхисаттв***. Наконец, будда отличается от «обычного ***архата***» тем, что помогает и другим достичь «пробужденности» (бодхи), и с этой целью является им в виде обычного земного учителя, располагая тем, что называется нирмана-кайя («тело призрачное»). Концепция трех тел Будды встречается в первых текстах цикла Праджняпарамиты, напр. в «Ашатасахасрике» (1 в.), а также у основателя школы мадхьямика ***Нагарджуны*** (2—3 вв.). Все ранние махаянские концепции трех тел объединяло представление о том, что каждый будда располагает каждым из этих тел, которые, т. о., соответствуют им нумерически.

Новая трактовка восходит к «Ланкаватара-сутре» (3—4 вв.) и «Ваджраччхедика-сутре» (4 в.), где дхарма-кайя становится уже единым бытийным принципом дхармата (букв. «дхармовость»), которому причастны в своей общей сущности все будды одновременно. Сам «трансцендентный Будда» намекает на это своему ученику Субхути уже в «Ваджраччхедике», где он называет тщетным служение ему в его «образной» форме (гл. 26) и прямо говорит об этом в «Ланкаватаре» (гл. 3), подчеркивая, что он и другие «совершенные будды» идентичны через единство дхарма-кайи. Сам же термин «трикайя» и философская интерпретация «трех тел» устанавливается в 4 в. в школе виджнянавадинов у ее «отцов» ***Асанги*** и ***Васубандху***. По конечной версии махаянистов, дхармакайю можно считать всеобщим «первопринципом» и бытийным Абсолютом; самбхога-кайю — «собором» многочисленных небесных будд, наделенных совершенствами мудрости (праджня) и сострадания (крипа), доступных лишь духовному зрению бодхисаттв, хранителей буддийского парадиза (буддхакшетра), не способных, однако, собственными усилиями даровать адептам «освобождение»; нирмана-кайю — телесно ограниченными и смертными земными буддами, которые являются временно в мире, чтобы проповедовать богам и людям дхарму, но не способны ни облегчать страдания, ни ускорять путь к «освобождению». Асанга и Васубандху координируют «три тела» и три уровня реальности: Будда-Абсолют соответствует «совершенной природе» (паринишпанна-свабхава), небесные будды — «зависимой природе» (паратантра-свабхава), земные — иллюзорной (кальпита-свабхава). В «Суварна-прабхаса-сутре» («Сутра золотого блеска»), составленной в 4—5 вв., утверждается, что реально у Татхагаты лишь только «нематериальное» тело дхармы, из идей и ментальных составляющих, а его явления в мире относятся к видимости.

Тантристские последователи культа Адибудды («первоначальный Будда»), расцвет которого в Тибете начинается с 10 в., вводят в Абсолют четырех адибудд (Вайрочана, Ваджрасаттва, Ваджрадхара, Самантабхадра), поместив четырех других (Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи) среди будд небесных, а Канакамуни, Кашьяпу, исторического Будду и Майтрею — среди земных. Еще раньше, в духе своего религиозно оправдываемого эротизма, тантрики ввели четвертое тело — сукха-кайя («тело наслаждения»), посредством которого «вечный Будда» испытывает любовные восторги в объятиях своей супруги Тары (Бхагавати).

Концепция трикайи предоставила буддистам требуемую им иерархию инстанций «освобождения», призванную облегчить «извлечение» нирваны из бесконечных резервуаров Вечного

Будды при содействии небесных и земных посредников. Другим преимуществом этой концепции была ее способность удовлетворить потребности как философствующих адептов (которые получали «полноценный абсолют» и достаточно прочерченную последовательность его эманаций), так и более многочисленных нефилософствующих, получавших наконец обоснованный доступ к «нормальному культу». Правда, эти меры не смогли задержать безостановочного вытеснения буддизма из Индии, которая достаточно свыклась с идеей Брахмана, отражающегося в различных манифестациях, аватарах и «формах», чтобы буддийские имитации ведантизма (который сам предварительно извлек все для себя пригодное из буддизма махаяны) могли заинтересовать участников движения индуистского ренессанса. Зато в Тибете иерархия будд стала теоретическим основанием той пародии на «высокую церковь», которая поражала воображение европейских путешественников 19 в. О. О. Розенберг в свое время убедительно показал несостоятельность сближения концепции трикайи с тринитарным догматом христианства (на этом сближении настаивали еще современные ему необуддийские миссионеры во главе с Д. Судзуки), но можно отметить очевидные параллели махаянского и ваджраянского принижения исторического Будды с докетизмом ближневосточных гностиков 2—3 вв. (современников Нагарджуны).

Лит.: *Мялль Л. Э.* Некоторые проблемы возникновения махаяны.— В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху, т. 2. М., 1975; *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

В. К. Шохин

ТРИМУРТИ (санскр. trimūrti — три формы) — индуистская модель отражения ***Абсолюта*** в трех взаимодополнительных формах, соотносимых с космогоническими функциями создания, сохранения и разрушения мира и с соответствующими тремя верховными божествами пантеона — Брахмой, Вишну и Шивой.

Предпосылки тримурти можно видеть уже в триадических формах некоторых ведийских богов, напр. в образе Агни, присутствующего в виде солнца на небе, в виде молнии в атмосфере и в виде обычного огня на земле (Ригведа I.144.4, II.4.5, X.4.5 и т. д.), или трех богинь, связанных с жертвоприношениями животных (там же, V.5.8). Но лишь в сравнительно поздней «Майтри-упанишаде» ***Брахман*** как абсолютное начало сущего представлен в трех «образах владычества» — Брахмы, Рудры (Шива) и Вишну, подобно тому как женское, мужское и среднее суть образы его рода, а огонь, ветер и солнце — образы его сияния (VI.4—5). Дальнейшие этапы формирования конструкции тримурти засвидетельствованы в эпических текстах, в поздних Упанишадах (Рамоттаратапания-уп. I.16), а также в поэзии Калидасы (Кумарасамбхава II.14). На этих этапах можно предположить и косвенное влияние буддизма махаяны, где разрабатывалась идея трех тел Будды (***трикайя***), хотя концептуально буддийская и индуистская триады различны.

Модель тримурти была освоена преимущественно шиваитами. В «Линга-пуране» (I.18.12) Абсолют, соответствующий «вечному Шиве» (Садашива), представлен в трех эманациях — Брахмы, созидателя мира, Вишну — его хранителя и Шивы (Бхава) — разрушителя, благодаря чему Шива как бы раздваивается, чем нарушается теоретически предполагаемая «нейтральность» Абсолюта, но зато укрепляются приоритеты «сектантского божества». И у шиваитов, и у вишнуитов три космологические функции соотносятся с тремя ***гунами*** философии ***санкхьи***: в тримурти Вишну олицетворяет действие «просветляющего» начала саттвы, Брахма — «энергетического» раджаса, Шива — «деструктивного» тамаса. Модель тримурти под углом зрения концепции трех гун присутствует в «сектантских» вишнуитских классификациях Пуран. Так, в «Падма-пуране» (I.62) утверждается, что все они вышли из тела Вишну, что подразумевает вишнуитскую интерпретацию их происхождения. В том же тексте (263.81 и т. д.) они распределяются по трем гунам. А именно вишнуитские «Вишну-», «Нарада-», «Бхагавата-», «Гаруда-», сама «Падма-» и «Вараха-пурана» пронизаны гуной просветленности, саттвой, и ведут к «освобождению»; посвященные Брахме «Брахманда-», «Брахмавайварта-», «Маркандея-», «Бхавишья-», «Вамана-» и «Брахма-пурана» — раджасом и могут обеспечить только небо; шиваитские же «Матсья-», «Курма-», «Линга-», «Вайю-», «Сканда-» и «Агни-пурана» — тамасом и ведут в ад. В течениях поздней вишнуитской бхакти, напр. у Нимбарки (13 в.), воспроизводится конфигурация «Линга-пураны» в вишнуитском контексте: Абсолют-Вишну представлен в трех формах, одна из которых соответствует «малому Вишну». Основная философема, реконструируемая из этой корреляции, состоит в идее онтологической внеположенности Брахмана как абсолютного и неизменного начала мира, всей активности в космосе, которая передается в ведомство «относительных» в сравнении с ним (хотя с «народной точки зрения» и верховных) божеств.

Эти соотношения получили и графические отражения: в шиваитских изображениях тримурти над тремя рядоположенными скульптурными ликами возвышается четвертая голова «вечного Шивы», у вишнуитов Непала за тремя фигурами помещается колонна, соответствующая четвертому лицу — Вишну. Эти изображения появляются поздно, и популярности, ввиду своего выраженного «философического» подтекста, в народном индуизме не получают. Одно из наиболее известных изображений, датируемое 8 в., находится в южноиндийском ансамбле пещерной и наземной архитектуры Эллоры, в грандиозном скальном шиваитском храме Кайласанатхи. Среди основных задач, которые ставили перед собой создатели абстрактного культа тримурти, была унификация верховных божеств индуизма перед лицом джайнов и буддистов, а также попытка гармонизации вишнуизма и шиваизма.

Несмотря на желание неоиндуистов представить тримурти в качестве ближайшего аналога христианскому тринитарному догмату, их сопоставление выявляет скорее глубинные различия. Уже один из первых исследователей «Бхагавата-пураны», французский индолог Ж. Руссель, отмечал нераздельность в тримурти божественной манифестации и мистификации, справедливо подчеркивая, что здесь речь идет о трех функциональных масках Анонима, но никоим образом не о единстве Трех Лиц.

Лит.: Искусство Индии. Сб. статей. М., 1969.

В. К. Шохин

ТРИПИТАКА (санскр. Tripiṭaka, пали Tipiṭaka — «Три корзины [текстов]») — канонические собрания текстов школ классического ***буддизма***, включающие Виная-питаку — «Корзину дисциплинарных правил», Сутра-питаку — «Корзину наставлений» и Абхидхарма-питаку — «Корзину доктрин». Эту трехчастную структуру канонических собраний текстов можно считать линией демаркации между классическим буддизмом (который принято некорректно называть хинаяной —

«узкий путь» или «узкая колесница») и теми реформаторскими течениями, которые, стремясь показать свое превосходство над первым, присвоили себе почетный титул махаяна («широкий путь» или «широкая колесница») и создавали другие собрания авторитетных текстов, в значительной мере имитировавшие тексты Трипитаки (прежде всего диалоги Сутра-питаки), но не следовали принципам трехчастного канона. Отдельные компоненты Трипитаки на различных индийских языках, в т. ч на санскрите и гибридном санскрите, а также на среднеиндийских, сохранились в преданиях многих школ раннего буддизма. Одни школы признавали авторитетными все части Трипитаки — помимо тхеравадинов также ватсипутрии или махишасаки. Другие акцентировали значимость отдельных частей: тхеравадины почитали прежде всего Сутра-питаку, сарвастивадины — Абхидхарма-питаку, апарашайлы и пурвашайлы — только Виная-питаку, гокулики — только Абхидхарма-питаку. Некоторые же дополняли трехчастный канон новыми «корзинами». Так, если махасангхики добавляли к трем частям Самъюкта-питаку и Дхарма-питаку, а бахушрутии (признававшие уже «трансцендентность» некоторых буддийских учений) — Бодхисаттва-питаку, то дхармагуптаки сохраняли из традиционных частей только Виная-питаку, добавляя, наряду с тремя новыми, также Дхарани-питаку (вероятно, тексты магических формул).

Полностью сохранившееся каноническое собрание Трипитаки — составленное на древнем среднеиндийском языке пали — принадлежит «ортодоксальной» школе тхеравадинов. Канонические тексты собирались, передавались изустно, модифицировались наставниками, проповедниками и миссионерами буддийских общин в течение многих веков, и потому материал палийской Типитаки относится к широкому временному континууму, от эпохи Будды (по современной датировке Г. Бехерта и его школы — 5 в. до н. э.), некоторые проповеди которого, вероятно, сразу меморизировались специальными рецитаторами его общины (бханака), вплоть до частичной записи их на пали в 1 в. до н. э., которой, однако, процесс «канонизации» наследия тхеравадинов отнюдь не завершился. Тексты Типитаки продолжали создаваться заново, редактироваться, записываться и переписываться вплоть до 5 в. — времени создания «сплошного» комментария к Типитаке, палийской переработки сингальских комментариев коллегией экзегетов, возглавлявшихся ***Буддхагхосой***. Поэтому историческая аутентичность текстов Типитаки (которые в целом располагаются в пределах тысячелетия) в каждом случае требует специальных изысканий.

I. Виная-питака состоит из трех частей. «Суттавибханга» является комментарием к патимоккхе — 227 дисциплинарным правилам для монахов в связи с конкретными проступками членов раннебуддийской монашеской общины-сангхи и соответствующими наказаниями — от увещаний до изгнания из сангхи. Эти правила отражают реальную практику регулярных чтений патимоккхи в постные дни (упосатха) ново- и полнолуния. Вторую часть составляют «Кхандхаки» в двух версиях («Махавагга» в 10 главах и «Чуллавагга» — в 12), в которых наряду с подробнейшими дисциплинарными правилами (предписывающими, как проводить период дождей, одеваться, приготовлять лекарства и т. п.) содержатся дидактические и исторические легенды. К первым относятся рассказы о том, как происходили отдельные обращения в буддийскую общину, ко вторым — частичное жизнеописание Будды (обретение «просветления», первые странствования и первые ученики) и сказания о первых двух буддийских соборах в Раджагрихе (вскоре после кончины Будды) и в Вайшали. «Паривaранапатха», третья часть, составляется из 19 текстов катехизисного типа, включая вопросы и ответы по дисциплинарным проблемам.

II. Сутта-питака, древнейшая и основная часть Типитаки, является единством пяти больших собраний текстов (никаи), из которых первые четыре тематически более или менее однородны (изложение Буддой, но иногда и его учениками отдельных предметов буддийского учения—дхармы), а последний является собранием разнородных материалов, объединенных позднее. Первые четыре собрания Сутта-питаки открываются неизменной формулой «Так я слышал», произносимой от лица повествователя (с целью продемонстрировать достоверность повествования), за которой следует сюжетная рамка наставления, а затем само наставление, которое Будда произносит в диалоге с кем-либо из собеседников или монологично. Эти четыре собрания текстов различаются не содержательно, но количественно и структурно — по длине сутт и способу организации их последовательности. Все пять больших собраний текстов Сутта-питаки включают в различных пропорциях прозаические и стихотворные компоненты.

1. «Дигха-никая» («Корпус длинных наставлений») включает 34 объемные сутты (суттанты). Тексты «Дигха-никаи» — важнейшие источники наших сведений о шраманской эпохе индийской культуры (эпоха Будды), в т. ч. о начальном периоде индийской философии. К ним относятся в первую очередь сутта 1 «Брахмаджала-суттанта» («Наставление о сети Брахмы»), излагающая 10 мировоззренческих проблем в 62 «позициях» анонимных философских кружков «шраманов и брахманов» — как «догматиков», так и «скептиков». В сутте 2 «Саманнапхала-суттанта» («Наставление о плодах подвижничества») представлены основные фрагменты, выражающие философское кредо шести наиболее популярных учителей шраманского периода — материалиста ***Аджита Кесакамбали***, адживиков ***Пурана Кассапы***, ***Пакудха Каччаяны*** и знаменитого ***Маккхали Госалы***, скептика-«скользкого угря» ***Санджаи Белаттхипутты*** и основателя джайнизма, фигурирующего под именем Нигантхи Натапутты. В сутте 3 «Амбаттха-суттанта» («Наставление об Амбаттхе») Будда предстает критиком варновой системы, в первую очередь претензий брахманов на «природную» исключительность. В сутте 13 «Тевиджджа-суттанта» («Наставление о знании Трех Вед») критике подвергаются уже ритуализм и претензии брахманов на познание Брахмана как первоначала мира. В сутте 23 «Паясисуттанта» («Наставление о Паяси») буддийский монах Кумара Кассапа вступает в полемику с аристократом-материалистом Паяси (возможно, судя по аналогии с текстами джайнского канона, отражение образа царя Кошалы Прасенаджита), пытавшимся экспериментальным методом доказать отсутствие у человека души. В знаменитой сутте 16 «Махапариниббана-суттанта» («Наставление о великой нирване Будды») описываются последние часы пребывания основателя буддизма на земле, его завещание монахам («Все составленное разрушается — будьте светильниками самим себе!»), а также чудеса, которые, как считают буддисты, сопровождали его кончину. В сутте 20 «Махасамая-суттанта» («Наставление о великом собрании божеств») Будда, собрав однажды на лесной поляне у себя на родине, в Капилавасту, пятьсот монахов, обнаруживает, что туда же сошлись божества десяти мировых систем, чтобы почтить его и тех, кто с ним. Это смогли обнаружить и четверо «тонко видящих» богов суддхавасов, каждый из которых, придя туда, произносит краткий гимн в честь Будды,

которому поклоняются все небожители. Построение нового пантеона из материалов традиционного, брахманистского, и возвышение Будды над людьми и богами (которое ведет к его обожествлению) является устойчивым мотивом как «Дигха-никаи», так и других собраний текстов Сутта-питаки.

2. «Маджджхима-никая» («Корпус средних наставлений») объединяет 152 сутты средней длины и развивает близкие «Дигха-никае» темы. В сутте 93 «Ассалаяна-сутта» («Наставление об Ассалаяне») Будда снова, в беседе с молодым брахманом Ассалаяной, обосновывает безосновательность варновой системы и претензий брахманов. Как бы в подкрепление идеи религиозного эгалитаризма сутта 86 «Ангулимала-сутта» («Наставление об Ангулимале») повествует об обращении Буддой разбойника Ангулималы, который не только принял дхарму, но и смог достичь нирваны. В сутте 56 («Упали-сутта») Будда обращает уже одного из преданных его сопернику ***Джине Махавире*** мирянина Упали, а в ряде других (напр., «Ваччхаготта-сутта») демонстрируется диалектическое искусство самого основателя буддизма как одного из философов-полемистов шраманской эпохи и его решения философских дилемм своего времени — прежде всего альтернативы «активизма» и «фатализма» — с изложением воззрений названных выше шраманских философов («Аппанака-сутта», «Сандака-сутта»).

3. «Самъютта-никая» («Корпус связанных наставлений») объединяет 2889 сутт, распределенных в 56 группах с различными повествователями (таковы ученики Будды — Кассапа, Сарипутта и другие). Сутта 11 группы 56 — знаменитая первая проповедь Будды в Оленьем парке Бенареса, называемая «Дхаммачаккаппаваттана-сутта» («Наставление о повороте колеса дхармы»), где излагаются четыре «благородные истины» о всеобщности страдания (дуккха), наличии у него причины, его прекращении и пути, ведущем к его прекращению. В том же собрании сутт излагается учение о взаимозависимом происхождении состояний существования индивида в сансаре (формула патиччасамуппада, санскр. ***пратитья-самутпада***). Здесь также нет недостатка в попытках подчинения Будде брахманистского пантеона: сам ведийский Индра (Сакка) неоднократно выступает его скромным почитателем. К темам «Самъютта-никаи», получившим художественное воплощение, относятся баллады, посвященные Маре (демон-искуситель в буддизме) и монахиням.

4. «Ангуттара-никая» («Корпус наставлений больших на единицу») включает 2308—2363 сутты (в разных редакциях), распределенные по 11 разделам (нипаты). В первом обсуждаются единичные понятия и предметы учения, во втором — парные, в третьем — триады (мысль — слово — действие; три вида монахов; три «вестника богов»: старость, болезнь и смерть; три причины царствования смерти над миром, три обстоятельства, которые ведут женщин в ад и т. д.) и далее — в порядке восхождения. Тексты всех четырех собраний содержат значительные параллели, происхождение которых связано не только с общностью предания, но и с жанровыми особенностями: буддийские катехизаторы и миссионеры пользовались большим набором формул, иллюстративных примеров и тематизированных клише, которые по мере надобности можно было помещать в любое доктринальное наставление или проповедь и которые составляли нечто вроде «постоянных» в текстах Типитаки, софункционировавших с разнообразными «переменными».

5. «Кхуддака-никая» («Корпус кратких наставлений») включает самый разнообразный материал, который компиляторам Типитаки хотелось канонизировать, но который по происхождению вполне разнороден и объединяется в 15 различных по жанру и объему группах текстов. В целом в текстах этого корпуса в большей мере, чем в четырех первых собраниях Сутта-питаки, отражается постепенная деификация Будды и догматизация учения. Первая группа текстов «Кхуддака-патха» содержит наставления для буддийского послушника, прежде всего нравственные. Вторая группа состоит из одного только сочинения, но зато общепризнанной литературной жемчужины буддийской литературы — ***«Дхаммапады»***, антологии 423 дидактических стихов, распределенных по 26 главам и включающих в себя материал не только буддийской, но и общеиндийской гномической поэзии. Третья группа, «Удана», включает в свою очередь восемь «подгрупп» (вагги), содержащих по 10 сутр, посвященных дидактическим наррациям (напр., о трудном обращении Буддой его сводного брата Нанды) и «догматическим» формулировкам (напр., определения нирваны). «Итивуттака» содержит 112 кратких сутт, среди которых особо известна 27-я, посвященная состраданию всем существам. «Суттанипата» — группа 54 стихотворных поучений, диалогов и баллад, многие из которых весьма древнего происхождения — уступает «Дхаммападе» по популярности, но не по литературным достоинствам. Шестая и седьмая группы сутт «Виманаваттху» и «Петаваттху» повествуют о тех деяниях, которые ведут к переселению после смерти в небесные и соответственно адские обители и могут рассматриваться в качестве иллюстраций буддийской трактовки закона кармы. Восьмая и девятая группы — «Тхерагатха» («Песни монахов») и «Тхеригатха» («Песни монахинь») — образцы аскетической, мироотреченной поэзии. Десятое собрание текстов «Кхуддхака-никаи» — знаменитое собрание 547 «Джатак», или сказочных описаний, предшествовавших рождений Будды (именуемого здесь бодхисаттвой), которые можно в определенном смысле рассматривать как буддийскую интерпретацию общеиндийского фольклорно-дидактического наследия; сюжеты «Джатак» стали популярнейшими мотивами буддийского изобразительного искусства. В отличие от этой религиозной беллетристики одиннадцатая группа «Ниддеса» представляет собой собрание экзегетических текстов, содержащих не только истолкования собственно буддийского учения, но и результаты буддийских упражнений в грамматике и лексикологии. «Патисамбхидамагга» можно считать учебником буддийской «догматики»: в ее текстах исследуются четыре «благородные истины», этические первопринципы, буддийская версия закона кармы. «Ападана» по жанру ближе всего к «Джатакам»: в ней излагаются подвиги прошлых будд и архатов, а также тех, кто выбрал стезю «одинокого будды» (паччекабудда). Четырнадцатое сочинение — «Буддавамса», в которой Будда сам повествует о своих 24 предшественниках, действовавших в 12 последних мировых периодах. Последняя группа текстов — «Чарияпитака», состоящая из 35 стихов, «версифицированных джатак», в которых прославляются совершенства (парамиты) Будды в его прошлых рождениях.

III. Абхидхамма-питака представлена трактатами, в которых «учительный» материал Сутта-питаки и доктринальный материал другого происхождения систематизируется по нумерологическим группам топиков (ср. принцип организации «Ангуттара-никаи») — отдельные составляющие буддийского учения классифицируются и дефинируются (нередко через цепочки синонимов). Этих трактатов семь: «Дхаммасангани» — «Исчисления предметов учения» этико-психологического содержания в четырех больших разделах; «Вибханга» — «Клас-

сификации» общих и частных предметов учения; «Дхатукатха» — «Обсуждение элементов» — как способов классификации дхарм, так и самой экспозиции буддийского учения; «Пуггалапаннати» — «Описания индивидов» по их психологическим и нравственным характеристикам; «Катхаваттху» — «Предметы дискуссий» тхеравадинов с другими школами классического буддизма, касающиеся 252 доктринальных предметов; «Ямака» — «Парные вопросы» о распределении терминов в пропозициях, которые можно определить как упражнения в «прикладной логике», и «Махаппакарана» — «Большой трактат», посвященный дифференциации 24 типов отношений между объектами (преимущественно дхармами). Тексты Абхидхамма-питаки — базовые источники по разномыслиям в рамках школ классического буддизма, начиная уже по крайней мере с эпохи III буддийского собора, созванного Ашокой в Паталипутре в 3 в. до н. э. («Катхаваттху»), и образования 18 раннебуддийских школ, а также по опытам системной аналитики понятий в классическом буддизме.

Типитака тхеравадинов — целая библиотека буддийской литературы. Это наглядно иллюстрируется знаменитым изданием ее в 39 томах сиамским шрифтом в Бангкоке в 1894. Китайская Трипитака, основанная на канонических собраниях других буддийских школ, представляет собой еще более объемное книжное собрание: в своей «минимальной» версии она содержит 100 томов (в «максимальной» — в три раза больше) — благодаря расширенному пониманию канонического собрания буддийских текстов, в которое включалась практически вся буддийская, и не только буддийская, литература. Тексты Трипитак являются важнейшими составляющими в буддийских литературах Центральной и Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока.

Изд.: The Vinaya Pitakam, ed. by H. Oldenberg, v. 1—5. L., 1879—83; Dhammasaṁgani, ed. by E. Müller. L., 1885; Kathāvatthu, ed. by A. C. Taylor. L., 1894—97; Aṅguttara Nikāya, ed. by R. Morris, E. Hardy, u. a., v. 1—6. L., 1955—64; Saṃyutta Nikāya, ed. by L. Feer, v. 1—5. L., 1960; The Majjhima Nikāya, ed. by V. Trenckner and R. Chalmers, v. 1—4. L., 1960—64; Jātakas, ed. by V. Fausböll, v. 1—7. L., 1962—64; The Dīgha Nikāya, ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, v. 1—3. L., 1960—67.

Пер.: *Минаев И. П.* Материалы и заметки по буддизму. I. Пер. из «Петаваттху». II. Материалы по эсхатологии. III. Пер. из «Сутта-нипаты» и «Махавагги», изд. С. Ф. Ольденбург.— «Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества, т. 6, 9, 10. СПб., 1892—96; Из Джатак. Пер. В. С. Воробьева-Десятовского.— В кн.: Хрестоматия по истории древнего мира, под ред. В. В. Струве. М., 1956; Дхаммапада, пер. с пали, введение и комм. В. Н. Топорова. М., 1960; *Алиханова Ю. М.* Из «Суттанипаты»; из «Тхерагатхи» и «Тхеригатхи».— В кн.: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; Джатаки. Из первой книги джатак, пер. с пали Б. Захарьина. М., 1979; Виная-Питака: Махавагга. Дигха-никая: Тевидджа-сутта, пер. с пали и комм. В. В. Вертоградовой.— В кн.: Хрестоматия по истории Древнего Востока, ч. 2. М., 1980; Львиный рык миродержца (Чаккаваттисихинадасутта). Паяси (Паясисуттанта), пер. с пали А. В. Парибка.— В кн.: История и культура Индии. Тексты, сост. А. А. Вигасин. М., 1990.

Лит.: *Минаев И. П.* Несколько слов о буддийских джатаках.— «Журнал Министерства народного просвещения», *1872*, ч. *161*, № 6; *Ольденбург С. Ф.* Первый полный перевод палийского сборника джатак.— В сб.: Восточные заметки. Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей факультета восточных языков Императорского С.-Петербургского университета. СПб., 1895, ч. 302, 11, отд. 2; *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М., 1960; *Воробьева-Десятовская М. И.* Памятники индийской письменности из Средней Азии.— В кн.: Индия в древности. М., 1964; *Хохлова Л. В.* К композиции палийских джатак.— В кн.: Классическая литература Востока. М., 1972; *Алиханова Ю. М.* О двух диалогических песнях палийского канона.— В кн.: Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985; *Шохин В. К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Он же.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам Дигханикаи).— В кн.: Фольклор и мифология Востока (в сравнительно-типологическом освещении). М., 1999.

В. К. Шохин

ТРОИЦА (греч. Τριάς, лат. Trinitas) — наименование Бога в христианстве, имеющее характер вероучительного утверждения. Представление о троичности Высшего бытия (Бога) существовало и в других религиях и философских концепциях, в частности в неоплатонизме, оказавшем значительное влияние на формирование христианского богословия. В христианстве учение о Боге-Троице имеет своей целью примирить библейское (иудейское) представление о Едином Боге с верой во Христа как Богочеловека, а поэтому оно генетически и логически связано с ***христологией***. Будучи ядром христианского богословия, оно не имеет отдельной канонической формулировки, но недвусмысленно выражено в Никео-Константинопольском ***символе веры***. Его разработка принадлежит богословам патристической эпохи (4—8 вв.). Согласно учению о Троице, Единый Бог библейского Откровения троичен в Лицах: три Лица Троицы — Отец, Сын и Святой Дух. Отец есть начало, или источник, Божества: Он предвечно (т. е. до начала тварного времени, в вечности, «всегда») рождает Своего Сына и изводит Своего Духа (буквально: Свое «дыхание»). Вместе с тем Сын рождаемый и Дух исходящий являются равночестными Отцу по божественному статусу. Это антропоморфное описание не указывает на некий теогонический процесс (который немыслим вне времени), но призвано обозначить внутреннюю «структуру» Божества, которое является не запредельным божественным одиночеством (в отличие от иудаизма и ислама), но «триединством», т. е. сущностным единством Трех, пребывающих между собой в отношениях совершенного равенства, исключающего какую-либо субординацию. Применяемая к Богу парадоксальная формула «один равен трем» выражает различение в нем — точнее, в нетварном бытии Бога — сущности (или природы) и ипостасей (или лиц, личностей). Подобное различение переносится и на тварное бытие, т. е. на человеческий мир, сотворенный по образу божественного бытия, и поэтому, в свете представления о Боге-Троице, является универсальной онтологической моделью. Согласно этой модели, определение нетварного бытия Бога в терминах иной, по отношению к бытию человеческого мира, сущности (или природы) является слишком статичным и потому недостаточным для выражения динамики существования, открытого «бытию другого» (человеческие личности) и «другому бытию» (иному, сотворенному Богом). Бог, создавший иное бытие (см. ***Творение***), который поэтому при всей своей сущностной самодостаточности способен на участие и любовь, не может быть «вещью в себе», т. е. существованием, замкнутым на себя. Характерное для греческой ***патристики*** различение, с одной стороны, логического содержания сущности, или природы, Бога (λόγος φύσεος), а с другой — модуса, или способа, ее существования (τρόπος ὑπάρξεως — личностное существование) выражает внутренне со-относительный характер бытийствования божественной сущности. О том, что это различение не должно выходить за пределы онтологии, свидетельствует тот факт, что древние христианские богословы для изложения учения о Троице использовали два близких, почти совпадающих по значению гре-

ческих термина, обозначающих сущность: οὐσια и ὑπόστασις. Формула троичности гласит: в Боге одна сущность и три ипостаси. Термин «ипостась» здесь обозначает экзистенциальный, или личностный, аспект божественного бытия, которое характеризуется не только некоторым «логосом» (essentia), но и «отношением к другому» (communio). Другими словами, бытие Бога есть «бытие-в-общении». Бытие Триединого Бога имеет эк-статический характер, поскольку каждое Лицо Троицы бытийствует в модусе отношения и общения с двумя другими, ему едино-сущными и в то же время абсолютно иными «по ипостаси», экзистенциально отличными. Т. о., учение о Троице является онтологической моделью, в которой логически сопряжены единичное и всеобщее, экзистенциальное и эссенциальное. Оно определяет идеальное, телеологическое состояние человеческого социума: множество абсолютно различных человеческих личностей (=ипостасей), сотворенных по образу три-единого божественного бытия, т. е. имеющих тождественную человеческую природу и населяющих один физический (=природный) мир, должно, согласно христианскому представлению, разрешить межличностные противоречия через достижение того динамического состояния, или со-бытия, которое характеризует бытие троичного Бога как «вечное движение в любви». Из учения о Троице логически вытекает представление о человеческой личности как единичной экзистенции, характеризующейся абсолютной инаковостью по отношению к внеположному ей миру. С богословским понятием о личности генетически связано новоевропейское, в значительной степени секуляризованное, представление о человеке как суверенном индивидууме, чуждое дохристианскому античному мышлению.

А. И. Кырлежев

ТРОИЦКИЙ *Матвей Михайлович [1(13) августа 1835, Боровский у. Калужской губ. — 22 марта (3 апреля) 1899, Москва]* — русский психолог и философ. Окончил Киевскую духовную академию. В начале 1860-х гг. был послан за границу для приготовления к профессорскому званию по философии. В 1867 защитил докторскую диссертацию «Немецкая психология в текущем столетии»; профессор философии в Казани, затем в течение 8 лет — в Варшаве. С 1875 — профессор Московского университета. В 1884 выступил с ходатайством об учреждении Московского психологического общества (при Московском университете), открыл первое его публичное заседание докладом «О задачах и методах современной психологии». Был противником метафизики и сторонником экспериментальной психологии. Психологию как индуктивную (эмпирическую) науку считал основой для всех философских, а также и др. гуманитарных дисциплин.

Соч.: Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа, т. 1—2. М., 1882; Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка, т. 1—2. М., 1883; Учебник логики с подробным указанием на историю и современное состояние этой науки в России и других странах, кн. 1—3. М., 1885—88; Элементы логики. М., 1887.

Лит.: *Ивановский Вл. Н.* М. М. Троицкий.— «Вопросы философии и психологии», 1899, кн. 2 (47).

В. В. Ванчугов

ТРОПЫ (от греч. τροπή, лат. tropus — поворот, оборот речи). 1. В поэтике это двуосмысленное употребление слов (иносказательное и буквальное), которые связаны друг с другом по принципу смежности (метонимия, синекдоха), сходства (метафора), противоположности (ирония, оксюморон). Обучение тропам входило составной частью в грамматику, в компетенцию которой, помимо тропов, входили знание слов, букв и слогов, умение владеть правильной речью, определения, стопы, ударения, пунктуация, орфография, аналогии, этимологии, различения, варваризмы, басни, стихи, история.

2. Гносеологические аргументы в критике скептиками (см. ***Скептицизм***) идеи достоверности истины. Начиная с ***Пиррона***, тропы трактовались как различные состояния вещи, чем подчеркивалась их нестабильность, изменчивость. Наличие тропов подчеркивало невозможность обнаружить критерий истинности в чувственном и интеллектуальном познании, несостоятельность этики, произвольность в выборе аксиом. Вскрывая несостоятельность онтологического понимания истины как вечной, неизменной и непротиворечивой, тропы рассматривались как гносеологические аргументы против догматизма, обосновывающие необходимость практического выбора и побуждающие или к воздержанию от окончательных суждений или к признанию (как то было у Энисидема) равновероятных противоположных суждений.

3. В средневековом понимании любое суждение, сколь бы точным оно ни было, перед лицом Бога рассматривалось как троп, иносказание: изменчивость тварного мира являлась онтологическим аргументом, по принципу Августина «Я ошибаюсь (изменяюсь), следовательно, существую». «Слова, обозначающие сотворенные сущности любого подверженного изменению естественного и неестественного предмета, не могут сказываться о Природе созидающей (т. е. о Боге) в собственном смысле, но только в переносном», — писал в трактате «О природах» ***Иоанн Скотт Эриугена***. Согласно ***Петру Абеляру***, человеческий язык приспособлен к сказыванию о вещах этого мира, но «сами слова необходимо превосходят их собственное значение» и, «будучи посредниками Св. Духа», в переносном смысле свидетельствуют о Боге. В прологах и комментариях к Библии система тропов (тропология, или лепория) определяется как венец мироздания, место соприкосновения горнего и дольнего миров. Именно в этом месте человеческое слово соотносится с Божественным, определяя и степень своей любви к Богу, и степень творческой свободы, что лежало в основании познания. Поэтому тропология обозначается через этическую категорию ***блага***.

Один из прологов к «Схоластической истории» Петра Коместора (12 в.), который представляет собой библейский комментарий, звучит так: «В доме Его императорского величества надлежит иметь три палаты: аудиторию, или консисторию, в которой Он определяет права; трапезную, в которой распределяет Он пищу; спальню, где Он отдыхает. Т. о., Владыка наш, управляющий ветром и морем, владеет миром через аудиторию, где все упорядочивается по воле Его... Отсюда: Господни и земля и полнота ее. Душу праведного Он обнимает в спальне, т. к. радость Ему пребывать там и отдыхать с сынами человеков. И потому называется Он женихом, душа же праведника — невестою. В трапезной, где Он напояет своих, оставляя трезвыми, Он хранит Священное Писание. Отсюда: в дом Господа мы ходили согласно, т. е. будучи умудренными в Священном Писании. Потому Он называется pater familias. Три части в трапезной Его: фундамент, стены и крыша. История — это фундамент, коей три вида: анналы, календарная история и эфемерная. Стена, вздымающаяся ввысь, — это аллегория, которая выражает одну мысль посредством другой. Венец же крыши дома есть тропология, которая благодаря содеянному сообщает нам то, что нужно делать» (Цит. по кн.:

Неретина С. С. Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995, с. 283).

Тропический характер мышления очевиден при сопоставлении значений слов, в результате чего обнаруживается, что один и тот же текст может быть прочитан в разных ключах и в зависимости от позиции читателя понят в буквальном или переносном смысле. Под «домом» можно подразумевать и храм, и дворец; под «императором» — и Небесного, и земного повелителя; «аудитория» знаменует как любые власти и силы, так и место Страшного суда; «спальня», где душа праведного пребывает в веселии с Сыном Человеческим, — свидетельство не только земного успокоения, но и созерцания, духовной близости с Богом; «трапезная» — знак единства христианского мира и знак тайной вечери. Выражение «распределять пищу» (cibaria distribuere), помимо прямого значения, имеет и переносное — «даровать милости», значение глагола «inebrire» — не только «поить», но и «проникать», «подавать надежду». Каждое слово заключает в себе не только мирские и сакральные смыслы, но и «поворачивается» относительно внешне выраженного знака, предполагая внутренние смыслы. Текст оказывается открытым для разных интерпретаций, истина устанавливается через эту разность: в казусе слова сказанное представляет то, смысл чего значительно больше, троп — это постоянная готовность вещи выразить иной смысл («дом» при определенном взгляде преображается в «храм» или в «трапезную»).

С тропом тесно связана идея переносов (translatio) и перестановки (transumptio), предполагающая субституцию, позволяющую проанализировать возможные отклонения от устоявшихся речевых выражений, в частности изменение позиции, благодаря которому осуществляется перевод этих выражений из одного знания (напр., из теологического) в другое (напр., в естественное): то, что в естественном знании может быть следствием, в теологическом обернется причиной (своеобразную перестановку представляла собой, напр., знаменитая «бритва Оккама»).

Система тропов, т. о., представляет содержательную сторону мышления в ее тождестве с формально-образными структурами. Средневековье обнаружило также возможности «сворачивания» смыслов сказанного в фигурах речи, каковыми являются гендиадис, силлепс, эллипс, анафора, эпифора, антитеза и умолчание. Комментаторы и грамматики наставляли образцам сотворения речи, вменяли в обязанность пользующемуся речью быть ее творцом, вскрывая двойственную основу творчества: быть проводником Божьего слова (в силу акта творения) и обладать способностью рождать собственное произведение (в силу дара творения). Фигуры речи, способствующие усилению выразительности, обнаруживают способность Средневековья представить себя в «образах неподвижности» (О. А. Добиаш-Рождественская), тропы — в образах движения, демонстрируя именно средневековую онтологию речи.

4. В современной философии вновь обращается внимание на эвристическую роль тропов, прежде всего — метафор: в естественном языке (Л. Витгенштейн, Дж. Э. Мур, Н. Д. Арутюнова), в научном знании (М. Блэк, Г. Блюменберг), в истории (Х. Уайт, П. Рикёр), в поэтической речи (Г. О. Винокур). Построены различные теории метафор (когнитивная, символическая и др.), однако все многообразие тропов остается вне поля зрения большинства философов и логиков.

Ист.: Словопрение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином Схоластиком.— В кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970; Абеляр Петр. Теология Высшего Блага.— *Он же.* Тео-логические трактаты. М., 1995; *Гильберт Порретанский.* Комментарий к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория».— ВФ, 1998, № 4.

Лит.: *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905; Горнфельд А.[Г]. Троп.— «Вопросы теории и психологии творчества», т. 2. Харьков, 1911; *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты, вып. 1—3, Пг., 1922—23; *Он же.* Внутренняя форма слова. М., 1927; *Добиаш-Рождественская О. А.* Западные паломничества в средние века. М., 1924; *Тынянов Ю. Н.* Проблема стихотворного языка. М., 1965; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; *Кожевникова Н. А.* Об обратимости тропов.— Лингвистика и поэтика. М., 1979; *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988; Теория метафоры. М., 1990; *Успенский Б. А.* Избр. труды, т. I, Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994; *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994; *Она же.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архантельск, 1995; *Она же.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1996; *Она же.* Тропы и концепты. М., 1999.

С. С. Неретина

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич [23 сентября (5 октября) 1863, Москва — 23 января 1920, Новороссийск] — философ, правовед, публицист, общественный деятель. Инициатор и участник книгоиздательства «Путь» (1910—17), один из организаторов Психологического общества при Московском университете, Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Становление философских взглядов Трубецкого происходило в семейной среде в полемике с братом ***С. Н. Трубецким.*** Оба они в ранней юности пережили увлечение нигилистическими и материалистическими идеями. Впоследствии, под влиянием идей ***В. С. Соловьева*** и славянофилов, а также немецкой классической философии, Трубецкой перешел на позиции религиозной философии. Обучаясь на юридическом факультете Московского университета (1881—85), Трубецкой одновременно увлекался изучением истории философии. После окончания университета работал в Ярославском юридическом лицее. В 1892 получил степень магистра, после защиты докторской был профессором Киевского, а с 1906 Московского университета. Обе его диссертации посвящены рассмотрению теократического идеала западноевропейского христианства — «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание Блаж. Августина» (1892) и «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Царства Божия у Григория VII и публицистов его времени» (1897). 2-томный труд «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913) до сих пор является одним из самых обстоятельных исследований творчества Соловьева. Наряду с анализом идей своего друга и учителя Трубецкой раскрывает в нем специфику и отличительные черты собственного мировоззрения. Среди основных философских работ Трубецкого — «Философия Ницше» (1904), «История философии права» (1907), «Социальная утопия Платона» (1908), «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917), «Смысл жизни» (1918) и др. Особый интерес представляет цикл небольших сочинений на тему о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи: «Умозрение в красках» (1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) и «Россия в ее иконе» (1918). В этих работах Трубецкой показал связь цветовой гаммы и содержания иконописных произведений. Он первый в отечественной литературе дал целостное эстетическое, философское, историческое и богословское истолкование древнерусской ***иконы.***

Князь Трубецкой был также видным общественным и политическим деятелем: членом Государственного совета (1907—08), одним из основателей «Союза мирного обновления» и главным редактором печатного органа этого союза — «Московского еженедельника» (1906—10), в котором публиковались ***Н. А. Бердяев***, ***С. Н. Булгаков***, ***И. А. Ильин***, ***В. Ф. Эрн***, ***С. Л. Франк*** и др. Основу партийной программы Трубецкого составляла идея эволюционного демократизма, согласно которому необходимо сменить царство произвола господством права путем реформ и культурной работы. Он критиковал и «черного зверя» (реакцию) — за неуступчивость, и, не менее гневно, «красного зверя» (революцию) — за всепоглощающее разрушение. Октябрьскую революцию Трубецкой не принял. В годы гражданской войны — один из идеологов белого движения. Умер при эвакуации Добровольческой армии. Достойны внимания мемуары Трубецкого, которые он начал писать в 1917 (Воспоминания. София, 1922; Из прошлого. Вена, 1925 (2-е изд.); Из путевых заметок беженца. Архив русской революции. Берлин, 1926. Т. 18). Он называл их «духовным завещанием России будущей» от «ушедшей навсегда поэзии прошлой России». Трубецкой — один из представителей философии ***всеединства***. В отличие от Соловьева, который утверждал единосущность Бога и мира, Трубецкой настаивал на точке зрения внеположности мира божественного и мира природного. Бог, считал он, обладает полной свободой воли, и отождествление его с творением невозможно. Свобода у Трубецкого являлась также основой деятельности индивида. Если у Соловьева отношения между Богом и человеком основаны на любви, то у Трубецкого — на свободе выбора, которая есть источник не только добра, но и зла. Человек сам выбирает свой путь и несет ответственность за зло в мире. Поэтому София у Трубецкого является не посредницей между Богом и миром, а идеальным замыслом о мире, который человек может принять или отвергнуть (см. ***Софиология***). Трубецкой отрицал мысль Соловьева о том, что противоположение себе другого является для абсолютно сущего внутренней необходимостью, доказывая, что мир сотворен Богом не из первоматерии, а в свободном творческом акте из ничего. Он ограничил понимание человеком всеединого абсолютного знания, смысла всего существующего. Смысл жизни Трубецкой видел в поиске вечных истин, которые заключены в Божественном сознании. Вечные истины неизменны, непреходящи и вневременны, люди открывают и находят их в процессе своей жизни. Подобно Соловьеву, Трубецкой трактовал внешний мир как бессознательный, «слепой» и «хаотичный», но постепенно приближающийся к миру божественных идей. Вместе с тем, в отличие от Соловьева, считавшего, что божественные идеи представляют собой лишь идеальный образ грядущих тварей, которые рано или поздно достигнут полного осуществления, он утверждал, что созданные людьми искусственные предметы не являются отражением божественных вечных идей. Он упрекал Соловьева за «смешение или неточное разграничение порядка естественного и порядка мистического». Идея о необходимости разграничения естественного и мистического знания (первое имеет дело с природными вещами и искусственно созданными предметами, а второе — с вечными божественными идеями) обосновывалась тем, что хотя наше познание обусловлено сущим, но не всякое знание есть знание о нем. Свободно от ошибок и истинно лишь мистическое сознание, оно универсально и пронизывает все сферы человеческого сознания. Что касается временной действительности, то она, по мнению Трубецкого, доступна нашему познанию потому, что имеет место в универсальном сознании Абсолютного. Веруя в идею всеединства и ***Богочеловечества***, как в конечную цель развития мира, Трубецкой, в отличие от Соловьева, исходил из разграничения религиозно-нравственной и социально-экономической сферы. По Трубецкому, церковно-государственный строй, за который ратовал Соловьев, может быть осуществлен лишь путем насилия, т. к. государство не является свободной организацией, его нельзя включить в Царство Божие. Выступая с критикой теократических идей Соловьева, Трубецкой выдвинул идею ***правового государства***, считая право проявлением Абсолютного на несовершенной ступени человеческого развития. По мнению Трубецкого, Евангелие ценит государство не как возможную часть Царства Божия, а как ступень, долженствующую вести к нему в историческом процессе. Поэтому надо научиться ценить всякое, даже относительное, усовершенствование в жизни общества и человека. «Всякая положительная величина, хотя бы и малая, должна быть предпочтена полному ничтожеству» (Миросозерцание Вл. Соловьева, т. 1, с. 584).

Соч.: Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание Блаж. Августина. М., 1892; Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Ч. 2: Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени. К., 1897; Философия Ницше. Критический очерк. М., 1904; История философии права. М., 1907; Социальная утопия Платона. М., 1908; Энциклопедия права, 5-е изд. М., 1919; Миросозерцание Вл. С. Соловьева, в 2 т. М., 1913; Умозрение в красках. М., 1915; Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Россия в ее иконе.— «Русская Мысль», Кн. 1—2, 1918; Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Смысл жизни. М., 1918; Смысл жизни. М., 1994.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991, т. 2, ч. 2, с. 105—113.

Л. В. Фирсова

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (3 (15) апреля 1890, Москва — 25 июня 1938, Вена) — лингвист, культуролог, философ, один из основоположников евразийства. Сын ***С. Н. Трубецкого***. В 1913 окончил Московский университет. Слушал лекции в Лейпцигском университете (1913—14). С 1915 — приват-доцент Московского университета. В 1918 — профессор Ростовского университета. В 1920—22 — доцент Софийского, а с конца 1922 до 1938 — профессор Венского университета. Уже в 1905 его первые работы по этнографии были замечены научной общественностью. В 1920 опубликовал книгу «Европа и человечество», споры по поводу которой и положили начало евразийскому движению, признанным лидером которого Трубецкой оставался до 1928, когда, разойдясь идейно с пробольшевистски настроенной частью своих соратников, официально вышел из движения, хотя и опубликовал в 1930-х гг. несколько своих статей в евразийских изданиях. В своем евразийском учении Трубецкой главным считал три комплекса идей. Во-первых, обоснование агрессивной природы европоцентризма и разрушительной роли идеи европеизации России. Подражательство обрекает русскую цивилизацию на измельчание и творческое бесплодие, а Россию на вечное отставание и в конечном счете на колониальную зависимость от Запада. Противоядием этому может служить только установка на самопознание и самобытность. В связи с этим он подчеркивал, что русская культура творилась не только славянскими народами, но что и тюркские народы внесли в нее весомый вклад и что, если мы не оттолкнем восточные народы бестактным отношением к ним, они могут оказаться на-

дежными нашими союзниками в противостоянии возможной колонизации России. Во-вторых, обоснование необходимости создания мировой системы с несколькими центрами. Должно быть осознано существование нескольких особых культурно-исторических миров. И относительно автаркическое развитие этих миров должно стать гарантией достижения большей справедливости в отношениях между народами. В-третьих, провозглашение примата культуры над политикой. Примат политики ведет к ложному и опасному национализму. Связанная с этим идея идеократического правления подразумевала установление культурократии, что способствовало бы облегчению «положительного отбора» и созданию политических, хозяйственных и культурных элит, без чего невозможно развитие национальной культуры и отстаивание национальной независимости. Трубецкой ужаснулся, увидев какую карикатурную форму приобрела идеократия в советском государстве.

Являясь выдающимся лингвистом, Трубецкой одним из первых обосновал необходимость тройственного подхода к сравнительному изучению языков: историко-генетического, ареально-исторического (языковые союзы, языковые зоны) и типологического. Трубецкой является одним из основоположников науки фонологии.

Соч.: Европа и человечество. София, 1920; К проблеме русского самопознания. Собр. статей. Париж, 1927; Основы фонологии. М., 1960; Избр. труды по филологии. М., 1987; История. Культура. Язык. М., 1995; N. S. Trubetzkoy's letters and notes. P., 1975.

Лит.: *Соболев А. В.* Князь Н.С.Трубецкой и евразийство.— Литературная учеба. М., 1991. № 6; Н. С. Трубецкой и современная филология. М., 1993.

А. В. Соболев

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич [23 июля (4 августа) 1862, Ахтырка Московской губ. — 29 сентября (12 октября) 1905, Петербург] — русский философ, публицист, общественный деятель. По окончании историко-филологического факультета Московского университета в 1885 остается работать в университете. В 1890 защищает магистерскую диссертацию «Метафизика в Древней Греции», в 1900 — докторскую диссертацию ***«Учение о Логосе в его истории»***. В 1900—05 — один из редакторов журнала «Вопросы философии и психологии». Принимает деятельное участие в земском движении, становится одним из его духовных лидеров. После предоставления в 1905 Московскому университету автономии избирается его ректором. Однако волна беспорядков, затопившая в это время университет, поставила в трудное положение либеральных защитников академических свобод и привела к безвременной смерти Трубецкого.

По философским воззрениям Трубецкой близок к ***В. С. Соловьеву***. Наиболее полное изложение его идеи получили в работах «О природе человеческого сознания» (1889—91) и «Основания идеализма» (1896). Свое учение называл «конкретным идеализмом», в отличие от отвлеченного идеализма немецкой классической философии. В качестве исходного пункта Трубецкой берет не отвлеченное понятие (типа гегелевского «чистого бытия»), а конкретное сущее, реальное существо как субъект всех определений, которые открывает в нем мышление. Согласно Трубецкому, вечное актуальное бытие (Бог) предшествует всякому конечному (становящемуся) бытию; тем самым он отвергает пантеистические учения Фихте, Шеллинга и Гегеля о человечестве как «становящемся Боге» и отстаивает позиции теизма. Доказывая, что бытие нельзя свести к логической идее и что общие понятия суть лишь отношения мысли к своему предмету, Трубецкой в то же время признает духовную природу реальности, разумные законы космического Логоса. Стремясь остаться на почве рационализма, Трубецкой, однако, не рассматривает разум как единственный источник познания. Как в человеке можно выделить три способности — чувственное восприятие, мышление и волю, так и познание осуществляется с помощью опыта, обусловленного априорными законами восприятия (универсальной чувственностью), с помощью разума, выявляющего всеобщую соотносительность сущего, и, наконец, с помощью веры, устанавливающей реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ. Вера «убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума» (Соч. М., 1994, с. 665). В отличие от Соловьева Трубецкой не отождествляет веру с интеллектуальной интуицией, а тем более — с вдохновением: верный православной традиции, он остерегается сближения веры с воображением и ставит нравственно-этическую сферу выше эстетической. Как в Боге, так и в человеке именно воля составляет основу личности, поэтому вере как способности воли открывается бытие. Однако Трубецкой не противопоставляет веру и разум, откровение и умозрение, а указывает на их единство, подчеркивая, что «понятие Логоса связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось» (там же, с. 44). Анализируя природу человеческого сознания, Трубецкой ставит сложный философский вопрос о соотношении индивидуального и общего, который, по его мнению, не смогли разрешить ни эмпиризм, ни идеализм, а потому оставалась непонятой и природа личности. Эмпирики отождествляли последнюю с индивидуальными внутренними состояниями сознания (психологизм), а представители немецкого идеализма растворили ее во всеобщем начале, сделав исчезающим моментом в развитии абсолютного духа. Трубецкой вслед за славянофилами считает, что личное, конечное сознание может быть понято только при допущении соборного сознания, которое гарантирует объективность познания. Предпосылкой возможности соборного сознания и соответственно объективности познания является существование вечно актуального сознания божественной Личности Творца. Оставаясь приверженцем Логоса, дополненного верой, Трубецкой убежден, что в основе мира лежит разумное и любящее начало, а потому он в сущности своей благ. Отсюда проистекает оптимизм философа, здесь источник его энергии, его неутомимой академической и гражданской деятельности.

Соч.: Собр. соч., т. 1—6. М., 1906—12; Соч. М., 1994.

Лит.: *Лопатин Л. М.* Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906; *Котляревский С. А.* Миросозерцание кн. С. Н. Трубецкого.— «Вопросы философии и психологии», 1916, кн. 131 (1); *Рачинский Г. А.* Религиозно-философские воззрения кн. С. Н. Трубецкого.— Там же; *Гайденко П. П.* «Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого. Предисловие к кн.: *Трубецкой С. Н.* Соч. М., 1994.

П. П. Гайденко

ТРУБНИКОВ Николай Николаевич (14 февраля 1929, Москва — 19 мая 1983, там же) — отечественный специалист по философской антропологии, теории познания. Окончил философский факультет МГУ (1960) и аспирантуру Института философии АН СССР (1963). С 1963 до конца жизни работал в Институте философии АН СССР, с 1968 — ст. научным сотрудником. Исследуя феномен целеполагания, различил «конкретные цели деятельности» и «абстрактные цели-идеалы». Анализу первых были посвящены его кандидатская дис-

сертация и примыкающие к ней работы, а в дальнейшем Трубников сконцентрировал свое внимание на целях второго типа — на проблемах цели, времени и смысла человеческого бытия. Философия, по его мнению, исследует проблему смысла человеческой жизни, а все остальные вопросы становятся философскими лишь постольку, поскольку приводятся в связь с ней. Навсегда заданного смысла жизни нет. Человек — посредством своих замыслов и деяний — придает (или не придает) своей жизни определенный смысл. Общей же предпосылкой смыслополагания является существование феномена смерти, ибо только благодаря ему человек способен по-настоящему оценить значимость жизни. Исследовал вопрос о судьбах развития цивилизации. Свои идеи излагал помимо философских трактатов в художественных произведениях.

Соч.: Отношение цели, средства и результата деятельности.— «ВФ», 1964, № 6; О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967; Проблема времени в ее философско-мировоззренческом понимании.— «ВФ», 1978, № 2; Познание в трехмерном измерении и проблема человека.— В кн.: Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983; Время человеческого бытия. М., 1987; Пределы философской проблемы (к вопросу о соотношении философии и науки).— В кн.: Философия и разум. М., 1990; Наука и нравственность (о духовном кризисе европейской культуры).— В кн.: Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990; [Проспект книги о смысле жизни].— В кн.: Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1990; Философия и методология науки (О сегодняшнем понимании предмета и специфики философского знания).— В кн.: Эстетический логос. М., 1990; Без четверти двенадцать (к вопросу о преодолении духовного кризиса европейской культуры).— «ВФ», 1993, № 1; [От Зверя к Богу (читая «Смысл истории» Н. А. Бердяева)].— «Общественные науки и современность», 1995, № 5; Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни.— В кн.: Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995; О смысле жизни и смерти. М., 1996.

Е. П. Никитин

ТРУД — целесообразная деятельность человека, рассмотренная 1) под углом зрения обмена человека с природой — в таком случае в труде человек при помощи орудий труда воздействует на природу и использует ее в целях создания предметов, необходимых для удовлетворения своих потребностей; 2) под углом зрения социально-исторической ее формы. В таком случае он предстает в социальных утопиях как преходящая форма деятельности. Труд есть «...вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее общественным формам» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 195).

Труд сыграл решающую роль в процессе формирования человека. Благодаря ему развились функции рук и органов речи, произошло постепенное превращение мозга животного в развитый человеческий мозг, усовершенствовались органы чувств человека, расширился круг его восприятий и представлений.

Как целесообразная деятельность труд начался с изготовления орудий, становился из-за разделения труда частным, односторонним, отчужденным и монотонным. Обязательными моментами процесса труда являются целесообразная деятельность, или собственно труд, предметы труда и средства труда. В процессе труда люди вступают в определенные отношения между собой — производственные отношения, характер которых определяет социальный характер труда, ибо с изменением форм собственности происходит изменение способов соединения рабочей силы со средствами производства. В условиях товарного производства труд имеет двойственный характер. С одной стороны, он является трудом конкретным (напр., слесаря, портного и т. д.) и создает потребительную стоимость товара. Вместе с тем в каждом товаре воплощен человеческий труд вообще, независимо от его качественных различий многообразных видов, абстрактный труд, создающий стоимость товара. Двойственный характер труда отражает объективно существующее противоречие между частным и общественным трудом.

Лит.: *Маркс К.* Капитал, т. 1.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23; *Он же.* Наемный труд и капитал.— Там же, т. 6; *Он же.* К критике политической экономии.— Там же, т. 13; *Он же.* Критика Готской программы.— Там же, т. 19; *Маневич Е. Л.* Проблемы общественного труда в СССР. М., 1966; *Он же.* Вопросы труда в СССР. М., 1980; *Подмарков В. Г.* Социальные проблемы организации труда. М., 1969; Социально-экономические вопросы организации труда. М., 1974; НТР, труд и управление. Л., 1984; *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000.

ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ Михаил Иванович [8(20) января 1865, Харьковская губ. — 21 января 1919, близ Одессы] — русский экономист, социолог. В 1889 окончил Харьковский университет, став кандидатом по физико-математическому и юридическому факультетам. Опубликованная в 1894 магистерская диссертация «Промышленные кризисы в современной Англии» принесла Туган-Барановскому мировую известность. Преподавал в Петербургском университете, профессор Петербургского политехнического института. После Февральской революции 1917 уехал на Украину, где до января 1918 занимал пост министра финансов при Центральной Раде.

Испытал влияние марксизма, кантианства, философии жизни, утопического социализма, австрийской школы экономики. Причислялся к легальному марксизму. Считая движущей силой исторического процесса материальные и духовные потребности человека, понимал под ними единство материальных условий жизни и активной воли. Признавая, что материальной и социальной основой общества является экономическое хозяйство, полагал, что по мере своего развития человеческое общество все больше определяется волей и моральным сознанием людей. Целью исторического развития является всесторонне, материально и духовно развитая личность. Будучи сторонником этического социализма, указывал, что гибель капитализма неизбежна не вследствие экономических закономерностей, а из-за того, что он противоречит моральной природе человека: эксплуатируя рабочего, капиталистическая система нарушает моральный императив — относиться к человеку как к цели, а не как к средству. По мнению Туган-Барановского, переход от капитализма к социализму будет сопровождаться сменой классовой борьбы кооперативным движением, основывающимся не на защите интересов лишь одной социальной группы, а на общечеловеческих ценностях, провозглашающих своей главной целью интересы и права личности. Придерживаясь представления о коммунизме как обществе свободных производителей, считал, что задачей социалистического строя является не подчинение личности обществу или общества личности, а примирение этих двух начал.

Соч.: Теоретические основы марксизма. СПб., 1905; Общественно-экономические идеалы нашего времени. СПб., 1913; Влияние идей политической экономии на естествознание и философию. К., 1925; Социальные основы кооперации. М., 1989; К лучшему будущему. М., 1996 (библ.).

Лит.: *Анцыферов А. Н.* Туган-Барановский. Харьков, 1919; *Кондратьев Н. Д.* Михаил Иванович Туган-Барановскнй. Пг., 1923.

И. В. Кувакин

ТУЛМИН (Toulmin) Стивен Эделстон (25 марта 1922—97) — американский философ аналитического направления, испытал значительное влияние философии Л. Витгенштейна. Окончил Королевский колледж в Кембридже (1951), преподавал философию в Оксфорде, профессор Лидского университета (1955—59), затем переехал в США, где с 1965 преподавал философию в различных университетах (Мичиганском, Калифорнийском, Чикагском, Северо-Западном (Иллинойс) и др., а также в университетах Австралии и Израиля. В 1950-х гг. выступил с критикой неопозитивистской программы обоснования научного знания, предложив исторический подход к научно-исследовательским процессам. В 1960-х гг. сформулировал концепцию исторического формирования и функционирования «стандартов рациональности и понимания», лежащих в основе научных теорий. Понимание в науке, согласно Тулмину, как правило, определяется соответствием ее утверждений принятым в научном сообществе стандартам, «матрицам». То, что не укладывается в «матрицу», считается аномалией, устранение которой («улучшение понимания») выступает стимулом эволюции науки. Рациональность научного знания определяется его соответствием стандартам понимания. Последние изменяются в ходе эволюции научных теорий, трактуемой им как непрерывный отбор концептуальных новшеств. Сами теории рассматриваются не как логические системы высказываний, а как особого рода «популяции» понятий. Эта биологическая аналогия играет существенную роль в эволюционной эпистемологии вообще и у Тулмина в частности. Развитие науки изображается им подобно биологической эволюции. Научные теории и традиции подвержены консервации (выживаемость) и инновациям (мутации). «Мутации» сдерживаются критикой и самокритикой («естественный» и «искусственный» отбор), поэтому заметные изменения наступают лишь при определенных условиях, когда интеллектуальная среда позволяет «выжить» тем популяциям, которые в наибольшей степени адаптируются к ней. Наиболее важные изменения связаны с заменой самих матриц понимания, фундаментальных теоретических стандартов. Наука — это и совокупность интеллектуальных дисциплин, и профессиональный институт. Механизм эволюции «концептуальных популяций» состоит в их взаимодействии с внутринаучными (интеллектуальными) и вненаучными (социальными, экономическими и др.) факторами. Понятия могут «выживать» благодаря значительности своего вклада в улучшение понимания, однако это может происходить и под влиянием иных воздействий, напр. идеологической поддержки или экономических приоритетов, социально-политической роли лидеров научных школ или их авторитета в научном сообществе. Внутренняя (рационально реконструируемая) и внешняя (зависящая от вненаучных факторов) история науки являются дополняющими одна другую сторонами одного и того же эволюционного процесса. Тулмин все же подчеркивает решающую роль рациональных факторов. «Носителями» научной рациональности являются представители «научной элиты», от которых в основном зависит успешность «искусственного» отбора и «выведение» новых, продуктивных понятийных «популяций». Свою программу он реализовал в ряде историко-научных исследований, содержание которых, однако, обнаружило ограниченность эволюционистской модели развития знания. В своих эпистемологических анализах пытался обойтись без объективистской трактовки истины, склоняясь к инструменталистской и прагматистской ее трактовке. Выступал против догматизма в эпистемологии, против неоправданной универсализации тех или иных критериев рациональности, требовал конкретно-исторического подхода к процессам развития науки, связанного с привлечением данных социологии, социальной психологии, истории науки и др. дисциплин. В работах по этике и философии религии Тулмин утверждал зависимость обоснованности моральных и религиозных суждений от принятых в данных областях правил и схем понимания и объяснения, формулируемых или практикуемых в языке и служащих гармонизации социального поведения. Однако эти правила и схемы не имеют универсальной значимости, а действуют в конкретных ситуациях этического поведения. Поэтому анализ языков этики и религии в первую очередь направлен не на выявление неких универсальных характеристик, а скорее на их уникальность. В своих поздних работах он пришел к выводу о необходимости ревизии традиционных, идущих от эпохи Просвещения, «гуманистических» представлений о рациональности: человеческая рациональность определяется контекстом социальных и политических целей, которым служит и наука.

Соч.: An examination of the place of reason in ethics. Cambr., 1950; The philosophy of science: an introduction. L., 1953; The uses of argument. Cambr., 1958; The ancestry of science (v. 1—3, with J. Goodfield); Wittgenstein's Vienna (with A. Janik). L., 1973; Knowing and acting. L., 1976; The return to cosmology. Berkley, 1982; The abuse of casuistry (with A. Jonsen). Berkley, 1988; Cosmopolis, N.-Y., 1989; в рус. пер.: Концептуальные революции в науке.— В кн.: Структура и развитие науки. М., 1978; Человеческое понимание. М., 1983; Выдерживает ли критику различение нормальной и революционной науки.— В кн.: Философия науки, вып. 5. М., 1999, с. 246—258; История, практика и «третий мир».— Там же, с. 258—280; Моцарт в психологии.— «ВФ», 1981, № 10.

Лит.: *Андрианова Т. В., Ракитов А. И.* Философия науки С. Тулмина.— В кн.: Критика современных немарксистских концепций философии науки. М., 1987, с. 109—134; *Порус В. Н.* Цена «гибкой» рациональности (О философии науки С. Тулмина).— В кн.: Философия науки, вып. 5. М., 1999, с. 228—246.

В. Н. Порус

ТУРЕН (Touraine) Ален (род. 3 августа 1925, Эрманвиль-сюр-Мер, Франция) — французский социолог, теоретик постиндустриального общества. Преподает в университете Нантера, руководит Центром исследования социальных движений в Высшей практической школе; редактор журнала «Социология труда».

Турен выступил с критикой классической социологии, последним крупным представителем которой он считает Т. Парсонса. Классическая социология была отражением развития модернистских обществ Запада. Для нее характерны вера в Разум и Прогресс, эволюционизм, связанный с идеей единства генезиса и структуры модернистских обществ, функционализм в трактовке деятельности субъектов истории. Классическая социология, согласно Турену, использует понятие «общества» как трансцендентную для человека сущность, подчиненную объективным законам развития. Разрушение классической социологии он приписывает не столько влиянию интеллектуальной критики, сколько историческим переменам: Великая депрессия, две мировые войны, фашизм и советские концлагеря разбили веру в Прогресс и победу Разума. Модернизационные процессы за пределами Запада, массовые движения протеста против социальной интеграции в развитых странах расшатывали положения классической социологии.

Вместе с тем Турен убежден в беспочвенности декадентских умонастроений и связанных с ними выводов в духе «антисо-

циологии». Прогнозируемое им постиндустриальное общество должно представлять собой и радикальный разрыв с индустриальным обществом, и преемственность в отношении его самых современных проявлений. Разрыв заключается в том, что благодаря сближению с производством всех сфер общественной жизни — науки, информации, потребления, воспитания — общество становится целиком управляемым, самопрограммируемым. Поэтому в противовес классической социологии Турен развивает «социологию действия». Центральную роль в ней играет понятие «общественного движения», очищенное от всяких черт эволюционизма и социальной предопределенности и выражающее феномен созидания обществом самого себя.

Считая, что рабочее движение постепенно утрачивает в развитых странах свое значение, Турен вместе со своими единомышленниками исследуют природу и перспективу новых социальных движений (антиядерного, экологического, студенческого, регионального, женского). Их особенность он видит в том, что, выходя за рамки производственных конфликтов, они включены в глобальный социальный конфликт между теми, кто руководит общественными инвестициями (руководители крупных организаций, технократы), и теми, кто испытывает на себе последствия этих инвестиций.

Соч.: Sociologie de l'action. P., 1965; La societe postindustrielle. P., 1969; Production de la societe. P., 1973; L'apres socialisme. P., 1980; Le mouvement ouvrier. P., 1984 (совместно с M. Wieviorka, F. Dubet); Le retour de l'acteur. Essai de sociologie. P., 1984.

Е. А. Самарская

ТУРИЛЬД Томас (Thorild Thomas) (18 апреля 1759, Бласоп (Бохуслэн) — 1 октября 1808, Грейфсвальд) — шведский философ-пантеист эпохи позднего Просвещения. Испытал влияние ***Спинозы***. С 1795 — профессор университета в Грейфсвальде (Померания). Главное произведение «Максимум, или Архиметрия» (Maximum sive Archimetria. B., 1799) опубликовано на немецком и латинском языках. В теории познания Турильд разделял сенсуалистические воззрения Локка: всякое знание происходит из опыта как совокупности чувственно воспринимаемых индивидом воздействий или состояний своего организма. Рассудок и разум — это ощущения в их полном развитии. Многообразие сущего Турильд объяснял количественной градацией, различием в степени развития вещей — от минимума до максимума. Задача философии — «пангармоническая»: выявить определенные отношения, пропорции и законы, которые «регулируют» бытие и посредством которых все вещи соответствуют гармоническому целому. Поэтому свою философию он называл «архиметрией», т. е. учением о мере вещей, или «математикой действительности». Турильд составил проникнутый духом социального утопизма и реформаторства проект создания мировой республики, руководимой гениями.

Соч.: Samlade skrifter, 4 delar. Uppsala, 1819—35; Samlade skrifter. Stockh., 1932 ff.

Лит.: *Мысливченко А. Г.* Философская мысль в Швеции. М., 1972; *Arvidson S.* Thorild och den franska revolutionen. Stockh., 1938; *Cassirer E.* Thorild's Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, s. l. 1941; *Karitz A.* Thorild och hans filosofi, 1908; *Nyman A.* Exilens filosofi. Lund, 1956.

А. Г. Мысливченко

ТУРОВСКИЙ Марк Борисович (26 января 1922, Москва — 8 декабря 1994, там же) — отечественный специалист в области диалектики, теории эволюции и теории культуры. Учился в ИФЛИ до его закрытия, окончил философский факультет МГУ (1944). Преподавал на кафедрах философии разных институтов (1947—53), работал корректором в типографии (1954—58), научным редактором БСЭ и пятитомной «Философской энциклопедии» (1961—64). С 1963 по 1975 — доцент кафедры философии 2-го медицинского института, с 1976 по 1994 — ст. научный сотрудник Российского института культурологии.

Уже в работе «Труд и мышление. Предыстория интеллекта» (1963) выражена идея соотносительности определений мышления и бытия. Туровский включает в контекст философии фундаментальные достижения естествознания, в частности учение о ноосфере, об эволюционных гиперциклах, о поведенческой доминанте и о хронотопе, об ассиметричности отношения организма и среды. Организм оказывается концентрированным выражением среды обитания, в его геноме записан хронотоп, те различения, которые живое полагает в среде, к которой приспосабливается. Среде остается роль «своего иного» организма, того, что упорядочено, освоено, обжито. Живое формирует среду, полагая в ней различения, к которым оно приспособлено, и среда формирует живое, концентрируясь, определяя в нем свои возможности. Новые организмы и новая среда формируются благодаря избыточности, открытости времени и произвольности. Саморазвитие циклично, всеобщее — это будущее, единичное — это настоящее, особенное — это прошлое. В отличие от немецкой классической философии он начинает диалектику не с всеобщего, а с многообразия.

Понятие индивидуального всеобщего, как обобщение взаимодействия, оказалось адекватным понятию культуры, которую он определяет как «личностный аспект истории». Его философию можно определить как «персональный космизм», попытки примирения научной и экзистенциальной истины. Хотя культуры сконструированы людьми, они онтологичны, поскольку характеризуют границы взаимодействия человека и мира. Это взаимодействие есть противоречие, их граница избыточна и открыта к самопорождению смысла. Культуры преемственны, но их преемственность — это смена упорядоченности многообразия. Диалектика понимается как типология рефлексии.

Соч.: Труд и мышление. Предыстория интеллекта. М., 1963; Логико-методологические основы синтеза методов при изучении жизни.— В кн.: Взаимодействие методов естественных наук в познании жизни. М., 1976; Культурная сущность образования.— В кн.: Культура—Традиция—Образование, вып. 1. М., 1990; Философские основания культурологии. М., 1977; Философское обоснование истории культурологии.— В кн.: Постижение культуры, вып. 7. М., 1998.

К. Ю. Токмачев

ТӮСӢ Наṣир ад-Дин Абӯ Джа'фар, ат- (1201, с. Джахруд, близ г. Тус, Иран — 1274, Багдад) — арабо-мусульманский философ, ученый и государственный деятель. Образование по религиозным, естественно-научным и философским дисциплинам получил в Тусе и Нишапуре (Иран). В 1228—55 находился на службе в различных городах Ирана у исмаилитских правителей, в т. ч. у Нāṣир ад-Дина, которому посвятил книгу «Насирова этика» (перс. Ахлāк-и Нāṣирӣ). В последующие годы занимал ответственные государственные посты при монгольских ханах Хулагу и его сыне Абаке, последний по инициативе ат-Тӯсӣ основал знаменитую обсерваторию в Мараге.

Ат-Тӯсӣ развивал перипатетические традиции философии, прежде всего школы ***Ибн Сӣны***, к сочинению которого «Ука-

зания и наставления» написал комментарии (араб. Ҳалл мушкилат ал-Ишārāт), защищая его взгляды в полемике с Фаḫр ад-Дӣном ***ар-Рāзӣ***. Синтез ***арабоязычного перипатетизма*** с ***каламом*** аṭ-Ṭӯсӣ осуществил в труде «Изложение калама» (Таджрӣд ал-калām) — первом крупном произведении шиитской теологии (признанном и в суннитских кругах), а в сокращенной версии — в трактате «Основы вероучения» (Қавā'ид ал-'ақā'ид). К важным трудам аṭ-Ṭӯсӣ по каламу относятся также его компендиум к «Муḫаççал» Фаḫр ад-Дӣна ар-Рāзӣ — «Талḫӣṣ ал-Муḫаççал». В последние годы аṭ-Ṭӯсӣ проявлял интерес к ***суфизму*** и, согласно некоторым свидетельствам, находился в переписке с видными суфиями того времени. Аṭ-Ṭӯсӣ известен также как автор трудов по медицине, физике, математике и особенно астрономии. Наибольшей популярностью творчество аṭ-Ṭӯсӣ пользуется среди шиитов.

Лит.: *Динаршоев М.* Философия Насираддина Туси. Душанбе, 1968; *Мамедбейли Г.* Насирэддин Туси. Баку, 1968; *Сафа З.* Хаваджа Насир ад-Дин ат-Туси. Тегеран, 1957; *ал-Асам А.* Насир ад-Дин ат-Туси. Бейрут, 1975.

Т. Ибрагим

ТХЕРАВАДА (пали theravāda, санскр. sthaviravāda — учение старейших) — направление классического ***буддизма*** в рамках стхаваравады. С одной стороны, термин «тхеравада» использовался для общего обозначения консервативного направления, образовавшегося после первого раскола общины последователей Будды (сангхи) в результате отделения от нее сторонников ***махасангхики***, или «большой общины», выступавших за ослабление монашеской дисциплины и более широкий доступ в сангху мирян. С другой стороны, тхеравадой в дальнейшем стала называться одна из восемнадцати школ этого направления, утвердившая свое влияние. Самый известный из индийских правителей, Ашока (3 в. до н. э.), покровительствовал тхераваде и поддержал миссионерское начинание, которое принесло ее в Шри-Ланку и в Юго-Восточную Азию (Бирма, Таиланд, Камбоджа, Лаос), где она стала преобладающей формой буддизма, существующей и поныне.

Сторонники тхеравады прослеживают свое происхождение к тхерам — старейшинам первой буддийской сангхи. К 3 в. до н. э. доктрина и практика тхеравады были в основном сформированы и отражены в каноне Типитака (санскр. ***Трипитака***). Основываясь, как и другие ранние буддийские школы, на идее составной и изменчивой природы всех вещей, и прежде всего самого человека (теория ***дхарм***), тхеравада делала главный акцент на медитативной практике, ведущей к достижению высшего состояния ***архата*** («совершенного»). В ней различались две формы медитации — джхана (пали jhana, санскр. dhyana) — успокоение «волнения» чувств и мыслей (см. ***Дхьяна***), а также випассана (vipassana) — медитация озарения (инсайта), предполагающая высшее прозрение реальности в свете буддийского учения. Основные положения теории и практики тхеравады содержатся в сочинении Буддхагхосы «Висуддхи-магга» («Путь очищения»).

В. Г. Лысенко

ТЬЕРРИ (ТЕОДОРИК) ШАРТРСКИЙ, или Бретонец (? — между 1149 и 1155, Шартр) — главный представитель ***Шартрской школы***. В онтологии (комментарий к Боэцию), натурфилософии («О семи днях и шести различиях творения»), логике (первым ввел в программы и комментировал отрывки «Первой аналитики», «Софистических опровержений» Аристотеля) Тьерри Шартрский строил синтез «физики и Писания», наук (тривия) и словесности (квадривия), Пифагора, Платона и Аристотеля. В его «математической» метафизике творение есть развертывание чисел как составных единств из безусловной простоты первоединства; оно придает цельность всякому числу, но само числом не постигается. Перед лицом этого первоединства с необходимостью возникает материя как чистая зеркальная восприимчивость; она проникается отражениями единого, отсветами самотождественной цельности. Единство — «форма (идея) бытия» вещей, каждая из них есть не более чем единособранность составляющих ее единиц. Материя расслаивается на 4 элемента, далее взаимно определяющих друг друга: воздух раздается вширь, образуя небесную твердь, и вместе с тем «отверждает» землю своим сплошным давлением и т. д. Виртуозная числовая спекуляция Тьерри Шартрского была полузабыта в 13 в. с победой схоластики ограниченно-аристотелевской ориентации, но возродилась в системе ***Николая Кузанского***.

Соч.: Tractatus de septem diebus, ed. N. Haring.— «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XXX (vol. 22), 1955, p. 184—200; Commentum super Boethii De Trinitate, ed. N. Haring.— Ibid. XXXV (vol. 29), 1960, p. 80—134; *Fredborg K. M.* The commentary of Thierry of Chartres on Cicero De inventione. Cph., 1971.

Лит.: *Dronke P.* Thierry of Chartres.— *Idem.* A history of twelfth-century western philosophy. Cambr., 1988.

В. В. Бибихин

ТЭН (Taine) Ипполит-Адольф (21 апреля 1828, Вузье, Арденны — 5 марта 1893, Париж) — французский философ, историк, теоретик искусства и литературы. Сторонник позитивизма, испытал влияние Гегеля.

Получил образование в парижском Коллеже Бурбон и в Эколь Нормаль (1841—52), преподавал в Невере, в 1864—69 — профессор эстетики и истории искусства в Школе изящных искусств в Париже. С 1853 публикует серию работ («Очерк о Тите Ливии» — Essai sur Tite-Live, 1856, «Басни Лафонтена» — La Fontaine et ses fables, 1861; и др.), в которых отстаивает тезис о существовании некой господствующей идеи, в краткой форме выражающей гений народа и заключающей в себе всю его историю. Тэн утверждает, что реальному порядку причин и следствий в вещах соответствует адекватный логический порядок идей в мысли, поэтому наука способна воссоздать объективную реальность. В литературно-критических работах 1850—60-х гг., объединенных позднее в сборники «Очерки критики и истории» (Essais de critique et d'histoire, 1858, рус. пер. 1869) и «История английской литературы» (Histoire de la littérature anglaise, v. 1—4, 1863—64, рус. пер. 1876), Тэн утверждает, что как в отдельном человеке, так и в народе существует изначальная и высшая предрасположенность, управляющая всеми их действиями и идеями и обусловленная тремя основополагающими силами: расой, средой и моментом. Эту предрасположенность Тэн называет «основным характером», определяющим доминирующий тип человека, который появляется в конкретном обществе и затем воспроизводится в искусстве.

В работах «Философы Франции 19 в.» (Les philosophes français du 19 siècle, 1857), «Английский позитивизм» (Le positivisme anglais, 1864, рус. пер. 1866), «Об уме и познании» (De l'intelligence, v. 1—2, 1870, рус. пер. 1872) он обращается к анализу современной ему философии и усматривает причину ее бесплодности в изолированности от науки. Он предлагает освободить философию от поисков последних причин и сущностей вещей и развивает концепцию «форм духа и разума», типов мыслительных привычек, ментальных структур, свой-

ственных индивидам, народам, расам и отличающих различные ступени человеческого гения.

Свои представления об истории как науке, основанной на наблюдении и изучающей общие причины моральных и политических явлений, Тэн развивает в своей последней фундаментальной работе «Происхождение современной Франции» (Les origines de la France contemporaine, v. 1—3, 1876—93, рус. пер., т. 1—5, 1907), где нашли выражение его консервативные представления об обществе.

Теория искусства Тэна оказала влияние на развитие социологии искусства.

Соч.: Pages choisies. P., 1909; Philosophie de l'art, v. 1—2. P., 1948; в рус. пер.: Новейшая английская литература в современных ее представителях. СПб., 1876; Философия искусства. М., 1996.

Лит.: *Barzellotti C.* La philosophie de H. Taine. P., 1900; *Aulard A.* Taine, historien de la révolution française. P., 1907; *Chevrillon A.* H. Taine, formation de sa pensée. P., 1932; Cresson A. H. Taine. P., 1951.

М. М. Федорова

ТЮРГО (Turgot) Анн Робер Жак (10 мая 1727, Париж — 20 марта 1781, там же) — философ-просветитель, государственный деятель, экономист (представитель школы физиократов). Получив религиозное образование, под влиянием философии Просвещения отказался от духовного звания и поступил на государственную службу в парламент (1752), позднее — министр финансов и экономики. Тюрго был деистом: первоисточником бытия считал Бога-творца. По конкретным философским проблемам занимал материалистическую и сенсуалистскую позицию. В философии истории выступил как детерминист; в развитии общества видел действие законов, вытекающих из человеческой воли. Одним из первых выдвинул идею прогресса, понимая его как движение к совершенству, осуществляющееся в борьбе разума и свободы с невежеством и угнетением. Тюрго подчеркивал беспрерывность прогресса человеческого разума и общества, которое при всех изменениях постепенно приближается к состоянию равновесия. В этих успехах человеческого разума громадную роль играли возникновение городов, ремесел, искусств, разделение профессий, неравенство в условиях существования и особенно книгопечатание. В «Рассуждении о всемирной истории» Тюрго анализирует причины последовательных успехов человеческого рода, объясняет механизм возникновения государства, характеризует типы правления (деспотизм, авторитаризм и др.). Идея прогресса, в т. ч. и форм правления, сочетается у него с осознанием неминуемости упадка обществ и революций, прерывающих ход прогресса. Лучшим примером прогресса является развитие научного знания, применение математики к физике, совершенствование гипотез. Для Тюрго построение систем — характеристика спекулятивного знания, наука же строит не системы, а гипотезы. Важное место в творчестве Тюрго занимают проблемы философии языка — его происхождения, его роли для философии. В статье «Существование» в «Энциклопедии» выделил три стадии в развитии общества — религиозную, спекулятивную, научную. Прогресс связывал с развитием способов добывания средств к жизни, отметил роль собственности в формировании классов и отстаивал принцип свободы экономической деятельности. Критик системы Беркли.

Соч.: Oeuvres, v. 1—5. P., 1913—1923; Избр. философские произведения. М., 1937; Избр. экономические произведения. М., 1961.

Лит.: *Gignoux C. J.* Turgot. P., 1945; *Jolly P.* Turgot. P., 1944; *Vigreux P.* Turgot. P., 1947; *Faure E.* La disgrâce de Turgot. P., 1961; *Муравьев С.* Тюрго: Его ученая и административная деятельность, или Начало преобразований во Франции 18 века. М., 1858; *Фор Э.* Опала Тюрго. 12 мая 1776 г. М., 1979 (с библ.).

О. А. Останина

ТЯНЬ (кит., букв. — небо, а также природа, бог, божество) — категория китайской философии и культуры. Применяется в четырех основных значениях или их комбинациях: 1) верховное божество, высшая божественная сила; 2) высшее природное начало, соотносящееся в триаде сань цай («три ценности») с Землей — началом более низкого уровня и человеком — медиатором между ними; 3) природа как абстрактная «естественная» целостность, понятие, синонимичное биному тянь ди (Небо и Земля), обозначающему биполярный универсум; 4) главное природное начало в человеке, определяющее его «[индивидуальную] природу» (***син***). Начертание иероглифа тянь восходит к пиктографическому изображению «большого человека».

Свержение в 11 в. до н. э. «династии» Шан-Инь племенным союзом Чжоу привело к контаминации понятий «Шан-ди» («Верховный владыка», считался первопредком иньских правителей-ванов) и тянь, которым, видимо, поклонялись чжоусцы, как верховной божественной силе. Понятие «Шан-ди» уже не ассоциировалось с представлением о первопредке, но персонификация Неба какое-то время сохранялась. В трактате ***«Мо-цзы»*** Небо объявляется имеющим желания и волю, а также толкуется как универсальная «порождающая и взращивающая» сила.

В других течениях древнекитайской философии Небо было деперсонифицировано. У ***Конфуция*** Небо, «приводящее в движение четыре времени [года]», «рождающее сто вещей», «безмолвствует», т. е. не изъявляет свою волю непосредственно («Лунь юй», XVII, 18). ***«Дао дэ цзин»*** акцентировал вторичный онтологический статус Неба: «Небо берет за образец (или «исходит из») ***дао***, дао берет за образец само себя» (25). Согласно ***«Чжуан-цзы»***, дао порождает Небо и Землю. Там же атрибутом Неба объявлено «недеяние» (***у вэй***): «Действующее благодаря недеянию называется Небом». Тем самым подчеркивается отсутствие у Неба в отличие от человека произвольного целеполагания.

В «Дао дэ цзине» появляется бином тянь ди (Небо и Земля) как выражение природных начал. В отличие от человека они не руководствуются этическими принципами — «не гуманны». В «Чжуан-цзы» Небо и Земля выступают выражением «природности» и фактическим синонимом тянь. В этом значении бином тянь ди использовался в последующей китайской философии, особенно широко — в ***неоконфуцианстве***. В комментирующей части ***«Чжоу и»*** понятие «тянь» включено уже в триаду космических сущностей (аспектов мироздания) — сань цай — наряду с Землей и человеком. В «Си цы чжуани» (II, 10) эта триада представляет модусы или аспекты дао: дао Неба, дао Земли и дао человека, а удвоение триады дает «шестерку» — число черт гексаграмм-***гуа***, представляющих единство «трех ценностей». В «Шо гуа чжуани» «установление» даопути Неба трактуется как космические силы ***инь ян***, дао Земли — как «мягкость и твердость», предполагающие их проявленность в веществе, дао человека — как «гуманность» (***жэнь***), «долг/справедливость» (***и***); все эти пары «равно представляют дуальность трех ценностей», т. е. их сопряженность с двоичной матрицей. Введение в нее третьего члена, порожденного Небом и Землей, во-первых, подразумевает медиативную роль человека и социума во взаимодействии главных природных начал, во-вторых, обозначает путь к упорядочению кос-

мических связей — реализацию этических принципов как деонтологической нормы. Эти идеи восходят к древним представлениям о роли правителя (вана) как медиатора между Небом и Землей. Триада «сань цай» осталась в китайской культуре основным репрезентантом троичной классифицирующей матрицы, имеющей разнообразные корреляты (напр., ***син*** — «телесная форма», ***ци*** — «пневма», ***шэнь*** — «дух» и т. п.) и широко используемой в нумерологических построениях и философских выкладках.

Одной из центральных для ***конфуцианства*** была проблема разграничения компетенции высших сил — тянь — и человека. Этот вопрос стал ведущим в рамках комплекса проблем, объединенных установкой на определение специфики и связей «небесного» и «человеческого» дао. Основные тенденции в решении данного вопроса выразились в формулах: «совпадающее единство Неба и человека», «взаимный отклик Неба и человека», «разграничение Неба и человека».

Тезис о «совпадающем единстве» был выдвинут создателем ортодоксальной конфуцианской идеологической системы ***Дун Чжуншу***: «пневмы» Неба, «однородные» человеческим, «обогащают» человека, а при полном их совпадении обеспечивают «тождество Неба и человека». Функциональный аспект концепции «совпадающего единства» акцентируется тезисом Дун Чжуншу о «взаимном отклике Неба и человека»: на ошибки в управлении страной и соответственно на дезорганизацию социума (Поднебесной) Небо реагирует сначала предупреждениями в виде стихийных бедствий, затем чудесными знамениями, а если люди продолжают упорствовать в нарушении общекосмических законов, социум приходит к гибели. И напротив, должное устроение его жизни гармонизирует все природные процессы.

Неоконфуцианцы 11—12 вв. развивали концепцию Неба, основанную на идее «Мэн-цзы» (4—3 вв. до н. э.) и ***«Чжун юна»*** о «доброй природе» человека, преимущественно в русле доктрины «совпадающего единства». ***Чэн И*** и ***Чэн Хао*** солидаризировались в том, что Небо и человек исконно недвойственны и это вообще избавляет от необходимости говорить о каком-либо их «совпадении». «Небо, Земля и человек суть единое дао», но различаются ипостасями: напр., ипостасью («деятельным проявлением» — вэй) Неба является «предопределение» (***мин***), ипостасью человека —«[индивидуальная] природа».

Тезис о функциональном разграничении Неба и человека был предложен ***Сюнь-цзы***. Основной аргумент Сюнь-цзы — «постоянство небесного движения», т. е. астрономических и природных циклов, независимых от человеческих деяний; процветание и беды социума порождаются деятельностью самих людей.

Неоконфуцианцы обычно не рассматривали тезисы о «совпадающем единстве», «взаимном отклике» и «разграничении» как взаимоисключающие. Проблема «разграничения» касалась прежде всего уточнения сферы компетенции человека, вмешательство которого в прерогативы Неба может быть бесполезным и даже пагубным. Трактовка полномочий человека в известной степени зависела от толкований соотношения «небесного принципа» (тянь ли) — совершенного природного упорядочивающего начала — и «человеческих страстей» (жэнь юй). Последние в целом понимались как выражение человеческого произвола, противостоящего регулярности общеприродного «принципа». Главный основоположник «учения о принципе» (ли сюэ) ***Чжу Си*** подчеркивал их несовместимость: «Существование небесного принципа означает утрату человеческих страстей, победа человеческих страстей означает уничтожение небесного принципа». Ведущий представитель «учения о сердце» (синь сюэ) ***Ван Янмин*** отождествлял «небесный принцип» с врожденным «знанием блага» (***лян чжи***): его выявление устраняет «человеческие страсти». Некоторые мыслители, обычно из тех, кто не полностью разделял учения ли сюэ и синь сюэ, решали проблему соотношения «небесного принципа» и «человеческих страстей» в русле концепции «совпадающего единства» Неба и человека. Так, Ху Хун (12 в.) считал, что «разгул человеческих страстей означает замутнение человеческого принципа», но для их упорядочения и служит ***ли***-принцип, фактически тождественный ***ли***-благопристойности. ***Ван Фучжи*** считал, что «принцип» и «страсти» взаимосвязаны и в «человеческих страстях» можно узреть «принцип». Представления китайских философов об ограничителях человеческого вмешательства в сферу действия «небесных» провиденциальных сил раскрываются в корреляции понятия «тянь» с понятием «мин» («предопределение»).

Лит.: Древнекитайская философия, т. 1. М., 1972, с. 18—25; *Мартынов А. С.* Несколько замечаний о комплексе «Небо—Земля» в китайских художественных, политических и философских текстах.— В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979.

А. Г. Юркевич

ТЯНЬ ЛИ ЖЭНЬ ЮЙ (кит. — небесный принцип и человеческие желания; сокращенно — ли юй) — понятия китайской философии. Впервые упоминаются в тексте ***«Ли цзи»***, глава «Юе цзи» («Записки о музыке»): «Если чувственное отношение человека к вещам предельно ограничено, а его доброе и злое отношение к людям не переступает нравственной меры, то тогда вещи действуют по назначению и человек следует за ними. Когда же человек изменяется вещами, тогда гибнет небесный принцип (тянь ли) и до предела развертываются человеческие страсти (жэнь юй)». Т. о., утверждается, что человеку изначально присущ небесный принцип, следуя которому он должен усмирять свои страсти, т. е. эмоционально-чувственную и познавательную деятельность.

Специально этой теме была посвящена теоретическая дискуссия, возникшая в период династии Сун (10—13 вв.) и Мин (14—17 вв.) в рамках учения о принципе (ли сюэ). Под словосочетанием «тянь ли» неоконфуцианцы понимали по существу такие неизменные нравственные принципы человеческого существования, как «гуманность» (***жэнь***), «справедливость» (***и***), «благопристойность» (***ли***) и «мудрость» (***чжи***), а под словосочетанием «жэнь юй» — живые человеческие страсти. ***Чэн И*** придерживался традиционной точки зрения, согласно которой «небесные принципы» и «человеческие желания» диаметрально противоположны и отрицают друг друга: «О, как же страдают люди от своих желаний! Люди, совершающие недобрые дела, побуждаются к этому своей страстью» («И шу», гл. 25). Ту же мысль отстаивал ***Чжу Си***: «Если небесный принцип сохраняют, то человеческие желания погибают: если же человеческие страсти одерживают победу, то небесный принцип погибает» («Чжу цзи юй лэй», гл. 13). Наиболее полное воплощение «небесного принципа» в человеке было описано в концепции ***Ван Янмина*** о «доведении до конца благосмыслия», т. е. того, что «объединяет совершенно мудрых и глупых».

Противоположное решение проблемы соотношения «небесного принципа» и «человеческих желаний» — их объединение — было предложено Ху Хуном (11 в.), Е Ши (12 в.), Чэнь Лянем (12 в.), ***Ван Фучжи*** и ***Дай Чжэнем***.

В. В. Зайцев

ТЯНЬТАЙ ШКОЛА (Тяньтай-цзун) — одно из трех, наряду с ***Хуаянь школой*** и ***Чань школой***, важнейших течений в китайском буддизме. Тяньтай школа фактически основана ученым монахом Чжии (538—597), хотя традиция считает его только третьим патриархом школы. Опорным для школы текстом является «Сутра лотоса благого закона» («Мяо фа ляньхуа цзин», санскр. «Саддхарма пундарика сутра»), больше известная просто как «Лотосовая сутра», перевод которой на китайский язык был выполнен еще Кумарадживой (Цзюмолоши, ок. 350—409). Собственно Чжии принадлежат три произведения, или проповеди, записанные его учеником и наследником, патриархом Гуаньдином (561—632), которые тот издал уже после смерти учителя: «Фа хуа вэнь цзюй» («Фразы «Сутры лотоса благого закона»»), «Фа хуа сюань и» («Скрытый смысл «Сутры лотоса благого закона»») и «Мо хэ чжи гуань» («Великое прекращение неведения и видение сути»). В доктринальном плане Тяньтай школа признает деление «Лотосовой сутры» на две части: «вступительную» и «основную». В первой содержатся проповеди Будды Шакьямуни, возвещающие спасение всем живым существам и возможность для всех, даже женщин, стать буддой (чего в других сутрах нет). Во второй части Будда говорит о том, что «Лотосовую сутру» после его ухода из мира будут хранить и распространять бесчисленные бодхисаттвы, достигшие просветления собственными усилиями. Здесь же Будда говорит, что сам он достиг просветления в бесконечно далеком прошлом, будет существовать вечно, а принц Сиддхартха под деревом Бодхи и все будды прошлого, настоящего и будущего — его «превращенные тела». Т. о., каждое живое существо в перспективе станет буддой. Для обоснования превосходства Тяньтай школы над другими направлениями махаянского буддизма Чжии предложил пятиступенную иерархию буддийского знания, скоррелированную с пятью этапами проповеди Будды после просветления, в каждый из которых он открывал людям доступную им в данный момент часть благого закона. Первые четыре периода были подготовительными для принятия людьми в пятом периоде «истинного закона», или «учения круга» (символа полноты и завершенности). В первый период, Хуаянь, Будда, сразу после просветления под деревом Бодхи, не сходя с места в течение трех недель, проповедовал о единстве всех форм существования и отсутствии различий между феноменами, что было отражено в «Аватамсака-сутре» («Хуа янь цзин»). Поскольку смысл этой проповеди оказался доступен только бодхисаттвам, Будда перешел к более простому изложению учения, т. е. к бенаресской проповеди в Оленьем парке, по названию которого (Луюань) назван второй период, когда было возвещено и записано в сутрах Агамы учение о «четырех благородных истинах». В третий период, длившийся 8 лет и получивший наименование Фангуан, было проповедано учение о бодхисаттве, нашедшее отражение, в частности, в «Сутре о Вималакирте» («Вэймо цзин»). Четвертый период, длившийся 22 года, был посвящен учению о праджне (божэ), «интуитивном знании», или «совершенной мудрости», и проповеди этого периода были записаны как ***Праджняпарамиты сутры***, на которых основывалось учение ***Нагарджуны*** и других мадхьямиков о «пустотности» (шунья, кит. кун), нашедшее отражение, в частности, в «Маха праджня парамита-шастре» («Дачжиду лунь»). Наконец, через 42 года подготовительной проповеди, Будда открыл ученикам «истинный закон», заключенный в «Лотосовой сутре». В этот последний, пятый период, длившийся 8 лет, был раскрыт «сокровенный смысл» (сюань и) учения, что и отражено в «Сутре о нирване» («Непань цзин»), зафиксировавшей завершающую проповедь, которую Будда произнес за сутки до оставления им земного мира. Именно проповеди пятого периода, наиболее глубокие и совершенные, и хранит в виде доктринального комплекса «Лотосовой сутры» Тяньтай школа, что призвано свидетельствовать о ее превосходстве над всеми остальными течениями буддийской мысли.

Г. А. Ткаченко

У

У (кит., букв. — вещь, объект) — одна из центральных категорий китайской философии, сочетающая два основных значения: 1) вещь, существо, тварь, включая человека (жэнь у, букв. — человеческая вещь); 2) предмет, объект, не-я как противоположность мыслящему субъекту (у во, букв. — вещь и я). Исходные этимологические значения: на иньских гадательных костях — «цвет вспаханной земли», «разноцветный», «пестрый бык»; более поздние, чжоуские — «бык, жертвенное животное», «род, вид, класс», «обозначение, символ». Этимологическим наследием в семантике У стали идеи одушевленности (в иероглифе присутствует ключевой элемент — «бык»), взаимосвязи с действующим субъектом (второй компонент иероглифа имеет исходное значение «вспашка земли, земледелие»), классификации всего многообразия вещей и дел (пестроты мира) в «10 000 родов».

У в целом трактовалось китайскими философами как «оформленное» (см. ***Син*** — телесная форма) и «деятельное» (вэй) проявление общемировой «пневмы» (***ци***), подразумевающей также субстантивацию духовных начал. Согласно «Си цы чжуани» (4 в. до н. э.), «осемененная пневма образует вещи»; аналогично в ***«Гуань-цзы»*** наличие «семени» (***цзин***) означает «рождение всякой вещи» от злаков и небесных светил до «навей и духов» — гуй шэнь (см. ***Шэнь***). Под У могли пониматься и материальное, телесно-чувственное явление (***«Чжуан-цзы»***: «Все, что обладает видом, фигурой, звучанием, цветом, есть вещь»), и идеализированный образ действительности (в «Дао дэ цзине» ***дао*** — это У). В древнекитайских протологических и лингвистических теориях У — общее обозначение референта любой номинации, необходимым коррелятом которого являются «имя», «слово», обозначение или сам обозначающий субъект: согласно ***«Ли цзи»***, «слова обладают У», т. е. значениями; в ***«Мо-цзы»*** «всеобщая любовь» и агрессивная война суть «вещи» (У), отличные от частного, конкретного объекта — «реалии» (ши). В классификациях «имен» У фигурирует в качестве наиболее общей категории — «всеобщего имени» (да мин) у моистов (см. ***Мо цзя***) и «большого общего имени» (да гун мин) в ***«Сюнь-цзы»***. В «Гунсунь Лунцзы» (4—3 вв. до н. э.) У и чжи (в значении «палец», «показатель») составляют универсальную оппозицию «означаемое — означающее». В понятии «У» сочетается также субстанциальный и процессуальный смысл (ср. лат. res, англ. thing, нем. Ding, франц. chose и др. — «вещь», «дело», «обстоятельство»), что получило явное выражение в истолковании термина ***«гэ у»*** («выверение вещей», см. ***Чжи-син***) из ***«Да сюэ»***, древнейший комментатор которого Чжэн Сюань (127—200) уподобил У «делам», ***Чжу Си*** определил как «дела и вещи» (*ши* У), а ***Ван Янмин*** — *прямо как «дела»*.

В отличие от западного понятия «вещь», которое может быть применено к человеку только в уничижительном смысле, китайское У включает и человека: «Указывая на число вещей, говорят: их тьма (десять тысяч). Человек является единицей в этом числе» («Чжуан-цзы»).

Как явления субстанционно-процессуальные У подчинены универсальному закону Пути (дао) и структурируемы принципами (***ли***), что было сформулировано уже в ***«Хань Фэй-цзы»***: «Путь делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки (вэнь), формирующие вещи». Сочетание «у ли» («принципы вещей») стало синонимом научного познания всего «между небом и землей», а в новейшее время сузилось до «физики». Янь Фу (1854—1921) использовал У для перевода дарвиновских терминов «вид» (у чжун) и «борьба за существование» (у цзин). В современном языке У — формант терминов «материя» (у чжи) и «материализм» (вэй-у-чжу-и).

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 85—92; *Гэ Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 216—38.

А. И. Кобзев

«У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ» (Черты конкретной метафизики)» — неоконченная книга ***П. А. Флоренского***, части которой он писал с 1917 по 1926, но включил в нее и некоторые ранние работы. Флоренскому удалось опубликовать *лишь несколько частей книги*: «Общечеловеческие корни идеализма» («Богословский вестник», 1909, № 2—3); «Смысл идеализма» (В память столетия (1814—1914) Имп. МДА., ч. 2. Сергиев Посад, 1915); «Символическое описание» («Феникс», кн. 1. М., 1922). Издательство «Поморье» собиралось печатать книгу выпусками, но эти планы не осуществились. Начиная с конца 1960-х гг. неопубликованные части книги выходят и в России, и за рубежом. В серии «Философское наследие» вышли (Соч. в 4 т., т. 3 (1), 3 (2). М., 1999) все сохранившиеся части книги по следующему плану:

Часть первая. **Образ и слово**
I. На Маковце
II. Пути и средоточия
III. Обратная перспектива
IV. Мысль и язык (1. Наука как символическое описание. 2. Диалектика. 3. Антиномия языка. 4. Термин. 5. Строение слова. 6. Магичность слова. 7. Имеславие как философская предпосылка.)
V. Итоги
Часть вторая. **Воплощение формы (Действие и орудие)**
I. Homo faber
II. Продолжение наших чувств
III. Органопроекция
IV. Символика видений
V. Хозяйство
VI. *Макрокосм и микрокосм*
Часть третья. **Понятие формы**
I. Понятие формы. Целое
II. Divina sive aurea sectio. Золотое сечение
III. Золотое сечение в применении к расчленению времени. Целое во времени. Организация времени. Циклы развития

IV. Смысл закона золотого сечения. Signatura rerum. Формула формы
V. Разбор некоторых суждений о законе Цейзинга
Часть четвертая. **Имя рода (История, Родословие и наследственность)**
Об историческом познании
Часть пятая. **Идеализм**
Смысл идеализма (метафизика рода и лика)
Общечеловеческие корни идеализма (философия народов)
Часть шестая. **Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность**
Имена (1. Ономатология. 2. Словарь имен.)
Часть седьмая. **Об ориентировке в философии** (Философия и жизнечувствие)
Примерное содержание чтений 1921—22 уч. года в Московской духовной академии э.-о. проф. священника П. А. Флоренского «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»
Предварительные планы и заметки к лекциям
Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания
Часть восьмая. **Земля и небо** (Философия, Астрология, Естествознание)
Часть девятая. **Символотворчество и закон постоянства**

Теодицея ***«Столпа и утверждения Истины»*** для своего завершения требовала антроподицеи, оправдание Бога требовало и оправдания человека. Антроподицея пытается ответить на вопрос, как в человеке, созданном по образу и подобию Божию, может корениться грех и зло. Проблеме антроподицеи и посвящена книга «У водоразделов мысли». Антропология Флоренского «не есть самодовлеемость уединенного сознания, но есть сгущенное, представительное бытие, отражающее собою бытие расширенно-целокупное: микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе» (там же, т. 3 (1), с. 41). Его антропология онтологична и теологична. В основе познания строения человека лежит интуиция образа Божия; в основе познания освящения человека — интуиция страха Божия, света, ритма Иисусовой молитвы; в основе познания деятельности человека — интуиция удивления и воплощения. Антроподицея Флоренского укоренена в идее обожения человека, всего его существа: телесного состава, мысли, всех видов его деятельности. В книге развивается также теория символа: «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, сраствореннная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет т. о. в себе эту последнюю» (там же, с. 257). Многие разделы посвящены философии имени, где имя понимается онтологично, а не условно, субъективно.

Изд.: Соч. в 2 т., т. 2 (1, 2). М., 1990; Соч. в 4 т., т. 3 (1, 2). М., 1999.

Игумен Андроник (Трубачев), С. М. Половинкин

У ВЭЙ (кит., букв. — недеяние, отсутствие [целенаправленной] деятельности) — термин китайской философии, в особенности ***даосизма***. Состоит из иероглифов «у» («отсутствие/небытие», см. ***Ю — у***), выполняющего роль оптативного отрицания, и «вэй» («деяние, свершение, осуществление»), означающего целенаправленный процесс деятельности по достижению конкретного состояния. Согласно прямой дефиниции ***«Мо-цзы»*** (гл. 40, определение 75), «вэй — это стремление к желаемому (юй) на основе исчерпывающего знания (чжи чжи)». Даосы, провозгласив отказ от своевольного целеполагания и высмеяв веру в исчерпывающее знание, выразили в отрицательном понятии «у вэй» принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий ни с этических (***конфуцианство, мо цзя***), ни с прагматических (мо цзя, ***легизм***) позиций. У вэй предполагает, однако, специфическую (органическую и спонтанную) активность в виде «осуществления недеяния» (вэй у вэй), «занятия делом недеяния» (чу у вэй чжи ши), чему присуща универсальная результативность, ибо такова сущность «постоянно бездействующего (у вэй), но все осуществляющего ***дао***» и таково воплощение ***дэ*** (***«Дао дэ цзин»***, 2, 3, 10, 37, 51, 63, уточняющие определения даны также в гл. 36 ***«Гуань-цзы»*** и гл. 20 ***«Хань Фэй-цзы»***). В ***«Чжуан-цзы»*** (гл. 7) у вэй, воплощающееся в самопроизвольном «превращении вещей» (у хуа, см. ***У***), приобрело мистическую окрашенность как способность подобного пустоте или зеркалу совершенного человека выходить за пределы естества и «побеждать вещи» (шэн у), что стало теоретической основой для т. н. религиозного даосизма и производной от него «алхимии». В противоположность этой тенденции в синтезировавшем даосизм с другими философскими учениями трактате ***«Хуайнань-цзы»*** у вэй рационализировано как «следование вещам» (инь у) и «совершение дел в соответствии с принципами» (сюнь ли эр цзюй ши, см. ***Ли***-принцип). Данную позицию укрепил ***Ван Чун***, отождествивший у вэй с «небесной (природной)» (***тянь***) «естественностью» (цзы-жань), благодаря которой «вещи самоосуществляются» (у цзы вэй) («Лунь хэн», гл. 54). Конфуцианство также признавало принцип «недеяния», но распространяло его лишь на личность императора, который должен быть восприимчиво-пассивным проводником общекосмических импульсов в социальную сферу («Лунь юй», XV, 4). Согласно конфуцианству, из круга деятельности «благородного мужа» (***цзюнь цзы***) исключались «малые пути (дао)» (там же, XIX, 4) и она существенно ограничивалась в экстремальных ситуациях — траура или отсутствия дао в государстве (там же, XVII, 21, VIII, 13).

Лит.: Древнекитайская философия, т. 1—2. М., 1972—73; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

А. И. Кобзев

У СИН (кит. — пять элементов, пять стихий, правильнее — пять действий, пять фаз или пять рядов) — одна из основополагающих категорий китайской философии, обозначающая универсальную классификационную схему, согласно которой все основные параметры мироздания — пространственно-временные и двигательно-эволюционные — имеют пятичленную структуру. У син в т. н. космогоническом порядке суть «вода», «огонь», «металл», «дерево», «почва». Это не первосубстанции космоса, а символы, или первые и главные члены, пяти рядов-классов, на которые разделяются все предметы и явления мира, как вещественные, так и невещественные. Каждый из этих рядов дает характеристику некоего состояния в процессуальной связи с другими рядами-состояниями, которые связаны с «огнем», «водой» и т. п. не субстанциально, как «первоэлементы» древнегреческой философии, а функционально. В генетическом смысле у син также не первичны, поскольку их появлению предшествуют по крайней мере два этапа — изначального «Хаоса» (***хуньдунь***) или «Великого предела» (***тай цзи***) и дуализированности космоса силами ***инь ян***. Возглавляя обширный набор всевозможных пятичленных множеств, как-то: «пять сторон света», «пять времен года», «пять чисел», «пять благодатей», «пять пневм», «пять цветов», «пять вкусов» и т. д., у син образует сложную мироописательную систему. Она включает в себя значитель-

ное количество различных порядков у син, связанных между собой четкими структурными соотношениями и взаимопереходами. Важнейшие среди этих порядков «взаимопорождение» («дерево» — «огонь» — «почва» — «металл» — «вода» — «дерево»...) и «взаимопреодоление» («почва» — «дерево» — «металл» — «огонь» — «вода» — «почва»...) преобразуются друг в друга путем считывания противоположной последовательности элементов через один, что в геометрическом плане выступает как соотношение правильного пятиугольника и вписанной в него пентаграммы. Истоки учения об у син восходят к древнейшим (кон. 2-го тысячелетия до н. э.) представлениям о пятеричном устройстве земной поверхности (у фан — «пять сторон света», у фэн — «пять ветров-направлений») или более поздним (1-я пол. 1-го тысячелетия до н. э.) классификациям результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека (лю фу — «шесть складов», у цай — «пять материалов»). В ***«Гуань-цзы»*** говорится, что у син были созданы мифическим императором Хуан-ди наряду с пентатоникой и пятью чиновничьими рангами. Древнейший текст, излагающий систематизированные представления об у син, — глава «Хун фань» из ***«Шу цзина»***. Развитую форму учение об у син обрело в 4—2 вв. до н. э., чему во многом способствовали Цзоу Янь и ***Дун Чжуншу***. В дальнейшем оно стало неотъемлемой частью практически всех философских и научных построений, а в настоящее время продолжает играть ведущую роль в теории китайской медицины.

А. И. Кобзев

«У ЦЗИН» («Пять канонов», «Пятикнижие») — появившееся во 2—1 вв. до н. э. обозначение пяти книг, признанных каноническими для конфуцианства: ***«Ши цзин»*** («Канон песен»), ***«Шу цзин»*** («Канон писаний»), ***«Ли цзи»*** («Записки о [правилах] благопристойности»), ***«Чжоу и»*** («Чжоуские перемены»), «Чунь цю» («Весны и осени»). «Ли цзи» в разных списках канонов могли заменяться на ***«Чжоу ли»*** («Чжоуские [правила] благопристойности») либо на «И ли» («Образцовые церемонии и [правила] благопристойности», именовались также «Ли цзин» — «Канон благопристойности»). Название «цзин» (букв. — нить основы) обозначило основополагающую роль этих книг в упорядочении общества посредством перенесения на него совершенной космической структуры, которая воплощается в «письменности/культуре» (вэнь). Упорядочивающая роль канонического свода подчеркивалась его пятеричным составом, соответствующим основополагающей для китайской культуры пятеричной матрице (см. ***У син***). Каноны (кроме пятого) обычно именовались не полным названием, а первым иероглифом. Т. о. имя книги отождествлялось с той сферой общественно необходимого опыта, к которой она приобщала: ши — «стихи/песни» в единстве их эстетической и воспитательной функций; шу — «писания», гл. о. исторического и ритуально-дидактического характера; ***ли*** — «[этико-ритуальная] благопристойность», «ритуал»; и — космические «перемены», бесконечные трансформации вещей и явлений, спонтанные и закономерные одновременно. Название «Чунь цю» («Весны и осени») стало нарицательным обозначением летописи и подразумевало в т. ч. непрерывную хроникальную фиксацию исторических событий, прежде всего дел государственной значимости, таким образом, чтобы она служила в назидание потомкам. Императорским указом в 136 до н. э. было введено звание боши («доктор», «главный эрудит»), которое присваивалось за знание канонов. «Пять канонов» легли в основу конфуцианской философии, системы образования, воспитания и государственных экзаменов в императорском Китае. См. лит. к ст. ***«Ши сань цзин»***, ***Цзин сюэ***.

А. Г. Юркевич

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (15 февраля 1861, Рамсгейт, Великобритания — 30 декабря 1947, Кембридж, шт. Массачусетс, США) — англо-американский математик, логик и философ, создатель организмической системы метафизики. Родился в семье англиканского священника, в 1880 закончил Тринити-колледж Кембриджского университета, с 1884 — преподаватель математики этого колледжа, с 1911 по 1923 — профессор прикладной математики в Университетском колледже и в Империал-колледже науки и технологии (Лондон). В 1924 приглашен в Гарвардский университет (США) на должность профессора философии, которую занимал до 1937.

Философский путь Уайтхеда принято делить на английский и американский. Живя в Англии, он занимался гл. о. математикой, логикой, физикой (Введение в математику. СПб., 1915). Вместе со своим учеником ***Б. Расселом*** он подготовил «Principia Mathematica» (v. 1—3. Cambr., 1910—13) — пионерную работу по выведению фундаментальных понятий и принципов математики из формальной логики, послужившую толчком к развитию математической логики в 20 в. По окончании 1-й мировой войны Уайтхед обратился к новой для себя области — философии природы и разработке физической картины мира. В работах «Принципы познания природы» (An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambr., 1919) и «Понятие природы» (The Concept of Nature. Cambr., 1920) он в духе британской эмпирической традиции, не принимая каких-либо метафизических посылок, трактовал природу как совокупность явлений, наблюдаемых в чувственном опыте. Основным объектом его критики была «ошибка удвоения природы» на непосредственно данную в опыте (через цвета, звуки и т. д.) и каузальную, т. е. описываемую наукой с помощью абстрактных понятий («атомы», «движущиеся частицы» и др.). Истоки этой ошибки он видел в том, что в качестве первосущностей принимались пространство, состоящее из не имеющих измерения точек, время, состоящее из не имеющих длительности моментов, и материя, состоящая из точечных масс. Согласно Уайтхеду, естественная наука должна быть просто объяснением содержания опыта, а не спекуляцией об его каузальных источниках; абстрактные же объекты следует определять в терминах чувственных данных.

Философию Уайтхеда нередко рассматривают как реакцию на революцию в представлениях о физическом пространстве, вызванную теорией относительности Эйнштейна. В работе «Принцип относительности» (The Principle of Relativity. N. Y., 1922) он предложил рассматривать объект не как единичное и фиксированное событие, а как модификацию всех событий в потоке, в котором находится объект. Уайтхед сделал вывод, что ломка физических понятий в физике требует существенной ревизии философского языка и введения новых понятий. Приняв релятивистские выводы теории относительности, он не склонен был делать общерелятивистские выводы относительно природы знания. Вся его философия нацелена на то, чтобы доказать противоположное — наличие в опыте основания знания, прочной онтологической структуры мира и способности интеллекта к ее постижению.

Переезд в США (в 1924) был связан с усилившимся интересом Уайтхеда к метафизически-космологической проблематике. В 1920—30-х гг. в Кембридже утверждалась аналитическая философия с ее узкой проблематикой и расколом куль-

туры на естественно-научную и гуманитарную, а в Гарвардском университете еще сохранялась атмосфера спекулятивного идеализма. Уайтхед замыслил создание философской системы, которая представляла бы собой синтез знания 20 в. и снимала традиционные противопоставления мира и знания, природы и общества, человека и мира, науки, философии и религии. Он обратился к изучению новых для себя областей — биологии, психологии, искусства, литературы, политических теорий, теологии и религии, результатом чего явились работы: «Религия в созидании» (Religion in the Making. N. Y., 1926), «Приключения идей» (Adventures of Ideas. N. Y., 1933), «Модусы мысли» (Modes of Thought. N. Y., 1938) и др. В книге «Наука и современный мир» (Science and Modern World. N. Y., 1925), свидетельствовавшей об отказе от физикалистского образа науки (к которому Уайтхед тяготел раньше), он писал: «Наука обрела новый аспект, не являющийся чисто физическим или биологическим. Она становится изучением организмов. Биология изучает большие организмы, в то время как физика исследует малые организмы» (p. 457). Под «организмом» понимался толкуемый в духе панпсихизма акт, в котором задействована и живая, и считающаяся «мертвой» материя, и субъективное, и объективное. Свою задачу он видел в выработке гибких схем, методов и понятий, максимально подходящих для выражения организмического характера всего сущего, единства физического и психического.

В 1929 Уайтхед публикует свой основной труд «Процесс и реальность. Очерк космологии» (Process and Reality. An Essay in Cosmology), в котором поставил задачу вместо «ньютоновских» — субстанциалистских и механистических — картин реальности нарисовать картину с процессуальными и качественными параметрами. Ее реализацию он мыслил с помощью спекулятивных методов и новых категорий «философии организма». Уайтхед принял основную посылку эмпиризма — исходную положенность опыта. Предметом исследования у него выступают не столько природные и исторические процессы развития, сколько многообразные и перекрещивающиеся векторы, в т. ч. чувства, цели, ценности, составляющие процессуальность и качественную специфику опыта. Для онтологического описания реальности он создал сложную категориальную систему. В ней реальность предстает в виде совокупности находящихся в процессе становления и «чувствующих событий», каждое из которых находится в континууме времени и самореализуется в сопряжении со Вселенной. Реальность монистична в том смысле, что в ней нет раскола на физическое и психическое, но в то же время плюралистична, ибо в каждом событии перекрещиваются разные векторы. С помощью категорий «актуальных событий» и идеальных «вечных объектов» Уайтхед объяснял новизну (эмерджентции) и развитие как совмещение изменчивости с относительной устойчивостью, длительности с дискретностью, количественных изменений с качественными. Субъект-объектное отношение он понимал в духе неореализма и толковал истину как согласование видимости и действительности. Категориальная система онтологии, считал Уайтхед, может быть логически связанной только при условии принятия посылки о существовании во Вселенной сущности, «которая накладывает запрет на все отношения, помимо своих внутренних отношений». Отвергнув традиционное христианское представление о Боге, он в то же время ввел понятие Бога в космологическую метафизику как изначальную потенциальность новизны. Она актуализируется в творческом соучастии с миром. Бог выступает также главным гарантом рациональности и знания.

Уайтхед видел опасность в повороте современной цивилизации на путь выработки все более точного знания и использования аналитических методов. Он был не столько оппонентом жесткой научной рациональности, сколько адвокатом «восполняющей» рациональности, которую, по его мнению, дает спекулятивная философия с ее неточными методами. Прогресс в развитии цивилизации он ставил в зависимость от того, в какой мере, стремясь к точности (абстрактному знанию), люди руководствуются метафизической посылкой (что реальность не атомистична, а процессуальна), а также насколько их мышление способно подключаться к «приключению идей», преодолевать ортодоксии и оценивать проблемы настоящего в свете новых идеалов. В зависимости от принятия механистического и атомистического или органицистского и процессуального мировоззрения, считал он, не только наши представления об отношении науки, социального знания, религии и искусства будут существенно разными, но разными будут и социальные последствия.

Конечная этическая цель «философии организма» Уайтхеда — образовательная: помочь людям обрести осмысленность и цельность жизни. В книге «Цели образования и другие очерки» (The Aims of Education and Other Essays. N. Y., 1929), во многом перекликаясь с Дж. Дьюи, он проводил мысль, что образовательный процесс должен состоять не в усвоении устоявшихся истин, а в вовлечении учащихся в решение проблем, интенсификации воображения. Ценностный аспект образования является главным, и в этом отношении всякое образование религиозно: важнейшим умением учащихся является соотнесение ценностных суждений и с фактами, и с идеалом. К идее Бога как идеалу блага учащиеся должны подходить прежде всего через самотворчество: догматические религии, препятствующие их творческой реализации, — препятствие и в религии, и в образовании.

Философия Уайтхеда содержит немало новых идей, к которым до сих пор обращаются представители самых различных течений. Она способствовала утверждению в англо-американской мысли «процесс-философии». Идеи «бога-процесса», «бога-творца» получили дальнейшее развитие у ряда мыслителей (Дж. Уайлд, П. Вейс). В русле философии Уайтхеда работал его ученик Ч. Хартсхорн — создатель протестантского варианта неоклассической метафизики, а также представители процесс-теологии — Дж. Кобб, С. Огден, Д. Гриффин.

Соч.: Symbolism, its Meaning and Effect. N. Y., 1927; The Function of Reason. Princeton, 1929; Nature and Life. Chi., 1934; Essays in Science and Philosophy. N. Y., 1947; Избр. работы по философии. М., 1990.

Лит.: *Френкел Г.* Злоключения идей. М., 1959; *Богомолов А. С.* Неореализм и спекулятивная философия (А. Н. Уайтхед).— В кн.: Современный объективный идеализм. М., 1963; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, с. 258—278; *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978, с. 84—116; The Philosophy of Alfred North Whitehead, ed. by P. A. Schilpp. Evanston (Ill)—Chi., 1941; *Bluth J. W.* Whitehead's Theory of Knowlege. Providence, 1941; *Lowe V., Hartshorne C., Jonson A. H.* Whitehead and the Modern World. Boston, 1950; *Palter R. M.* Whitehead's Philosophy of Science. Chi., 1960; *Leclerc I.* The Relevance of Whitehead. L., 1961; *Derequibus A.* Ragione e natura nella Filosofia di Whitehead. Mil., 1972; *Breuvart J.-M.* Les directives de la symbolisation et les modeles des reference dans la philosophie d'A. N. Whitehead. P., 1976; *Love V.* Alfred North Whitehead: The Man and his Work. Baltimore—L., 1985; *Lachmann R.* Ethik und Identitat: Der ethische Ansatz in der Prozessphilosophie A. N. Whitehead u. seine Bedeutung für die gegenwartige Ethik. Freiburg—Münch., 1994.

Н. С. Юлина

УАРТЕ Хуан (Huarte de san Juan) (ок. 1530, Сан Хуан-де-Пье-дель-Пуерто, Наварра — не позднее 1592, Баэса) — испанский врач и философ, учился в Баэсском университете, в 1559 получил степень доктора медицины в университете Алькала. С 1571 жил в Баэсе, где в 1572 получил должность городского врача. Его труд «Исследование способностей к наукам» (Examen de ingenios para las ciencias, 1575) ставит перед собой задачу объяснить: 1) «какими качествами обладает та природа, которая делает человека способным к одной науке и неспособным к другой»; 2) «какие виды дарования имеются в человеческом роде»; 3) «какие искусства и науки соответствуют каждому дарованию в частности»; 4) «по каким признакам можно узнать соответствующее дарование» (Исследование способностей к наукам. М., 1960, с. 20). Уарте объясняет качественное различие вещей набором количественных комбинаций одной и той же первичной субстанции, которая представляет собой совокупность четырех элементов — огня, земли, воздуха и воды, обладающих четырьмя первичными качествами (жар, холод, сухость и влажность). Эти элементы и качества, по его мнению, определяют свойства всех предметов и явлений природы, в т. ч. и человека. Особый интерес представляет предложенная Уарте классификация наук, в основе которой лежат познавательные способности человека — память, разум и воображение.

Лит.: *Abellan Jose Luis.* Los médicos-filósofos Juan Huarte, Viguel Sabuco y Francisco Vales.— Historia crítica del pensamiento español, t. 2. Madrid, 1992, p. 141—261.

М. А. Бургете

УВАРОВ Сергей Семенович [25 августа (5 сентября) 1786, Москва — 4 (16) сентября 1855, там же] — русский государственный деятель, философ. Крестник императрицы Екатерины II. Получил образование в Гёттингенском университете. Александр I назначил его секретарем русского посольства в Вене, затем в Париже. Последовательно занимал важные государственные должности: был попечителем Санкт-Петербургского учебного округа, директором департамента мануфактуры и внутренней торговли, товарищем министра народного просвещения, министром народного просвещения (1833—49). Президент Императорской Академии наук (1818—55), член ряда иностранных научных обществ.

В истории русской философии традиционно характеризуется как просвещенный консерватор в начале карьеры и реакционер (создатель теории «православие, самодержавие и народность») — в конце. Как мыслитель Уваров в работах советских исследователей оценивался пренебрежительно («образованный дилетант»), современники же оценивали его высоко. Ж. де Местр считал, что Уваров является первым оригинальным русским философом, осмелившимся подвергнуть ревизии наследие просветителей 18 в. Основные философские работы — «Проект Азиатской академии» (1810), «Опыт об Элевсинских мистериях» (1812) (обе на франц. языке). Испытал влияние идей Ф. Шлегеля, с которым был лично знаком, а также Гёте и И. Гердера. Придерживался пессимистического взгляда на судьбы человечества, его концепция диаметрально противоположна теории прогресса, выдвинутой М. Кондорсе. Считал, что человеческий род постепенно деградирует, удаляясь от источников всеобъемлющего знания, которые существовали на Востоке, в частности в Индии. Вместе с тем полагал, что с развитием просвещения (понимаемого им как распространение наук и смягчение нравов) противоречия западноевропейской цивилизации могут быть сглажены. России отводилась ведущая роль как посреднице между Востоком и Западом. Идеи Уварова в русском обществе не получили распространения.

Соч.: Études de philologie et de critique. СПб., 1843.

Лит.: *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения (1802—1902). СПб., 1902; *Дурылин С. Н.* Русские писатели у Гёте в Веймаре.— «Литературное наследство», 1932, № 4—6; *Степанов М.* Письма Жозефа де Местра к С. С. Уварову.— Там же, 1937, № 29—30.

А. В. Панибратцев

УДАЯНА (санскр. Udayana) (10—11 вв.) — систематизатор и диалектик «старой ***ньяи***» и признанный авторитет для ***ньяя-вайшешики*** и «новой ньяи». Удаяна всю жизнь странствовал, непрерывно участвуя в диспутах: одержал победу над адвайтистом Шрихирой и над буддистом в Митхиле (после чего местный царь уничтожил буддийские тексты); ему принадлежала инициатива в вытеснении остатков буддийской философии из Индии. Удаяна написал 7 сочинений, два из которых, «Лакшанавали» и «Лакшанамала», — изощренные дефиниции категорий и основных понятий ньяя-вайшешики, а также их классификации. Так, 7 категорий вайшешики распределяются на те, что присущи другим вещам, те, коим присущи другие вещи, и те, коим другие вещи присущи быть не могут: универсалии, «индивидуаторы» и сама присущность. Предметы «Атмататтвавивеки»: доказательство существования ***Атмана*** (против буддистов), обоснование бытия Бога и авторитетности Вед, концепция конечного освобождения. Основной труд Удаяны — большой стихотворный трактат в пяти разделах «Ньяя-кусуманджали» («Букет цветов ньяи») — построен как опровержение пяти аргументов отрицателей бытия Бога. В последнем разделе приводятся 8 доказательств бытия Бога (см. ***Ишвара-вада***), обращенные в одном смысле против санкхьяиков, в другом — против мимансаков: 1) мир, имея природу следствия, предполагает производящую первопричину; 2) мир, состоящий из атомов, предполагает перводвигателя; 3) мир, имеющий тенденцию к разрушению, предполагает поддерживающего; 4) должен быть первый «установитель имен»; 5) безошибочность положений Вед предполагает их сведущего автора; 6) Веды должны иметь Автора как такового, подобно медицинским трактатам и т. п.; 7) Веды должны быть творением разумного существа, подобно прочим сочинениям; 8) в начале каждого мирового цикла атомы производят вещи, соединяясь в диады, триады и т. д., но само знание этих чисел предполагает разумное существо.

Лит.: *Amma K. V.* Udayana and his Philosophy. Delhi, 1985.

В. К. Шохин

УДДЙОТАКАРА (санскр. Uddyotakara) (6—7 вв.) — индийский философ, автор субкомментария к ***«Ньяя-сутрам»*** (комментарий к ***«Ньяя-бхашье»*** Ватсьяяны) под названием «Ньяя-варттика». Называл себя жителем Шругхны (Пенджаб) и учителем шиваитов-пашупатов. Уточнения положений «Ньяя-бхашьи» у Уддйотакары отличаются утонченностью: так, он пытается показать, что Ватсьяяна говорит не о бесконечном множестве вещей в мире, но о бесчисленных задачах, решаемых с помощью источников знания. Уддйотакара демонстрирует подробнейшую систематизацию тем и доктрин ***ньяи*** в постоянной полемике с ее оппонентами, прежде всего с идеалистической буддийской школой ***Дигнаги***, который в свое время критиковал положения Ватсьяяны. Для схоластического мышления Уддйотакары характерна система развернутых делений предметов дискурса ньяи: он различает две за-

дачи человеческой жизни — удовольствие и прекращение страданий, 21 «опору» страдания, видимое и невидимое конечное благо, два вида «освобождения»; 6 видов связи чувства и объекта, составляющих основу восприятия (в которых варьируются сочетания внешнего контакта и внутреннего — ингеренции); ошибочных же позиций среднего термина силлогизма он насчитывает 2032 разновидности. Полемизируя с определениями логического вывода у буддистов и санкхьяиков, Уддйотакара отвергает одно из важнейших достижений школы Дигнаги — концепцию ***вьяпти***. Более конструктивной была его критика буддийской концепции ***апоха-вады*** и обоснование существования Атмана.

В. К. Шохин

УДДХАМАГХАТАНИКИ (пали uddhamāghatanika — рассуждающие о будущем) — обозначение в «Брахмаджала-сутте» Палийского канона (см. ***Трипитака***) философских течений эпохи Будды, представители которых, в отличие от ***пуббантакаппиков***, занимались изысканием не того, что уже есть, но того, что будет или должно быть. Составитель «Брахмаджала-сутты» (Дигха-никая I. 30—38) распределяет их на рефлектирующих относительно существования индивида после смерти и рассуждающих о возможности достижения высшего блага уже при жизни. Среди первых, далее, различаются те, кто настаивал на существовании ***Атмана*** после смерти, и тех, кто это существование отрицал. Наконец, среди «эсхатологистов» различаются настаивавшие на посмертной сознательности Атмана (в 16 позициях), настаивавшие на его посмертной бессознательности (8 позиций) и на его полусознательности-полубессознательности (8 позиций). Позиции обозначаются в связи с предицированием Атману после смерти тела сознательности/бессознательности в контексте признания наличия у него «формы» или ее отсутствия, а также способности/неспособности различать единство или множественность объектов или испытывать счастье/несчастье (дистрибуция этих позиций осуществляется за счет атрибуции Атману соответствующих характеристик через схему тетралеммы — см. ***Чатушкотика***). Оппозицию «эсхатологистам» составляют «аннигиляционисты», отстаивающие в 7 позициях смертность Атмана (эти позиции обеспечиваются поэтапными отрицаниями существования Атмана как способного к определенным, «прогрессирующим» стадиям буддийской медитации — дхьяна). Оптимисты, считающие возможным достижение высшего блага уже в этой жизни (оно обозначается как nibbāna), представлены в 5 позициях (обеспечиваемых возможностью получения обычных чувственных удовольствий, а также блаженством в результате овладения одной из четырех классических дхьян).

Несмотря на явные элементы нумерологической схематизации в распределении позиций уддхамагхатаников, бесспорно принадлежащие редакторам канонических текстов, сами дискутируемые «доктрины» вполне историчны. Индия эпохи Будды знала и различные способы решения вопроса о существовании Атмана после распада тела (о чем свидетельствуют тексты Упанишад), в т. ч. и материалистическую, и разночтения в связи с возможностью достижения summum bonum еще при жизни индивида. Последняя из названных проблем активно обсуждалась и в классической индийской философии (ср. ведантийская концепция jīvanmukti — «освобождения при жизни», противостоявшая концепциям ряда других школ).

В. К. Шохин

УДОВОЛЬСТВИЕ — чувство, переживание, сопровождающее удовлетворение потребности или интереса. С функциональной точки зрения удовольствие знаменует различные по характеру и смыслу опыты преодоления недостатка, освобождения от давления (репрессии), личностно значимого самоосуществления и самоутверждения. Специальные исследования позволили З. Фрейду сделать вывод о положительной роли удовольствия, в особенности связанного с продолжением рода, в жизни организма и дали основание говорить о т. н. принципе удовольствия (Lustprinzip) как главного естественного регулятора психических процессов, душевной деятельности, а шире — инстинкта жизни. Основной целью «душевного аппарата», по Фрейду, является получение удовольствия и избегание страдания. И филогенетически, и онтогенетически этот принцип является исходным. За удовольствием всегда стоит желание как проявление индивидуальной воли (потенциально своевольной) и неподотчетной целеустремленности. В процессе социализации индивида его естественная установка на удовольствие (само)ограничивается: потребности адаптации индивида в окружающем мире и эффективного социального взаимодействия приводят к замещению принципа удовольствия «принципом реальности» (Realitatsprinzip), который, по Фрейду, в конечном счете также влечет к удовольствию, но отсроченному и уменьшенному, хотя и более надежному. По Фрейду, мотив общества в конечном счете является экономическим: общество т. о. отвлекает людей от сексуальности и направляет их на труд. Напротив, согласно М. Фуко, общество (речь идет о европейском, западном обществе последних трех веков) не столько подавляет удовольствие, сколько оформляет «дискурс» по поводу секса с целью обустраивания и упорядочения опыта удовольствия и соответственно «побуждая к дискурсам» укрепляет политическую власть.

Принцип удовольствия проявляется в противостоянии общественным установлениям и как таковой выступает в качестве некой основы личной независимости: в удовольствии индивид принадлежит самому себе, он освобожден от обязательств и в этом плане суверенен. Ориентация на удовольствие, поиск его противоположны обыденному поведению, основанному на благоразумии и стяжании пользы. Последовательность же в стремлении к удовольствию (установка на получение исключительно удовольствия) оказывается реализуемой в уходе (бегстве) от ответственных отношений с другими людьми. В мифологических представлениях о рае, легендах о золотом веке, различных социальных утопиях (и среди них в наибольшей степени в тех, которые разворачивались под лозунгом возврата к природе) воплотилась мечта человечества об обществе, которое, соединяя в себе свободу и необходимость, гарантирует тем жизнь в удовольствии. В этом же ключе построены социалистические и коммунистические утопии (напр., Ш. Фурье или К. Маркса).

Удовольствие само по себе может представлять для индивида ценность и определяющим образом влиять на мотивы его действий. Стремление к удовольствию конституировано в желании; именно желание эротично: оно целеустремленно, оно сопровождается напряжением, требует усилия и воли для своего осуществления и тем самым свидетельствует о способности к жизненной активности. Удовольствие значимо как реализация устремленного к нему желания. Но именно в сравнении с желанием удовольствие может казаться тщетным, поскольку доставляемый им покой может символизировать смерть, по крайней мере смерть желания; отсюда — «ужас быть удовлетворенным» (Ж. Батай).

На основе опыта желания и переживания удовольствия формируются система взглядов и образ жизни, объединяемые по-

нятием ***«гедонизм»***. Как поведенческий императив принцип удовольствия предполагает стремление человека всегда поступать так, чтобы по возможности непосредственно удовлетворять свои потребности и испытывать как можно большее (по интенсивности и длительности) удовольствие. Тем самым задается принципиальная грань, отделяющая обычную для каждого человека склонность к удовольствию от образа жизни и иерархии ценностей гедоника, которые целиком определяются стремлением к получению и переживанию удовольствия. Назвав добро удовольствием, гедоник сознательно сообразует свои цели не с добром, а с удовольствием. В законченном виде эти взгляды находят выражение в таких умонастроении и поведенческой ориентации, при которых достижение удовольствия рассматривается как достаточное основание любых действий.

Переживание удовольствия сопряжено с проявлением индивидуальной воли и самореализацией, в т. ч. творческой. Проблема соотношения удовольствия и творчества была поставлена и проанализирована Фрейдом на примере сублимации сексуальных влечений. В этическом контексте близкие идеи развивал Н. А. Бердяев, рассматривая творчество в радикальном противопоставлении похоти, как воплощение духовности и высшего удовольствия. Анализ творчества (в широком смысле слова), в частности продуктивных и утонченных практик, показывает, что возвышенные удовольствия значимы не тем, что являются удовольствием, а тем, что возвышенны. Т. о., как показывает теоретический и нормативный опыт гедонистической этики и полемики вокруг нее, выработка критерия удовольствия на основе принципа удовольствия невозможна: установление такого критерия означает ограничение принципа удовольствия и, как следствие, отказ от принципиальной приоритетности удовольствия. Поэтому действительное ограничение принципа удовольствия шло по пути определения ценностных приоритетов: напр., достойной жизни, прав или блага других людей, личного совершенства и т. д.

Лит.: *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия.— *Он же.* Психология бессознательного. М., 1989, с. 382—424; Маркиз де Сад и XX век. М., 1992; *Perry D. L.* The Concept of Pleasure. The Hague, 1967; *Gosling J. C. B.* Pleasure and Desire: The Case for Hedonism Revisited. Oxf., 1969.

Р. Г. Апресян

«УЕДИНЕННОЕ» — книга размышлений и заметок В. В. Розанова (СПб., 1912, тираж 2400 экз.; в 1916 вышло 2-е изд. тиражом 1500 экз.). Этой книгой Розанов начал совершенно новый тип неформального философствования, продолженный затем в «Опавших листьях» (1913—15, 2 т.). На титульном листе стоят слова «почти на праве рукописи», словно это не обычная типографским образом отпечатанная книга, а чисто личные, интимные рукописные записки. В книгу входят записи в основном 1911, причем нередко он указывает даже обстоятельства и место создания записи «на обороте письма», «за нумизматикой» и даже «на подошве туфли; купанье». Получилась некая стенография духовной жизни свободного писателя. Если можно говорить о каком-то «сюжете» в «Уединенном», то это, пожалуй, постоянные мысли о жене Варваре Дмитриевне (которую Розанов называет «другом»), ее болезни и приближающейся смерти, обесценивающей все усилия спасти спутницу жизни. По грустной иронии судьбы Варвара Дмитриевна пережила Розанова почти на пять лет (умерла 15 июля 1923). В «Уединенном» Розанов продолжает борьбу с засильем позитивистской и либеральной идеологии в русской литературе и жизни. Вот некоторые из записей: «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 — большая, 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. И как хорошо, что не удалось. Да чем была бы земля без церкви? Вдруг обессмыслилась бы и похолодела». Последняя запись, датированная 29 декабря 1911: «Никакой человек недостоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости».

Есть три комментированных издания «Уединенного», составленных в одно и то же время, но независимо друг от друга — под редакцией А. Николюкина (Уединенное. М.: Республика, 1990), Е. Барабанова (Соч. в 2 т. М.: Правда, 1990, т. 2) и В. Сукача (О себе и жизни своей. М.: Московский рабочий, 1990).

С. Б. Джимбинов

УЗНАДЗЕ Дмитрий Николаевич [20 декабря 1886 (1 января 1887), с. Сакаша Кутаисской губ. — 12 октября 1950, Тбилиси] — грузинский философ и психолог. В 1896—1905 учился в Кутаисской классической гимназии; окончил философский факультет Лейпцигского университета; занимался, в частности, у В. Вундта и Х. Фолькельта. В 1909 защитил докторскую диссертацию о мировоззрении Вл. Соловьева; в 1913 сдал экстерном экзамены за историко-филологический факультет в Харьковском университете; заведовал кафедрами психологии Тбилисского университета (1918—50) и Кутаисского педагогического института (1933—42); директор Института психологии АН Грузинской ССР (1941—50).

Первые работы Узнадзе посвящены истории философии; с 1920-х гг. он сосредоточивается на психологических исследованиях, и в первую очередь на создании оригинальной «теории установки» как специфическом акте «объективации», которым субъект обращает предмет или явление в специальный объект наблюдения. «Установка» есть некое общее состояние деятельности субъекта как целого, которое, не составляя содержания сознания, оказывает решающее на него влияние.

Соч.: Труды, т. 1—51. Тбилиси, 1956—67 (на груз. яз.); Психологические исследования. М., 1966; Wladimir Solowiow. Seine Erkenntnistheorie und Metaphisik. Halle, a. s., 1990.

Лит.: Психологические исследования, посвященные 85-летию со дня рождения Д. Н. Узнадзе. Тбилиси, 1973; Дмитрий Узнадзе (1886—1950). Биобиблиография. Тбилиси, 1984; Д. Н. Узнадзе — классик советской психологии. Тбилиси, 1986.

В. Ф. Пустарнаков

УИЗДОМ (Wisdom) Джон (род. 12 сентября 1904, Лондон) — английский философ, представитель ***аналитической философии,*** последователь Дж. Мура и Л. Витгенштейна, принадлежит к Кембриджской школе «анализа обычного языка». Принял толкование Витгенштейном философии как деятельности по прояснению языка, устранению концептуальной путаницы. Уиздом считает, что философские утверждения носят проясняющий характер: с их помощью преодолевается концептуальная путаница и выносятся словесные ре-

комендации, призванные сделать более понятным реально применяемый язык. Абстрактные понятия («материя», «материальный объект» и др.) он рассматривает как логические конструкции, сводимые к конкретным понятиям и в конечном счете к «чувственно данному»; его больше всего интересуют слова и выражения, описывающие психические состояния. Важное место в работах Уиздома отведено анализу философских вопросов и аргументов.

Особое внимание Уиздом уделяет метафизическим противоречиям — парадоксам, к которым часто приводят традиционные философские высказывания. Философские споры (в отличие от логических и эмпирических) он называет «конфликтными», а их решение связывает с концептуальным уточнением — своего рода договоренностью о более корректном употреблении слова или выражения, вызвавшего замешательство. Он понимает, что надежды на полную ясность нереальны, поскольку философствование (особенно в его теоретической форме) одновременно и проясняет мысли, и дезориентирует, вводит в заблуждение, поэтому невозможно прийти к философским заключениям, которые уже больше не введут в заблуждение.

Указывая на несовпадение вербального и реального, на значительную дистанцию между ними, Уиздом отмечает, что в «критических» (тупиковых, вызывающих замешательство) пунктах философского рассуждения не «срабатывают» ни логические, ни эмпирические аргументы. Требуется концептуальный «прорыв», переосмысление понятий (новшество в сфере языка).

Уиздом рассматривает философские положения как тавтологии, не дающие ничего нового, а только разъясняющие известное, напоминающие о нем или дающие им новое толкование, когда это становится необходимым.

Особое место в работах Уиздома занимает исследование парадоксов, связанных с проблемой знания о событиях прошлого и будущего, а также с проблемой познания состояний других людей. К наиболее запутанным из всех философских высказываний Уиздом относит утверждения о том, что мы фактически не знаем прошлого, будущего, материальных объектов, сознания других людей. Дело в том, поясняет Уиздом, что положения «вещь выглядит так-то» и «вещь такова» — далеко не одно и то же. С точки зрения скептика, самое большее что можно утверждать: в данный момент времени в данном месте вещь представляется человеку такой, но это не означает, что она такова. Иначе говоря, получается: никто в действительности не знает, какова вещь сама по себе. Для этого люди не располагают всеми необходимыми основаниями.

Такова ситуация с парадоксом познания в разных его вариантах. В обыденном смысле слова «знать» мы, конечно, знаем вещи, знаем прошлое, будущее и сознание других людей. Отрицать это, пожалуй, было бы лукавством. Однако в более строгом смысле слова мы не знаем и не можем знать ничего, кроме непосредственно данного, — если, конечно, можно говорить, что мы знаем хотя бы это. Т. е. рассуждение упирается в то, что нам не дано непосредственно постигать вещи в отрыве от их проявлений, как не дано непосредственно постигать то, чего уже нет либо еще нет. Да и сознание других людей мы никогда не сможем знать так, как они знают его сами. Получается, что подобные вещи мы и знаем, и не знаем. Эти темы анализировались в трудах позднего Витгенштейна, который уверенно отнес такие философские трудности к логико-концептуальным. Уиздом в целом принимает точку зрения Витгенштейна и развивает этот подход в своей концепции парадоксов. Он предостерегает против недооценки подобных проблем, считая необходимым логический анализ заводящего нас в тупик обыденного употребления слов (в данном случае — слова «знать»). Такой анализ, по мнению Уиздома, выявляет многообразные функции понятий, которые нивелирует обычный язык, ввергая нас в ситуации философских замешательств и парадоксов.

Для Уиздома характерно сближение философии и психоанализа. Источник возникновения традиционных философских проблем он видит в бессознательных влечениях и стремлениях человека. Философские фразы он толкует как словесные рекомендации, в основе которых лежат неосознанные мотивы. Усматривается некое сходство таких фраз с высказываниями невротика, которыми тот руководствуется, не вполне им веря. Чем-то напоминают, на его взгляд, состояния невротика и характерные для философии столкновения с парадоксами. Уиздом развивает т. н. терапевтическое направление в аналитической философии, рассматривая ее теории как своего рода «заболевание», нуждающееся в лечении.

Соч.: Philosophical Perplexity.— «Proceedings of the Aristotelian Society», 1936; Other Minds. Oxf., 1952; Philosophy and Psychoanalysis. Oxf., 1953; Paradox and Discovery. N. Y., 1965.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, с. 474—77; *Богомолов А. С.* Современная буржуазная философия XX в. М., 1973, с. 265—67.

М. С. Козлова

УИКЛИФ (Wyclifie, Wyclii) Виклиф Джон (ок. 1320 — 3 декабря 1384) — английский теолог, философ, реформатор церкви. Образование получил в Королевском колледже Оксфорда. С 1357 по 1360 — регент факультета искусств, а с 1361 становится викарием в Филингхейме, близ Оксфорда. С 1372 — доктор теологии. Последние годы жизни был настоятелем в Лестершире. В 1382 осужден собором английских епископов. В 1415 Констанцский собор объявил Уиклифа еретиком и постановил сжечь его останки, что и было осуществлено в 1428. Уиклиф известен прежде всего своей общественно-политической деятельностью, к которой он обратился в 1374, когда был назначен одним из членов комиссии, проводившей переговоры в Брюгге с представителями Римской курии о праве папы назначать кандидатов на церковные должности в Англии и об уплате церковных налогов. Переговоры не привели к реальным результатам, однако благодаря резким и ярким выступлениям Уиклифа событие имело общественный резонанс. Свои взгляды на церковь Уиклиф последовательно изложил в двух сочинениях — «О божественной власти» (De dominio divino) и «О светской власти» (De civili dominio): с первородным грехом человек потерял право на владение чем-либо на земле; властью (как, впрочем, и богатством) человека наделяет Бог, и только праведники имеют законное право на обладание ею; у человека нет другого закона и другого права, кроме любви к ближнему. Церковь, по мнению Уиклифа, погрязла в грехе и роскоши, ее следует вернуть к евангелической бедности; заставить же ее сделать это должен король, справедливо получивший власть от Бога. В 1377 папа Григорий XI отправил в Англию 5 булл с осуждением некоторых положений из сочинений Уиклифа. В Оксфорде вызвало раздражение вмешательство папы в дела университета: профессора не нашли ничего еретического в сочинениях. В его нападках на церковь прослеживается сильное влияние предестинационализма (см. ***Предопределение***), позволявшего ему ве-

рить в незримую церковь избранных, предопределенных ко ***спасению***: Уиклиф испытал сильное влияние ***августинианства***, по-видимому, через ***Григория*** из Римини и Томаса Брадвардина. Он подверг критике католическую догму о транссубстанциации: универсальные понятия, считал он, имеют реальное существование, и, следовательно, исчезновению субстанции хлеба и вина должно означать исчезновение их бытия. Следствием философского платонического реализма Уиклифа является также его утверждение о реальном присутствии в бестелесной форме, развиваемое им в сочинении «Диалоги». Он был организатором первого полного перевода Библии на английский язык (1380—81). Взгляды Уиклифа были восприняты лоллардами — священниками, проповедовавшими евангельскую бедность и равенство; они также оказали влияние на ***Я. Гуса*** и Иеронима Пражского, что позволяет считать Уиклифа одним из предтеч Реформации.

Лит.: *Workman H. B.* John Wyclif: a Study of the English Medieval Church, 2 v., 1926; *Stacey J.* John Wyclif and Reform, 1964.

О. В. Голова

УИЛБЕР (Wilber) Кен (род. 30 января 1949) — американский психолог и философ, один из виднейших теоретиков трансперсональной психологии. Учился в Дьюкском университете (Duke) и университете Небраски по специальности биохимия и биофизика. В книге «Спектр сознания» (The Spectrum of Consciousness, 1977) впервые изложил «интегративный подход», согласно которому различные школы философии, психологии, антропологии, психотерапии понимаются не как взаимно исключающие дисциплины, а как дополняющие друг друга подходы в определенных частях «спектра сознания». С 1979 по 1984 опубликовал книги и эссе об интегральных моделях индивидуального развития, о культурной и социальной эволюции, по эпистемологии и философии науки, социологии и разнообразным проблемам психопатологии и психотерапии. В сочинении «Секс, экология, духовность» (Sex, ecology, spirituality, 1995) попытался проследить физическую, биологическую, человеческую эволюцию и понять ее в контексте «вечной философии» великих духовных традиций. Выдвинутый Уилбером проект интеграции различных школ и направлений антропологии, психологии и психотерапии, духовно-религиозных традиций Востока и Запада стал предметом оживленных дискуссий.

Соч.: No Boundary. Los Ang., 1979; The Atman Project. Wheaton, 1980; Up From Eden. N. Y., 1981; A Sociable God. N. Y., 1982; Eye to Eye. N. Y., 1982; The Holographic Paradigm. Boston, 1982 (ed.); Transformations of Consciousness. Conventional and Contemplative Perspectives on Development. Boston, 1986 (совместно с J. Engler, D. Brown); Quantum Questions. Boston, 1987 (ed.); Grace and Grit. Boston, 1991 (совместно с T. K. Wilber); A Brief History of Everything. Boston, 1996; The Eye of Spirit: An Integrated Vision for a World Gone Slightly Mad. Boston, 1997; The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion. Boston, 1998; Ken Wilber in Dialogue, ed. by D. Rothberg and S. Kelly. Wheaton, 1998.

В. В. Майков

«УКАЗАНИЯ И НАСТАВЛЕНИЯ» (араб. ал-Ишārāт ва-т-танбīхāт) — одно из последних произведений ***Ибн Сины***, в котором он полностью отказался от жанра комментирования Аристотеля. Состоит из четырех частей: «Логика», «Физика», «Метафизика», «Суфизм». В разделе логики определяется ее цель как орудия, ограждающего мысль от ошибок при получении нового знания; рассматриваются темы понятия, высказывания, определения, описания, суждения, силлогизма. Далее излагается понимание проблем бытия (вуджӯд), его ступеней, творения, отмечается, что сущее (мавджӯд) — это не только чувственное тело, но и не воспринимаемое чувствами (умопостигаемая сущность). Благодаря нетелесной субстанции, душе, человек может приблизиться к постижению Первого (ал-'аввал), но поскольку Первое «не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия, ни границы», постижение его есть лишь возможность указать на него через непосредственное усмотрение его разумной субстанцией ('ирфāн). В этом сочинении Ибн Сйна вновь возвращается к аргументу «парящего человека», к которому он обратился в ***«Книге о душе»*** и которым иллюстрировал непосредственное познание самости (зāт). Представив себя свободным от тела, даже «сбросив свою кожу, ты остаешься все равно самим собой». Подробнее, чем в других сочинениях, здесь анализируется мистическое знание, а также таинства чудес, для объяснения которых необходимо «раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы». Русский перевод М. Диноршоева, Н. Рахматуллаева и Т. Мардонова.— В кн.: *Ибн Сина*. Избр. философские произведения. М., 1980.

Е. А. Фролова

УЛЬРИХ СТРАСБУРГСКИЙ, Ульрих Энгельберт (Ulrich von Straßburg, Ulrich Engelberti, Ulricus Engelbrecht) (ок. 1220/25, Страсбург — ок. 1277, Париж) — немецкий теолог и философ; ученик ***Альберта Великого***. Монах-доминиканец, провинциал ордена в Германии (1272—77). Его главная работа — «Сумма о благе» (или «О высшем благе» — De summo bono) развивает своеобразный вариант ***метафизики света*** в духе христианского неоплатонизма.

Согласно Ульриху, человеческий разум имеет естественную склонность к признанию бытия Бога в результате мысленного процесса отрицания несовершенств тварного мира и утверждения трансцендентности всех совершенств в Боге — их единственной первопричине. Бог же как высшая Истина просвещает всякого человека светом разумения вечных идей, тождественным, по Ульриху, самой божественной природе.

Метафизическая структура универсума есть нисходящая иерархия световых форм, от абсолютного бытия первоначала в небытие и тьму материи. Первая причина всех форм — чистый, формальный и интеллектуальный свет, благость и красота вещей. Ему причастно все сотворенное, и ничто не лишено природы прекрасного. Но чем больше формы затемняются материей, тем менее образуемые ими субстанции обладают бытием, а единая и абсолютная красота божественного света дробится на множество причастных ей сущностей, образующих иерархию согласно степени чистоты пребывающего в них света. При этом, чем менее разнородны форма и воспринимающий ее объект, тем более он прекрасен.

Соч.: De summo bono libri 1, 2, 3, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, I. Hamb., t. 1—3, 1987—89; в рус. пер.: Сумма о благе (кн. II, тр. 3, гл. 4: О красоте).— В кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 1. М., 1962, с. 291—301.

Лит.: *Бычков В. В.* Эстетические представления средневековой схоластики в трактате Ульриха Страсбургского «О прекрасном».— В кн.: Историко-философский ежегодник'91. М., 1991, с. 5—18; *Daguillon J.* Ulrich de Strasbourg, O. P., la «Summa de Bono», Lib. 1. P., 1930; *Grabmann M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. Pr. (1277) Abhandlung «De pulchro». Untersuchungen und Texte. Münch., 1926.

А. М. Шишков

УМЕРЕННОСТЬ — добродетель, которая выражается в самообладании, в умении человека быть хозяином своих чувств, желаний, влечений как необходимом условии достижения нравственно обоснованной цели. Античные философы считали умеренность (σωφροσύνη, также переводят как «благоразумие», «здравомыслие», «сдержанность», «умственное целомудрие») одной из кардинальных добродетелей наряду с ***мудростью***, ***мужеством***, ***справедливостью*** и определяли через отношение к ***удовольствию*** и влечениям как способность человека с помощью разума преодолевать те из них, которые препятствуют достижению блага.

Платон связывал умеренность с знанием, поэтому ей противопоставлялась не просто необузданность, но и неразумие (ἀφροσύνη), обладание которым в большой мере делает человека безумным (восторженным и наивным), а в меньшей — слабоумным. Платон соотносил умеренность с самопознанием, направленным на божественную (разумную) часть души, которая раскрывает человеку принцип различения добра и зла, и совпадающим с нравственным совершенствованием. Умеренность проявляется в том, что правильное мнение о благе управляет поведением человека. Платон также трактовал умеренность как порядок (обуздание худшей по природе части души ее лучшей частью) и считал, что умеренность является также добродетелью государства, когда «ничтожные вожделения большинства» подчинены «разумным желаниям меньшинства» и когда большинство и меньшинство согласны на это распределение ролей. Умеренность государства как согласованность, гармония, по Платону, в отличие от добродетелей мудрости и мужества, пронизывает все государство целиком.

Аристотель впервые в истории философии попытался выявить специфически этическое содержание умеренности, которую он определил как обладание серединой в связи с телесными удовольствиями от вкуса и осязания. Умеренность противостоит как бесчувственности (нарушению меры в сторону недостатка), так и, гл. о., распущенности (нарушению меры в сторону избытка). Проявляется умеренность в том, что часть души человека, подвластная влечению, соответствует верному суждению, т. к. цель умеренности и верного суждения одна — нравственно прекрасное. И умеренность, и верное суждение требуют, чтобы человек вообще не стремился к низменным удовольствиям и ко всему недолжному и довольствовался наличным. Умеренность следует отличать от воздержности. Если воздержный имеет дурные влечения и способен испытывать удовольствия, противоречащие суждению, но не поддается им, то умеренный вообще не испытывает таких удовольствий. Аристотель также отличает умеренность от рассудительности (φρόνησις) как добродетели рассчитывающей части души. Благодаря ей человек способен принимать разумные решения и совершать поступки, касающиеся блага и зла для человека. Умеренность же, по Аристотелю, — это «блюститель рассудительности», благодаря ей никакие вожделения и страсти не могут разрушить представления человека о благе, на осуществление которого должны быть направлены конкретные поступки. Умеренность как нравственная добродетель делает правильной цель, а рассудительность делает правильными средства для ее достижения. И для Платона, и для Аристотеля умеренность является не только благой, но также прекрасной и полезной.

Как показывает М. Фуко, отношение к удовольствиям стало предметом особого философского внимания в позднеантичную императорскую эпоху. Он связывает это с расцветом «культуры себя», или искусства существования, подчиненного принципу заботы о себе, который был сформулирован Платоном в «Алкивиаде I», но лишь в римскую эпоху стал императивом разных доктрин, конституировал личную и социальную практику, породил определенный способ познания и обработки знаний. Этот принцип требовал за текущими делами помнить о главной цели — заботиться о душе, т. е. воспринимать себя в качестве объекта собственного познания и сферы деятельности с целью исправления, очищения и обретения принципов разумного поведения. В контексте «культуры себя» удовольствия от еды, питья, любовных утех считались источником опасностей для тела и души. Требование умеренности означало призыв к душевному и телесному здоровью, которое обеспечивается согласованностью желаний души и тела: у тела не должно быть влечений, не согласованных с желанием души, а душа не должна в своих фантазиях в отношении удовольствий выходить за пределы того, в чем по закону природы нуждается тело. При соблюдении режима тело и душа защищены от пассивности, которая в теле принимает форму заболевания, а в душе порождает непроизвольные движения, способные увлечь ее вопреки ей самой. Разнообразные упражнения воздержания и господства над собой эпикурейцев и стоиков по выработке должного отношения к удовольствиям были нацелены на утверждение независимости человека от всего того, над чем он не властен. Свободный и разумный человек испытывает безмятежное, неизменное, без надежд и тревог наслаждение собой — своей «лучшей частью» (Сенека).

Христианская трактовка умеренности определяется высшей целью самоотверженного служения Богу. Ее содержание не исчерпывается отношением к чувственным удовольствиям, а включает правильное отношение к миру и мирским благам. Умеренность выражается в здравости, целостности сознания. Обладающий ею смиренен и удовлетворен, не подвержен гневу, тщеславию и отвергает «мирские похоти». В отношении к телесным потребностям умеренность выражает такое господство духа над человеческой природой, при котором тело является послушным орудием духа. Оно достигается абсолютным искоренением страстей и самой возможности их возникновения, а также удовлетворением действительных потребностей тела, необходимых для духовной деятельности (Григорий Нисский). В этом смысле умеренность означала меру, критерий воздержания. Чрезмерное воздержание, приводящее к «злостраданиям тела», а также к формированию злобного характера, признавалось недопустимым, поскольку препятствовало религиозно-нравственному совершенствованию — истощало необходимые для этого жизненные силы организма и сосредоточивало внимание не на заботе о духе, а на «удручении» плоти.

В Новое время умеренность в отношении к чувственным удовольствиям чаще рассматривалась в качестве необходимого условия счастья, понимаемого как благополучие. Собственно нравственное значение умеренности А. Смит определял как умение управлять животными склонностями согласно требованиям скромности, благопристойности и приличия. И. Кант считал умеренность обязанностью человека по отношению к самому себе как животному существу. Направленная на сохранение природы человека в совершенстве, умеренность требует не допустить самопоражения — лишения себя способности физического и тем самым морального применения сил. В современной англо-американской этической литературе умеренность (temperance) трактуется как полный отказ от употребления алкоголя.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика [Кн. 3, 6—7], Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996; *Кант И.* Метафизика нравов... [ч. II], Соч. в 6 т., т. 4, ч. 2; *Платон.* [«Алкивиад I», «Алкивиад II», «Хармид», «Государство» (кн. 3—4)].— Соч. в 4 т. М., 1990—94, т. 1, с. 125—41, 220—67, 341—71; т. 3; *Смит А.* Теория нравственных чувств. М., 1997; *Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности III. К., 1998.

О. В. Артемьева

УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ — процедура непосредственного выведения некоторого высказывания из одного или нескольких высказываний. Высказывания, из которых делается вывод, называют посылками умозаключения, а высказывание, которое выводится из посылок, — заключением. Умозаключение представляет собой познавательный прием, с помощью которого осуществляется преобразование содержащейся в посылках информации. Оно является простейшей разновидностью рассуждения — процедуры обоснования высказывания посредством пошагового выведения его из других высказываний; в умозаключении переход от аргументов (их роль играют посылки) к обосновываемому тезису (заключению) происходит в один шаг. В логике умозаключение принято формулировать следующим образом:

$$\frac{A_1, A_2, ..., A_n}{B},$$

где над чертой записываются посылки, под чертой — заключение, а сама черта выражает акт выведения заключения из посылок.

По степени обоснованности выведения заключения из посылок умозаключения принято делить на демонстративные и недемонстративные. В демонстративных умозаключениях одновременная истинность посылок обеспечивает получение истинного заключения, информация заключения составляет в них часть совокупной информации посылок. В недемонстративных умозаключениях, напротив, при переходе от посылок к заключению имеет место приращение информации, однако одновременная истинность посылок не гарантирует истинности заключения.

Наиболее важной и обширной разновидностью демонстративных умозаключений являются ***дедуктивные умозаключения***. Между их посылками и заключением имеет место отношение логического следования, т. е. сама логическая форма этих умозаключений обеспечивает сохранение истинности при выведении заключения из посылок.

В демонстративных умозаключениях других типов (к ним относятся, напр., математическая индукция, полная индукция, строгая аналогия) достоверность вывода, получаемого из истинных посылок, обусловлена не только логической формой входящих в умозаключение высказываний, но и значениями содержащихся в них дескриптивных терминов, особенностями универсума рассуждения.

Среди недемонстративных умозаключений наибольший интерес представляют т. н. правдоподобные умозаключения, к которым относятся, напр., обратная дедукция, неполная индукция, нестрогая аналогия, статистические выводы. Правдоподобные умозаключения характеризуются наличием отношения логического ***подтверждения*** между посылками и заключением. Данное отношение имеет в современной логике множество различных экспликаций. Так, широкое распространение получила трактовка отношения подтверждения в соответствии с критерием позитивной релевантности: посылки подтверждают заключение, если и только если вероятность истинности заключения возрастает (но не становится равной единице) при условии одновременной истинности посылок.

Основной сферой применения дедуктивных умозаключений являются точные науки (прежде всего математика и логика), в которых особые требования предъявляются к строгости доказательств. Правдоподобные умозаключения, гл. о., используются в эмпирических науках для выдвижения и верификации гипотез, получения законоподобных утверждений, относящихся к исследуемой предметной области.

В. И. Маркин

УМОЗРЕНИЕ — спекулятивно ориентированное философское мышление, абстрагирующееся от чувственного опыта. Умозрение, по выражению Шеллинга, «конструирует» бытие, пытаясь вывести всю полноту мирового целого из исходных категорий. В истории идеализма выявились два типа умозрения — рационалистический и интуитивистский. В первом преобладает понятийная работа с абстракциями по типу математического мышления. Второй тип характеризуется стремлением к непосредственному, интуитивному «созерцанию» идеи как эйдоса, т. е. некоего духовного образа; он перерождался в мистику (напр., у Плотина, Я. Бёме).

УНАМУНО (Unamuno) Мигель де Хуго (29 сентября 1864, Бильбао — 31 декабря 1936, Саламанка) — испанский философ, писатель и поэт. Вся его творческая жизнь связана с университетом г. Саламанки (ректор, 1901—14). В период диктатуры Примо де Риверы жил в ссылке, затем в эмиграции. В период Республики избирался депутатом кортесов. Как мыслитель, самостоятельно обдумывавший проблемы национального бытия, вступал в диалог с различными политическими силами, до конца не приняв идеологии ни республиканцев, ни фалангистов. Основные работы: «Об исконности» (1895), «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913), «Жизнь Дон Кихота и Санчо» (1905), «Агония христианства» (1924).

Унамуно — мыслитель экзистенциально-религиозный, развивавший идеи персонализма, воспринял многие мысли Паскаля и глубоко чтил Кьеркегора. Выступил с критикой абстрактного человека философской классики («ни отсюда, ни оттуда, ни из той эпохи и не из этой, не имеющий ни пола, ни родины, в конечном счете, просто идея»), противопоставив ему в качестве субъекта философии конкретного человека «из плоти и крови» («О трагическом чувстве жизни... гл. I), как несущего в себе универсум и являющегося универсумом. Человек для Унамуно — существо не только мыслящее, но и чувствующее, определяющим его чувством является мучительная жажда бессмертия, потребность «безгранично распространиться в пространстве и бесконечно продолжиться во времени», стремление быть «либо всем, либо ничем» (там же, гл. III). Отсюда центральная проблема: соотношение конечности человека и бесконечности мира, проблема смерти и бессмертия; «жажда Бога», определяющая безвыходную драму, порождающая «боль». Общение человека с другим («ближним») определяется необходимостью ощутить его боль и разделить с ним его жажду бессмертия. Общая боль выливается в любовь к человеку как «ближнему», в основе которой лежит сострадание. Воспринимавший философское творчество в единстве с экзистенциальным бытием его носителя, Унамуно считал, что каждый крупный мыслитель (пример — Кант) встает перед этой проблемой. Стремление человека к бессмертию он определял как «субстанцию его души», толкуя это по-

нятие как «тайну жизни» каждого человека, связанную с общей «тайной Человечества», которая и есть «конечная и вечная субстанция». Наполняя понятие субстанции философско-поэтическим содержанием, Унамуно стремился подчеркнуть антинатуралистичность в понимании человека, незаданность и целостность его бытия.

Унамуно одним из первых представителей европейской мысли отметил формирование нового типа человека, не способного почувствовать «боль» другого, не проникающего в «тайные» субстанциальные глубины жизни, а остающегося в ее поверхностных слоях, в мире феноменальном. У него разорвана связь с универсумом, им потеряны метафизические корни, в результате чего он становится легко управляемым носителем мыслительных стандартов. Истоки этого явления Унамуно видел в распространении в европейской культуре позитивистских идей, активным противником которых он выступал.

В трактовке Унамуно проблемы индивидуального бытия большое место занимает понятие «воображения», именно оно позволяет представить себе духовную драму другого человека. Он настаивал также на том, что «человек должен сочинять свою жизнь, которая есть сон». Поэтому самым истинным в его реальности является не то, каков он есть, а то, каким он себя воображает, «каким хочет быть». С проблемой воображения связана проблема творчества, в т. ч. философского, несущего в себе не только смысловое содержание, но и целую гамму эмоциональных смыслов. Для Унамуно важен присутствующий в философе-мыслителе человек, с его страстями, тревогами и надеждами. «Этика» Спинозы и «Критика практического разума» Канта, два «вечных творения» человеческой жизни, стали таковыми потому, что «имели начало не в голове, а в сердце их авторов». Творчество рассматривается Унамуно и как путь к бессмертию.

Трагическое чувство жизни человека перед лицом смерти приобретает особый аспект в работе «Агония христианства». Унамуно различает христианство как жизнь отдельного христианина и христианство как учение. В первом случае это «нечто индивидуальное и непередаваемое», «агония христианства в каждом из нас», это экзистенциальное бытие христианина, в процессе которого он должен создать свое бессмертие. Способом христианской жизни является сомнение, но не картезианское (в выборе пути, метода), а паскалевское, жизненное. Есть вера разума и есть вера надежды, эта последняя и принимается Унамуно как христианская вера. Христианство, понимаемое как жизнь-агония конкретного человека, как существование на скрещении смерти и бессмертия, как живое Слово, противопоставляется христианству как учению, догме, букве, Книге.

Учение Унамуно сконцентрировано вокруг проблем жизни конкретного индивида, но этот индивид живет в «народе». Унамуно различает понятия истории и интраистории. История — это преходящие и исчезающие события, все то, что, как волны, прокатывается по поверхности человеческого моря, часто разъединяя людей или соединяя их формально; интраистория — это глубины моря, незаметная, каждодневная, экзистенциальная, подлинная жизнь народа, события, сохраняющиеся в глубинных слоях народной жизни, соединяющие людей по существу. Унамуно размышлял о путях развития интраисторической Испании, возражая против необходимости ее ориентации на Европу.

Особое место в творчестве Унамуно занимает осмысление образа Дон Кихота, как воплощения настоящей Испании. Он считал, что европейская жизнь, достигнув состояния определенной уверенности и гарантированности, приобретала все более прагматическую ориентацию. Унамуно характеризовал свое время как «безнадежно жалкий век», живущий по расчету, когда душа человека оказывается «исстрадавшейся от пошлости», и призывал отправиться в «крестовый поход», чтобы «отвоевать гробницу Рыцаря Безумства у завладевших ею вассалов благоразумия». В итоге Дон Кихот становился носителем протеста против норм рационализированной, позитивистски ориентированной культуры, а «кихотизм» выступал как образец своеобразной испанской религии, способной преобразовать как Испанию, так и Европу.

Соч.: Obras completas, t.1—6. Madrid, 1958—60; О трагическом чувстве жизни. М., 1997; Назидательные новеллы. М.—Л., 1962.

А. Б. Зыкова

УНИВЕРСАЛИИ (лат. universalis — общий, относящийся к целому) — слова (термины), обозначающие все то, что по природе своей способно сказываться о единичных вещах (субстанциях), а именно — их свойства или отношения. Т. о., термин считается универсалией (универсальным), когда утверждается его референциальная соотнесенность с какой-либо абстрактной сущностью, независимо от того, является ли этот термин общим или единичным. Отсюда обсуждавшаяся еще Аристотелем роль универсалий как предикатов (сказуемых в суждениях). Этот аспект универсалий в дальнейшем получил философское дополнение, когда акцент перенесли со слов на их значения, и проблематика универсалий стала предметом особого — не грамматического (о синтаксической роли универсалий в предложениях) и не логического (о понятиях) — обсуждения вопроса о т. н. абстрактных объектах.

Споры между ***реализмом***, ***концептуализмом*** и ***номинализмом*** по проблеме универсалий возродились в нач. 20 в., что связано прежде всего с внедрением теоретико-множественных принципов мышления почти во все области математики, логики и теоретической физики (см. ***Множеств теория***). Если не для физики, то для математики и логики свободное применение некоторых из этих принципов привело к появлению внутренних противоречий (парадоксов) в системе допустимых понятий. При этом стало ясно, что принципы, ответственные за появление парадоксов, позволяют ничем не ограниченную реификацию абстрактных объектов порядков более высоких, чем первый, напоминающих сущности из платоновского «мира идей», что естественно ставит логику и математику в известную зависимость от онтологии платонизма. Таковы, в частности, принцип свертывания, непредикативные определения и принцип выбора, допускающий свободное использование непредикативных определений. Последовавшая критика этих принципов, равно как и других теоретико-множественных способов рассуждении, привела, с одной стороны, к формированию таких концептуалистских направлений в области оснований математики, как ***эффективизм***, ***интуиционизм*** и ***конструктивное направление***, а с другой стороны, — к тому варианту современного номинализма, который предпринял попытку найти для основных «платонистских» абстракций наивной (канторовской) теории множеств интерпретацию, в какой-то мере согласующуюся с позицией традиционного номинализма по вопросу об онтологическом статусе абстрактных объектов, т. е. по существу «исключить» эти объекты из состава теории путем их соответствующего истолкования. Примером того, сколь далеко идущими оказались для логики и математики философские разногласия по про-

блеме универсалий, может служить возникший в связи с этими разногласиями — и неразрешенный до сих пор — кризис оснований этих дисциплин.

Лит.: *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966, гл. 5; *Нарский И. С.* Проблема универсалий и дискуссия на XVI Всемирном философском конгрессе.— В кн.: Философия и мировоззренческие проблемы современной науки. М., 1981; *Ramsey F. P.* Universal.— «Mind», 1925, v. 34, N 136; *Ajdukiewicz K.* W sprawie «uniwersaliow».— *Idem.* Jezyk i poznanie, t. 1. Warsz., 1960; Universals and Particulars. Reading in Ontology, ed. by M. J. Loux. N. Y., 1970; Das Universalien — Problem. Darmstadt, 1978.

М. М. Новосёлов

УНИВЕРСАЛИИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ употребляются в двух основных значениях: 1) объектном, связанном с определением вещи, и 2) субъектном, связанном со способностью суждения, вырабатывающего критерии истинности или ложности, прекрасного и безобразного, блага и зла. Проблема универсалий возникла в античной философии и связана в первую очередь с именами Платона и Аристотеля. У Платона (Парменид, 132—135) проблема универсалий поставлена как онтологическая, речь идет о реальном, самостоятельном существовании ***эйдосов***. У Аристотеля эта проблема поставлена онтологически, когда общее рассматривается 1) как вопрос о порядке (Метафизика, 1075a 10) и 2) как вопрос существования неподвижной и вечной сущности помимо чувственно воспринимаемых сущностей, в чувственно воспринимаемом, их несуществования или существования каким-либо «иным способом» (Метафизика, 1076a 30—35), логически (универсалии — предикаты, определения, роды и виды в суждениях) и гносеологически (относительно возможности их познавания). Проблема общего как порядка связана с признанием благой, единой сущности как начала всех вещей, находящихся друг с другом в отношении и имеющих свое особое место, способствующее благу целого определения общего. В качестве существующих их нет помимо чувственно воспринимаемых вещей, в качестве определений они есть «каким-либо иным способом». «Бледное первее бледного человека по определению, но не по сущности: ведь оно не может существовать отдельно, а всегда существует вместе с составным целым (под составным целым я разумею здесь бледного человека)» (Метафизика, 1077 b 5—10). Предикаты — вторые сущности — есть абстрагирование от единичного (первых сущностей), постигаемого в чувственном опыте; сама абстракция, т. о., есть знак некоего способа существования, что есть «иной способ существования». Общее и единичное относятся друг к другу как знание и ощущение, внутреннее и внешнее. «Ощущение в действии направлено на единичное, знание же — на общее. А общее некоторым образом находится в самой душе. Поэтому мыслить — это во власти самого мыслящего, когда бы он захотел помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было налицо ощущаемое. Так же обстоит дело со знанием об ощущаемом, и по той же причине, а именно потому, что ощущаемые вещи единичны и внешни» (О душе, V, 417b 15—25). Общее, т. о., есть субъектный акт души. Но оно становится объектным при переводе его в логико-грамматические (языковые) структуры, где общее представляется как высказывание о многом. Схема движения универсалий у Аристотеля такова: единичная вещь (внешнее, объект) — абстрагирование ее свойств в душе (перевод внешнего во внутреннее, субъективация объекта) — языковое выражение этих свойств как определение единичного (перевод внутреннего во внешнее, объективация субъекта). Эта схема показывает способы взаимосоотносимости единичного и общего, то, что Аристотель обнаруживал и у Сократа. «Две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания. Но Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения» (Метафизика, XIII, 4, 1078b 28).

Обсуждение этой проблемы продолжилось в раннехристианской мысли, для которой проблема универсалий имела основополагающее значение в связи с идеей творения мира по Слову. Будучи всеобщим, Слово двуосмыслило идею универсалий: как общего для человека и как общего для Бога. Если античная мысль перерабатывает внутренне то, что она восприняла извне, то христианская изначально смотрит в душу и проецирует вовне то, что обнаружило во «внутреннем человеке». Если платоновские эйдосы реально существуют в каком-то другом мире, то в христианском всякая проблема, и прежде всего проблема универсалий, имеет онтологическое значение. Она вовне раскрывает содержание реальной сущности. После того как неоплатоник Порфирий, проанализировав позицию Аристотеля, во Введении к его «Категориям» сформулировал проблему универсалий: «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» (Введение к «Категориям».— В кн.: *Аристотель.* Категории. М., 1939, с. 53), ее анализ стал развиваться в трех направлениях, которые позднее получили названия реализма (универсалии до вещей, ante res), концептуализма (универсалии в вещах, in rebus) и номинализма (универсалии после вещей, post res) и которые по сути представляли разные аналитические задачи. В силу ***эквивокации*** сущего (сущего самого по себе, не требующего акциденций и названного Боэцием, а затем Гильбертом Порретанским субсистенцией, которая есть то, благодаря чему все существует на основании акта творения, и сущего, которое явлено вместе со всеми привходящими признаками, что называлось субстанцией) были двуосмыслены и универсалии как божественные мысли, в себе содержащие весь объем творения, и как общие имена вещей (куда входят и понятия), выработанные человеческим разумением. Если реалистическое направление в основном исследовало проблему самостоятельного существования универсалий в божественной мысли, которая вместе есть бытие, истина и Слово, то концептуализм исследовал проблему связи двух сущих, благодаря которой осуществлялось причащение земного мира горнему, обнаруживались степени присущности существования бытию. Номинализм, представлявший общее имя результатом человеческой договоренности, появился как предтеча дисциплинарного разделения теологии, философии и науки и в самостоятельное направление сложился лишь в 14 в., с появлением идеи однозначного бытия.

Аврелий Августин вывел проблему универсалий из метафизической и логико-грамматической сферы в экзистенциальную. Он строит свою онтологию на основании философии истории в рамках единого верующего, причащающегося единственному и потому всеобщему бытию разума. Универсалии, по Августину, есть Закон и Слово Божие, открытые людям в ходе истории. Греческую мысль Августин рассматривал как мифологику, предполагающую отсутствие достоверных оснований для поисков всеобщего, поскольку она базируется на дискурсивном разноречии и разобщении.

Этому способствует статус демократической власти, какой полагал себя афинский полис, обеспечивавший имманентность таким дискурсам, в то время как истина трансцендентна.

Августин предлагает новый сравнительно с античным метод верификации омонимически выраженных связей слов и вещей, основанный на поиске повтора и тождества смыслов и значений сказанного, свидетельствующих о воздействии одного и того же духа. На этом основании для него перевод Септуагинты является более предпочтительным, чем перевод Библии одним Иеронимом, потому что сказанное многими есть свидетельство того, что «как бы едиными устами проявился тот же самый единый Дух» (О граде Божием, т. IV. М., 1994, с. 72). Единые уста множества были основаны только на достоверных (подвергающихся проверке с помощью хроник) свидетельствах, основанием которых служат непосредственные записи слов живого Бога, что есть единственная достоверность для субъекта, прочитавшего эти записи. Потому в основании знания лежит личный, непосредственный опыт, согласованный с тем общим, что его связывает с опытом других. Связь обеспечивается Писанием — произведением универсально-личностным, несущим в себе возможности проверки, связанной с живым субъектом и истребующей отклика.

Боэций вернулся к логическому анализу универсалий. Исследуя родо-видовые отношения в Комментарии к Порфирию, т. е. к Введению Порфирия к «Категориям» Аристотеля, он в решении проблемы универсалий занял концептуалистскую позицию: родовые сущности, или субстанции, являясь именами, существуют в конкретной вещи, хотя мыслятся помимо тел. Субстанция у Боэция, являясь родом вещи, не только сказывается о единичной вещи, а целиком и полностью находится в ней, что подчеркивает ее внутреннее происхождение. Это лишает субстанцию статуса второй сущности, как это было у Аристотеля, и само единичное при такой тесной связи с субстанцией предстает не как первая сущность, а как субъект-вещь, или субъект-субстанция (см. ***Субстанция-субъект***). Имя субстанции в таком случае двуосмысливается: оно не просто прилагается к вещам, имеющим разные определения, что Аристотель называет омонимией, а прилагается к вещи, внутри самой себя двуосмысленной, ее имя может быть и ее собственным именем, и именем субстанции, что Боэций назвал ***эквивокацией***. Разделив род на наивысший (то, больше чего нет) и подчиненный (вид), Боэций обнаружил эквивокативность самих понятий, которые представляют степени общности и традиционно связаны с теорией определений. Однако, по Боэцию, определению подлежат индивиды и подчиненные роды (виды), поскольку определение возможно на основании рода. Наивысшие роды могут быть только описаны через собственные признаки, способствующие пониманию, но не являющиеся понятиями. Общим для наивысших родов оказывается имя: «о каждом из них можно сказать, что он есть. Ведь субстанция есть, и качество есть, и количество есть, и то же самое говорится обо всех остальных. Глагол «есть» говорится обо всех одинаково, но при этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя» (*Боэций*. Комментарий к Порфирию.— В кн.: *Он же*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 11—12). Поскольку же наивысший род целиком и полностью существует в единичной вещи, то в итоге создаются логические основания для ее неопределенности; определения этой вещи через подчиненные роды и выраженные понятиями сказываются о ней не полностью, но выражают направленность логического внимания на ее статусы, что может создавать неверные интерпретации вещи. Роль универсального транслятора имен, обеспечивающего как связи между вещами и способами их интеллектуального выражения, так и возможности смысловых преобразований (все это вместе делает чрезвычайно важной категорию отношения), осуществляют акциденции (к акциденциям Боэций отнес девять категорий Аристотеля, помимо субстанции), прежде всего дифференция, включающая в себя и привходящий признак. Рассуждая о 5 предикабилиях, или сказуемых (род, вид, собственный, отличительный и привходящий признаки), Боэций полагает, что, вопреки Порфирию, который строит родовидовое древо по принципу нисхождения («сказуемые большей предикации сказываются обо все меньших»), можно эти 5 сказуемых рассмотреть не только как «равные», но и «взаимозаменяемые». Если, напр., «род сказывается об отличительных признаках, и о видах, и о собственных, и о привходящих признаках», то «и наоборот — привходящий признак сказывается также о стоящих выше его сказуемых: так что если Сократ есть животное, разумное, способное смеяться и человек и если Сократ лыс, что является его привходящим признаком, то этот привходящий признак будет сказываться и о животном, о разумном, о способном смеяться и о человеке, т. е. об остальных четырех сказуемых» (там же, с. 107—108). В итоге предикация оказывается составленной из многочленных заменителей подлежащего и сказуемого обычной речи («способное смеяться есть лысое»), обнаруживая не только способ переключения логических понятий в ***тропы***, но и возможность разнообразных связей вещей и имен, помимо родо-видовых. В «Комментариях к «Категориям» Аристотеля» помимо двуосмысленных, однозначных и отыменных вещей Боэций различает многозначные и разноосмысленные. По содержанию дифференция богаче рода (больше которого нет ничего), что свидетельствует о ее возникновении «из ничего» и прямо противоречит утверждению «из ничего ничего не происходит» (там же, с. 91—92). Боэций снимает это противоречие, предложив рассматривать род как возможность, а вид — как ее актуализацию. Ничто оказалось сопряженным с возможностью как сферой проявления эквивокативности, а дифференция, ответственная за разнообразие видов и индивидов и соответственно обеспечивающая понимание рациональных рассуждений, оказалась универсальным регулятором распределения смыслов и значений универсальных имен по видам и индивидам.

Августин и Боэций, т. о., определили стратегии построения средневековых онтологий на основании повтора и тождества и на основании различия.

К концу 11 в., в условиях возникновения светских школ и схоластики, требовавшей объяснительных процедур, которые имели бы силу доказательной аргументации, что привело к дисциплинарному размежеванию теологии и философии, в проблеме универсалий четко наметились три направления анализа: номиналистическое (Эрик из Оксерра, Беренгарий Турский, Иоанн Росцелин), реалистическое (Ланфранк, Ансельм Кентерберийский, Гильом из Шампо, Аделярд Батский), концептуалистское (Петр Абеляр, Иоанн Солсберийский). Предметом обсуждения были именно идеи сходства и тождества вещей (выраженные термином «collectio»), их отличие, возможности их универсальной выраженности. Обсуждение этих идей (получившее название спора об универ-

салиях) было тем более острым, что оно непременно затрагивало область теологии, требовавшей не двуосмысленности, а однозначности понятий. Номиналистические идеи Росцелина, дошедшие до нас в переложении Ансельма Кентерберийского и Петра Абеляра и касающиеся отношений единства и троичности Бога, были направлены на выработку такого рода доказательной точности. Росцелин отрицал существование универсалий и до вещей, и в вещах, они — лишь имена, или «звуковой порыв» (flatus vocis). Смысл этих положений — в утверждении существования единичных объектов, обладающих собственными именами, принятыми на основании договоренности. Род и вид суть абстракции, выраженные через имена имен. Примененные к теологии, номиналистические идеи Росцелина влекли за собой еретические утверждения о троебожии. Петр Абеляр привел эти положения Росцелина в «Теологии Высшего блага», в полном соответствии со схоластической формой диспута выразив их в виде вопросов, на которые требуется дать ответы: 1) если в реальном бытии Бога нет никакой различенности, то его понимание как Троицы не есть ли дело конечных людей, и потому приложение к Нему универсальных имен конвенционально? 2) если речь идет о реальном, а не словесном различении Божественных Лиц, то нельзя ли допустить троичность субстанций? 3) если трех лиц не может быть там, где нет трех вещей, а трех вещей нет там, где нет множества, то возможна ли троичность там, где нет множества? 4) можно ли утверждать, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой тождественны, если у не имеющих множества Лиц не может быть даже подобия? Ведь подобие предполагает несходство, а сходство предполагает наличие разных вещей; 5) тождественны ли выражения «троичный Бог» («троичная субстанция») и «три Бога» («три субстанции»), «три речи» и «тройная речь», если учитывать, что выражение «двойной удар» означает два удара? 6) почему имя «Бог» — единичное имя, а не универсалии, если существует множество различенных субъектов, им предицируемых: Отец есть Бог, Сын есть Бог, Св. Дух есть Бог? (См.: *Петр Абеляр*. Теология Высшего блага.— В кн.: *Он же*. Теологические трактаты. М., 1995, с. 174—177).

Номинализм Росцелина вызвал резкую критику сторонников реалистического направления, которое к 12 в. разделилось на две ветви. Одна из них фактически определяет универсалии через тождество субстанции: различные между собой по форме вещи сущностно имеют одну и ту же субстанцию (Ланфранк). Если бы стало возможным ту форму отделить, то между вещами не было бы никакого различия.

Представители второй ветви реализма (Гильом из Шампо) определяли универсалии как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, как говорил Гильом — «в силу безразличия». Единичные вещи различаются между собой не только формами, но своей личностной сущностью.

Эта вторая ветвь реализма в свою очередь подразделяется на два направления. В одном из них утверждается, что универсалии — это собрание, или совокупность, множества вещей, образующая вид или род, где под видом подразумевается мысль, выведенная из субстанциального совокупного подобия индивидов, а под родом — мысль, выведенная из подобия видов. В другом универсалиями называются и каждый конкретный человек, и совокупность людей на том основании, что они люди. Они вместе многочисленны (по причине личной различенности) и одно (по причине сходства в качестве человека).

Реализм оказался гораздо более тесно связан с номинализмом, чем концептуализм, поскольку проецировал универсалии, существующие до и вне вещей, в те самые вещи, имена которых номиналисты называли «звуковым порывом», что в конце концов и привело к тому, что под реализмом стали понимать обращение к самим вещам.

Традиционно считается, что к реалистическому направлению принадлежал Ансельм Кентерберийский, давший отповедь Росцелину в «Книге о вере в Троицу и о воплощении Слова, против богохульств Рузелина, или Росцелина» за предположение троебожия, вытекающее из идеи конвенциональности собственного имени и лишения универсалий права на существование. Однако установки Ансельма, связанные с концептуализацией («схватыванием» целостности вещи в постигающем уме), с выведением универсалий из души, направляемой любовью, благодаря чему универсалии органически развиваются, обращение к идее высказывающей речи, осуществляющей связь вещей и истины, роднит его позицию с концептуализмом гораздо более, чем с реализмом. Другое дело, что он фиксирует логическое внимание на укорененности любого обозначения вещи в Божественном уме, но этого никогда не отрицал ни один представитель средневековой философии, поскольку принимал догматы о сотворенности мира и воплощения Слова.

У Ансельма всякая субстанция понимается как универсалия, однако если номиналисты рассматривали субстанциальное имя как однозначное, то у Ансельма и имя субстанции, и понятие существования эквивокативно: субстанция — это и род в родо-видовых отношениях, существующая в единичных вещах (телах), и Божественная сущность, понятая как вечный, недвижный, неизменный, простой, неделимый Дух; Дух существует «чудесно особенно» и «особенно чудесно» (*Ансельм Кентерберийский*. Монологион.— Соч. М., 1995, с. 77). Эта сущность есть переносное, косвенное имя Духа, поскольку Его нельзя выразить «исчерпывающим образом», «особенно чудесное» существование Духа. Это не идеальное (безразличное) существование (как то было бы у Платона), а такое истинное существование само по себе, которое небезразлично к душе, постигающей его через любовь, знание, волю, действование и потому озаряющейся. Оно дает о себе знать через откровение, когда душа в момент озарения оказывается с ним лицом к лицу. С этим у Ансельма связано понятие «живой веры» (там же, с. 119—120). Имя чуда гораздо более характеризует такую духовную реальность, к которой приложимы имена Бога, Блага, Мудрости, Истины, чем имя идеи. Понятие же существования, напротив, подходит именно для существования Духа, а к тварному миру оно прилагается в переносном смысле.

Ансельм ведет доказательство реального существования универсалий через анализ высказывания. Он полагает, что единство двух субстанций осуществляется актом интеллектуального «схватывания», или конципирования, которое выражено в высказывании. Благодаря высказыванию обнаруживается истина, которая определяется как «правильность, воспринимаемая одним лишь сознанием» (там же, с. 186). Любая вещь существует потому, что было высказано, что она существует. Ансельм различает «высказанную вещь» и «высказывающую речь», которые связываются друг с другом через способность обозначения. Если высказывающая речь обозначает как существующее то, что существует так, как должно существовать, она истинна и правильна, в противном случае обозначение неправильно (там же, с. 169). Ис-

тина, или правильность, одна, неизменна и не зависит от обозначения. Она не исчезает при исчезновении обозначения. Напротив, только в соответствии с нею требуется обозначение того, что должно быть обозначено, а поскольку истина и слово суть одно, то и сама истина требует обозначения того, что должно быть обозначено. Обозначение требуется для перевода единого универсального в разнообразное. Следовательно, по Ансельму, не потому существует много правильных обозначений и соответственно много единичных правильностей, что есть много вещей, как то полагают номиналисты, а напротив: вещи существуют правильно в том случае, когда они существуют согласно должному, что свидетельствует о том, что у них одна правильность, или истина. Сами вещи и их обозначения существуют благодаря истине, которая существует не в вещах (позиция концептуализма) и не из них (позиция номинализма), а сама по себе до и вне вещей.

Основателем концептуализма, с именем которого связан термин ***«концепт»***, является Петр Абеляр. С его точки зрения, универсальная вещь реалистов не может существовать как вещь в силу противоречивости такой вещи, поскольку или общая вещь существует, и тогда отдельные вещи есть фикции, или же при допущении индивидуальности всякого реального бытия вещи такое бытие самотождественно и ничем иным, кроме бытия самим собой, быть не может (что есть онтологический принцип непротиворечивости и тождества). В таком случае универсальная вещь исчезает как универсалия, ибо это противоречит естественному состоянию вещи. Номинализму, который, как считает Абеляр, обнаружил трудности проблемы универсалий, в чем несомненная заслуга этого направления, он противопоставляет следующее: троичность существует не на словах, а в реальности в том смысле, что в вечности это — нечто единичное, простое и неделимое, т. е. Бог в качестве Трех Лиц, но не по числу, а по свойствам. К такого рода реальности можно прилагать дефиниции относительно смысла Лиц, а не относительно субстанции, которая у Бога одна. В основу собственной концепции Петр Абеляр положил идею концепта, связанного с анализом речевого высказывания. Опора на речь позволила определить позицию Абеляра как сермонизм, или диктизм. Универсалия, по Абеляру, не вещь и не имя вещи. Это их всеобщая, звуком выраженная связь. Способом, позволяющим осуществить такую связь, является возможность 1) превращения общего в вещь и 2) обнаружения его как вещи и не-вещи. Логически эту возможность осуществляет глагол «есть», предоставляющий несколько форм связи: это — 1) действие, отсылающее к предикации вещи, 2) отождествление («есть» это то). Вещь при этом исчезает, но исчезает и различие между субъектом и предикатом; 3) происхождение («есть» означает эманацию свойства). Само происхождение предстает как перенесение качеств субъекта на вещь и как правильное «схватывание» вещи словом, где значащ каждый звук, выражающий вещь. Поэтому наивысшим смыслом концепта есть извещение (enuntiatio), т. е. изречение как схваченность смысла в определенный (здесь и сейчас) момент времени. Слово, т. о., не просто «звуковой порыв», как у номиналистов, и не понятие, оно имеет статус осмысленной речи. Схема движения универсалий у Абеляра такова: 1) универсалии имеют естественное существование в Божественном уме, обнаруживаясь в чувственно-постигаемом мире как в актуальном состоянии вещей, перешедших от небытия к бытию (что есть творение); 2) этот переход отмечается возникновением звука (голоса), который сам по себе обладает некоторым значением (пауза, ударение). В соответствии с этим звучанием претерпевают изменения и универсалии, выразившиеся в переносе значений, когда создается неясный образ множества. Происходит своего рода деление универсальных слов на имя и вещь. Универсалия, изначально существующая как всеобще связанное начало, выражается в форме понятия как одного из свойств вещи и в субъект-вещи, в которой укореняется это понятие; 3) полное «схватывание» (конципирование) вещи производится через высказывание, через смыслы речей, возникающих в душе говорящего, направленных на душу слушателя и рассчитанных на понимание. Так понятая речь связана со смыслами, не выраженными вербально, но подразумеваемыми в уме и естественно возвращающими к первообразам, которые обогащены этими смыслами. Образуется своего рода треугольник: Божественные идеи — звукообразы — понятия — смыслы высказывания, замыкаемые на Божественные идеи. Такого рода «схватывание» и позволяет ему сконструировать концепт, понятый как персональная речь, высказывание, представляющее собой связь вещей и речей, что и есть универсалия. Концептуализм, т. о., предполагает персонализм.

В 13 в. своеобразный концептуалистский синтез идей относительно универсалий осуществил Фома Аквинский (см. ***Средневековая западноевропейская философия***). В 14 в. проблему универсалий в концептуалистском духе решал Иоанн Дунс Скот, который, как и Петр Абеляр, понимал под универсалиями реальность связей. ***У. Оккам*** выдвинул три основания, согласно которым универсалии не являются особыми реальными субстанциями, существующими вне человеческой души. Выражая себя в речи, универсалии есть только образ и знак вещей. Знаки называются терминами, отчего позиция Оккама была названа терминизмом. Сила концептуализма заключалась в том (и это истинно средневековая идея, практически возникшая в раннехристианский период и лишь теоретически оформившаяся в 12 в.), что он перевел идеи из внешнего мира во внутреннего человека, в душу, где они не могли существовать как неподвижные, пустые и неизменные сущности, но органически из нее и через нее развивались. Размышляя о термине «провидение», прилагаемом к любому мастеру-ремесленнику, Петр Абеляр не считает это понятие пустым, даже если форма будущего произведения еще находится в душе, хотя самой вещи еще нет. Он полагает, что мысль пуста, если она не воплощена. Провидение же пустым быть не может, поскольку результат мысли имеется в наличии. Оно «разом схватывает то, что еще не существует материально, но так, как если бы оно существовало, что естественно для всякого предвидения... Провидец не ошибается, ибо о том, что он мыслит как бы уже существующим, он не думает, что оно в том же виде и существует, но полагает его как бы присутствующим в том виде, в каком он его мыслит в будущем» (*Петр Абеляр*. Логика «для начинающих».— Там же, с. 88—89). По мнению Д. Д. Мордухая-Болтовского, «то течение, которое могучим потоком идет от Декарта к Канту, идет не от Ансельма или Росцелина, а от Абеляра через Оккама и Рамуса» (*Мордухай-Болтовской Д. Д.* Философия. Психология. Математика. М., 1998, с. 238).

В философии Нового времени с его поисками оснований достоверного знания и соответственно с анализом абстрак-

ций три направления в анализе проблемы универсалий, в Средневековье подчас существовавшие в смешанном виде, нашли и свое обозначение в качестве направлений, и свое завершение. Концептуализм традиционно связан с именем Локка, реализм — с именем Мальбранша, номинализм — с именами Беркли, Юма, Гоббса, которого Лейбниц считал даже «сверхноминалистом. Ибо, не довольствуясь тем, что вместе с номиналистами он сводит универсалии к именам, он утверждает, что сама истина якобы зависит от определений терминов, а последние — от человеческого произвола» (*Лейбниц*. Предисловие к изданию сочинения Мария Низолия «Об истинных принципах и истинном методе философствования против псевдофилософов».— Соч. в 4 т., т. 3. М., 1984, с. 90). Низолий реалистически толковал универсалии как «совокупное целое» или «множество единичных вещей». Предложение «человек это живое существо» значило то же, что «все люди есть живое существо» или, поскольку род как общее составляется из отдельных предметов, «человек — это все животные, вместе взятые», что, по Лейбницу, абсурдно не только потому, что предложение можно понять и дистрибутивно, как «этот, или некий человек — животное», но и потому, что если универсалии — собрания отдельных вещей, то знание нельзя получить через демонстративное доказательство, а только через индукцию (там же, с. 93—94). Сам Лейбниц полагал универсалии, как Оккам, знаком или обозначением, связывая с этим идею познания.

В немецкой классической философии проблема универсалий заместилась проблемой универсальности и статуса категорий. У Канта «строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, или на способность к априорному знанию» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998, с. 54). Связанные у Канта с необходимым и априорным знанием, универсалии представлены прежде всего в логике и математике. Для Гегеля движение мысли от абстрактного к конкретному означает переход от абстрактных универсалий к конкретному богатству абсолютной Идеи, которая является сращением абстрактных определений.

В конце 19 — нач. 20 в. проблема универсалий переводится из области эпистемологии на анализ языка, прежде всего языка науки, и речи. В связи с появлением идеи культуры, предполагающей полифонию и разнообразие универсальных форм разумения, вновь возник интерес к проблеме универсалий. Для гегельянца Ф. Х. Брэдли универсалии образуют содержание понятий, совпадая со значением. Универсалии у Брэдли присутствуют на любом уровне сознания. При этом он различает универсалии абстрактные, которые коренятся в действительности, и конкретные, которые представлены всеохватностью индивида. Б. Блэншард полагает универсалии единственным объектом нашего познания. Познание тем самым сводится к логике и математике. У. П. Монтегю в противовес этому считает, что познание не ограничивается только универсалиями. Поскольку существует случайность, рационализм должен быть восполнен эмпиризмом. Универсальность или единичность суждения зависит от того, каким является субъект высказывания — необходимым или случайным. Американские неореалисты (А. Н. Уайтхед) отождествляют универсалии с неизменными качествами, независимо от того, воплощены ли они в предметах и мыслятся они или нет. Американские конструктивисты (Г. Г. Прайс) считают, что нельзя определить класс в терминах подобия, если заранее не обладать универсалиями, с помощью которых происходит определение. Американские прагматисты стремятся избавиться от универсалий, полагая ложным допущением отождествление универсалий со значениями слов, приводящим к ряду затруднений. Они требовали устранения из рассуждений не только универсальных, но и единичных терминов. Однако У. О. Куайн возражал против такого отказа, т. к., по его мнению, это привело бы к отказу от многих областей человеческого языка и знания, в частности от математики. Л. Витгенштейн связывает с языковой игрой проведение различений с помощью универсалий.

Философия лингвистического анализа (П. Ф. Строусон) предполагает, что различие между единичностями и универсалиями можно провести, используя либо грамматику (различие между типами выражения, которые употребляются для введения в суждения или единичностей, или универсалий), либо категориальные способы сочетания терминов (различие между выражениями «быть примером чего-то», что приложимо к единичностям, и «характеризоваться чем-то», что приложимо к универсалиям), либо степени полноты, где внимание обращено на то, что единичности обладают полнотой, которой лишены универсалии.

В современной логике спор об универсалиях рассматривается как спор о способах понимания теории: номиналистически (С. Лесневский, Г. Леонард, Н. Гудмэн, Р. Эберле) или реалистически (Дж. Сантаяна). Номиналисты считают, что в предметную область теории входят только индивидуальные вещи (напр., белые предметы), реалисты включают в эту область наряду с индивидами абстрактные объекты, т. е. универсалии (класс всех белых вещей, или свойство белизны).

Дискурс сингулярности в философии постмодернизма предполагает отказ от идеи универсалий (Ж. Делёз, М. Фуко).

Русские религиозные философы начала 20 в. полагали проблему универсалий «вершиной основной проблемы философии, и надо ничего не понимать в философии, чтобы не видеть этой проблемы» (*Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914, с. 22). Это объясняется тем, что в России этого времени наиболее остро стояла проблема всеединства, поиски решения которой заставили заново обратиться к античной и особенно средневековой мысли. Флоренский, относя себя к представителям средневекового реализма, понимал под универсалиями тип порядка, или идеальное число, при этом каждый тип порядка можно рассматривать как состав из материи и формы. Реалистами полагали себя Л. П. Карсавин (идея «симфонической личности») и П. М. Бицилли, с этих позиций анализировавшие средневековую культуру. Карсавин полагал универсалии иерархически организованными единичностями. Чтобы осознать эту идею, человечество должно пройти путь от абстрактного к конкретному, что особенно наглядно в Средневековье, для которого характерны общность и отвлеченность идеи, недостаток внимания к индивидуальному и особенному. Для идей в Средневековье, по Карсавину, не хватает отвлеченных терминов, их замещает символ, таинственно возводящий к общему и возносящий в его сферу всякого прикоснувшегося к реальной действительности. Н. А. Бердяев, исходивший из экзистенциальных установок, предполагающих Бога и человека равно субъектами, творящими историю из иррационального волевого начала бытия, а само христианство рассматривающий как «мистерию рождения Бога в Че-

ловеке и Человека в Боге» (*Бердяев Н. А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969, с. 69—70), принадлежит к числу концептуалистов и соответственно персоналистов.

Концептуалистские идеи весьма близки современным философиям культуры, прежде всего философии культуры как диалога (М. М. Бахтин) и философии культуры как диалога культур (В. С. Библер). В основании философии М. М. Бахтина лежит идея «творящей формы» произведения, предполагающей, что автор и читатель занимают позицию единства души и тела, «единства обымания, охватывания предмета и события» (*Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 64). Это единство выражено в материале слова, в котором Бахтин различает следующие моменты: звуковую форму, вещественное значение, словесные связи, интонационный и эмоционально-волевой аспект, чувство словесной активности для порождения значащего звука, куда включается вся внутренняя устремленность личности, что, собственно, и есть концепт. Существенным отличием диалогической концепции культуры Библера от Бахтина является введение в диалогические отношения формы произведения, двуосмысленно понятого: произведения как личности и произведения, воплощенного в полотне, красках, звуках, камне — «собственного бытия человека». Идея произведения, по Библеру, изменила характер рациональности 20 в., которую он определил как «гуманитарное мышление», предполагающее работу с текстом как с истоком мировой культуры и как с ориентиром на внетекстовой смысл, заключенный в личности и поступках автора. Мир понят als ob произведение, возведенное в статус особенного всеобщего, вновь выводящего к идее средневекового концепта.

Лит.: *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991; *Котарбиньский Т.* Спор об универсалиях в средние века.— Избр. произв. М., 1963; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Она же.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1996; *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; Проблема знака и значения. М., 1969; *Хилл Т.* Современные теории познания. М., 1965; *Aaron R. J.* The Theory of Universals. Oxf., 1967; *Armstrong D. M.* Universals, Boulder. S.-F.—L., 1989; *Bochecski I. M. J.* The problem of universals. Nôtre Dame, 1956; *Henry P. T.* Medieval Logic and Metaphysics. L., 1976; *Küng G.* Nominalistische Logik heute.— «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 1977, N 2, S. 29—52; *Lessniewski S.* Collected Works. Dordrecht, 1980; *Stegmüller W.* Das Universalienproblem einst und jetzt.— «Archiv für Philosophie», 1956, N 6, S. 192—225; 1957, N 7, S. 45—81; Universals and particulars: reading in ontology. Ed. Michael Y. Loux. N. Y., 1970.

С. С. Неретина

УНИВЕРСАЛИИ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ рассматриваются в тесной связи с вопросом о ***«смысле»*** (ма'нан) как обосновании свойств вещи и происходящих с ней изменений, о том, каков этот «смысл» и как он связан со «смыслами» других вещей, с вопросом о разуме и умопостигаемом, соотношении умопостигаемого и чувственно постигаемого, единичного и общего, а также с категорией ***атрибута***. Понятие «универсалия» выражалось терминами «'амр куллийй» (общее), «куллиййа̄т» (общие понятия), производными от ал-кулл (всё, целое).

Понимание вещи и слова в классической арабо-мусульманской мысли в решающей степени зависело от модели «вещь-смысл» и «выговоренность (лафз̣)-смысл», чем и объясняется тот факт, что в трактовке универсалий преобладал умеренный реализм, фактически не признавалось самостоятельное существование универсалий вне ума и вне тел, а номинализм был развит только в раннем ***ашракизме*** под влиянием основного метафизического тезиса об абсолютной простоте света. Суть способа осмысления того или иного свойства вещи или его изменения согласно модели «вещь-смысл» состоит в том, что оно ставится в соответствие определенному «смыслу», наличествующему в вещи и объясняющему свойство вещи или то, что с ней происходит. Так, еще мутазилиты предложили в качестве объяснения движения тела «смысл двигательности», который находится в теле и благодаря которому ***акциденция*** движения привходит в тело. Понятие смысла играло роль достаточного основания, объясняющего, почему акциденция движения в данный момент времени внедряется именно в данное тело, а не в какое-то другое. Аналогично объяснялось привхождение прочих акциденций, что, в силу универсальности понятия акциденции в ***каламе***, означало, что любому свойству вещи соответствует особый смысл. Эту позицию можно интерпретировать как позицию умеренного реализма в силу того, что сама логика такого объяснения предполагает, что тот или иной смысл всегда наличествует в вещи, не может существовать независимо от вещи и совпадает с тем смыслом, который связан с «выговоренностью» в слове, служащем именем обсуждаемого свойства вещи. Вместе с тем мутазилиты испытывали существенные трудности в обосновании этого взгляда, поскольку и относительно смысла, объясняющего привхождение акциденции, может быть задан вопрос об основании его наличия в вещи. Поэтому одни признавали бесконечную регрессию смыслов, находящихся в вещи в один атомарный момент времени, другие вовсе отказывались от использования понятия «смысл» в этом контексте. Последняя точка зрения победила в ашаризме, где привхождение акциденции отождествлялось с ее «возникновением» (ḥудӯс).

Позиция умеренного реализма по сути характерна и для ***арабоязычного перипатетизма***, где вопрос об универсалиях связывается с вопросом об интеллигибилиях. Последние представляют собой формы, которые либо существуют совместно с материями, будучи в таком случае связаны с местом, временем, количеством и другими акциденциями и являясь потенциальными интеллигибилиями, либо схватываются разумом и тогда существуют в нем вне своих материй, становясь актуальными интеллигибилиями. Уже ***ал-Кинди*** зафиксировал тезис, согласно которому интеллигибилия представляет собой общее знание, тогда как чувствам доступно познание только единичного. Действенный Разум является собранием всех форм, которые когда-либо существовали или будут существовать в мире. В ***исмаилизме*** сохраняется схожая трактовка универсалий как форм, что не противоречит рассмотрению их как «смыслов» тел, существующих в них. В ***суфизме*** признается и внешнее, «воплощенное» в телах существование универсалий, и их интеллигибельность. «Смыслы», являющиеся универсалиями, в своем вечностном существовании находятся в состоянии континуальной слитости, а во временно́м существовании возникают заново в каждый атомарный момент времени в своей конкретности. Любая универсалия может и должна рассматриваться в этих двух ипостасях, которые взаимосвязаны и определяют друг друга, а потому является как вечной, так и возникшей, или временно́й, притом что как вечная она не является «иной»

ни для себя же как временно́й, ни для других универсалий, рассматриваемых как вечные.

Серьезная номиналистическая критика ряда положений перипатетиков принадлежит ***ас-Сухраварди***, хотя его позиция в данном вопросе не всегда последовательна. В своей логике он утверждает, что общие понятия существуют исключительно в уме и вовне им ничто не соответствует, поскольку индивидуальное существование предполагает наличие чего-то абсолютно отличающего данное сущее от всего другого, а в общем понятии не может быть ничего индивидуального. С другой стороны, он делит атрибуты тел на две группы, что фактически соответствует их делению на чувственно и умственно постигаемые, и утверждает, что и в уме, и вовне существуют те, что доступны чувству как таковые (чернота, белизна, движение), тогда как только в уме существуют чисто интеллигибельные универсалии, такие, как существование, возможность, субстанциальность, цветность, единство, равно как и субстанциальные формы. В позднем ишракизме острота номиналистической критики ослабевает вместе с нарастанием эклектизма в оформлении тезисов этого учения; так, Садр ад-Дин аш-Ширази уже признает, что вещи мира являются формами, обладающими существованием.

А. В. Смирнов

УНИВЕРСАЛИИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ обозначались преимущественно двумя терминами: «jāti» — «род», «класс» и «sāmānya» — «общее». Ранние примеры рассмотрения универсалий в философских контекстах (а также в лингвистических) зафиксированы уже ко 2 в. до н. э.: Патанджали-грамматист обсуждает, означают ли обычные имена, такие, как «корова», индивидуальное животное (dravya) или соответствующую универсалию? У него же представлены пять из 6 категорий вайшешики, двумя из которых были универсалия и индивидуалия (1.1.6—11). Вайшешики и в дальнейшем оказались основными генераторами концепций, связанных с универсалиями.

Если в ***«Вайшешика-сутрах»*** универсалии просто включались в систему 6 категорий (1.1.4), то Матичандра (5 в.), расширивший категориальную систему до 10 единиц, включил в них также универсалию-индивидуалию (sāmānyaviśeṣa), которая в дальнейшем позволила возвести целую онтологическую пирамиду. К общему-особенному относятся классы классов — такие, как субстанциальность, качественность и т. д., которые суть универсалии по отношению к отдельным субстанциям, качествам и т. д., но индивидуалии по отношению к универсалиям высшего порядка. Эта новая универсалия с необходимостью требовала расширения классов бытия: infima species — индивидуальное индивидуального (не могущее быть универсалией по отношению к чему-либо), которое составило бы основание многоярусной онтологической пирамиды, и summum genus — общее общего, должное образовать его вершину. Прашастапада (6 в.) и ввел его в качестве дополнения к 6 категориям в виде «сущности» (astitva). Однако существовать можно по-разному: все 6 категорий охватываются «сверхклассом» astitva, но только первые три — субстанции, качества и действия — наделены, помимо этого, и «существенностью» (sattā). Это значит, что они существуют несколько по-другому, чем остальные, будучи универсалиями первого порядка — обобщающими индивидуалии, тогда как три последние их обобщать не могут, обобщая зато три первые категории (субстанции, качества и движения имеют то общее, что они — категории, особенное — то, что они взаиморазличны, а интеренцию в том, что качества, напр., присущи субстанциям). Так, две «суперуниверсалии» позволяют говорить о качественных различиях в рамках самого бытия. Границы суперуниверсалий изменились после того, как вайшешики сохранили из новых категорий Матичандры небытие (см. ***Абхава***). Шридхара (10 в.) и его младший современник Удаяна включают в sattā уже все 6 классических категорий, позволяя astitva захватить и седьмую: отрицательное существование не существует так же, как положительное, но относится к индивидам сверхкласса Сущего, существуя своим, «не-сущим» образом. Расширение сущего до включения «несущего» не было, однако, принято всеми: Валлабха и Кешава Мишра распространяют сущность только на 6 категорий.

Другие проблемы вайшешики и ньяи были связаны с их реалистической трактовкой универсалий: поскольку универсалии существуют не только в индивидуальных вещах, но и до них и после них, то можно поставить вопрос, как они локализуются в них и как познаются. Поскольку они, охватывая все единицы соответствующего класса, внепространственны, вездесущи, то Вьомашива (10 в.) вынужден был решать парадокс: не может ли «лошадность», как вездесущая, распространяться и на нелошадей? Как отдельные вещи универсалии могут быть и объектами особого восприятия. Шанкарасвамин (12 в.), решив быть последовательным до конца, предположил, что они могут обладать также особой формой, цветом и т. д. О полемике вокруг теории универсалий в Индии, в которой участвовали, помимо вайшешиков и найяиков, их прямые оппоненты буддисты и все остальные философские школы, см. в статье ***Индийская философия.***

Лит.: *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic, v. 1—2. Leningrad, 1930—32; *Dravid R. R.* The Problem of Universals in Indian Philosophy. Delhi etc., 1972.

В. К. Шохин

УНИВЕРСАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА — универсальное символическое исчисление, попытку разработать которое предпринял ***Лейбниц***, рассчитывавший найти возможность для обоснования истинности любых суждений. Свой проект Лейбниц рассматривал как продолжение работы ***Декарта*** по созданию всеобщего метода получения достоверного знания (mathesis universalis). В основе идеи универсальной характеристики лежало убеждение Лейбница в возможности провести полную энумерацию всех основоположений мысли (первых принципов), которые были бы совершенно очевидны и выражали бы всю полноту знания. Найдя затем адекватное символическое представление для этих основоположений, можно было бы всякое знание получать в виде правильной комбинации символов, полученной из первых принципов. Лейбниц полагал, что в результате реализации такого проекта любой спор (в любой области знания) мог бы быть решен с помощью простой вычислительной процедуры: истинное суждение всегда может быть получено путем преобразований исходных принципов или их следствий. Весьма уязвимым местом этого проекта является энумерация основоположений: едва ли возможно найти критерий их очевидности и доказать их универсальность.

В 20 в. своеобразным развитием логической утопии Лейбница стала программа ***логического позитивизма***. Философы этого направления пытались решить задачу обоснования научного знания путем его верификации, т. е. в результате процедуры его сведения к исходным ***протокольным предложениям***. Основным препятствием реализации этой программы стала неопределенность понятия протокольного предложения (подобно тому, как для Лейбница — полное перечисление первых принципов).

Г. Б. Гутнер

УОТКИНС (Watkins) Джон Уильям Невилл (род. 1924) — английский философ. Один из ближайших учеников и последователей ***К. Поппера***. С 1966 — в Лондонской школе экономики и политических наук; после ухода Поппера на пенсию заведовал кафедрой логики и научного метода этой школы (1969—89). С 1989 — в Центре философии естественных и социальных наук Лондонской школы экономики и политических наук. В ряде работ попытался построить систематическое изложение поппероской эпистемологии, в частности связать воедино фальсификационизм, индетерминизм и эволюционизм. Главным достижением Поппера Уоткинс считает разработку методологии оценки научных теорий, которая способна к исправлениям и корректировке. Свою основную цель, как и цель других сторонников попперианизма, видит в осуществлении такой корректировки. Развивая поппероскую критику логического позитивизма, Уоткинс исследовал роль метафизики в развитии научного знания. По его мнению, метафизические идеи играют важную, если не центральную, роль в прогрессивном развитии науки. При этом если в своих ранних работах конца 1950-х гг. Уоткинс ограничивался анализом воздействия метафизических идей (неаналитических и неэмпирических высказываний), существующих вне научного познания, на науку, то позднее под влиянием методологии исследовательских программ ***И. Лакатоса*** он попытался построить интерналистскую концепцию воздействия метафизики на научное развитие. Хотя метафизическая компонента научной теории не фальсифицируема и не описывает реальность, она является существенной составной частью реалистического истолкования развития науки и позволяет оценивать отдельные научные теории (а не только их последовательности, как это возможно в рамках концепции научно-исследовательских программ Лакатоса). При исследовании проблемы рациональности Уоткинс стремится усовершенствовать концепцию Поппера за счет уточнения цели науки, которую он видит в получении более глубоких и более общих теорий, обладающих большими предсказательными возможностями и большей точностью. Научные теории, по мнению Уоткинса, могут рационально оцениваться по отношению именно к этой цели, а не относительно степени приближения к истине, как считал Поппер. В 1990-х гг. основное внимание Уоткинс уделяет разработке прагматического аспекта проблемы индукции и вопросам эволюционной эпистемологии.

Соч.: The Unity of Popper's Thought.— The Philosophy of Karl Popper, vol. 1. La Salle, 1974; Metaphysics and the Advancement of Science.— «British Journal for the Philosophy of Science», 1975, vol. 25; Science and Scepticism. Princeton, 1984; Second Thoughts on Self-interest and Morality.— Paradoxes of Rationality and Cooperation. Vancouver, 1985; The Methodology of Scientific Research Programmes: A Retrospect.— Imre Lakatos and Theories of Scientific Change. Boston—Kluwer, 1989; Scientific Rationality and the Problem of Induction: Responses to Criticism.— «British Journal for the Philosophy of Science», 1991, vol. 42; A Neo-Popperian Advance on Popper? — Popper in China. L., 1992; How I Almost Solved the Problem of Induction.— «Philosophy», 1995, vol. 70; Popper and Darwinism.— Karl Popper: Philosophy and Problems. Cambr., 1995; World 1, World 2 and the Theory of Evolution.— The Significance of Popper's Thought. Amsterdam, 1996; Karl Raimund Popper, 1902—1994.— Proceedings of the British Academy, 1997, vol. 94.

В. Н. Садовский

УПАДХИ (санскр. upādhi — приближаться, входить) — в индийской религиозно-философской традиции понятие, означающее «ограничивающие привходящие». В ***адвайта-веданте Шанкары*** это образования ***авидьи***, т. е. вселенского Неведения, которые затрудняют, но и впервые как-то определяют, фиксируют познание ***Брахмана***. По словам Шанкары, «хотя Брахман и един, Упанишады наставляют нас о нем как о цели медитации и знания либо с помощью, либо без помощи его связи с ограничениями упадхи» (Комментарий на ***«Брахма-сутры»***, 1.1.1). Адвайта рассматривает упадхи прежде всего в связи с проблемой ложного наложения качеств на ***Атман***, ложного смешения этого чистого сознания с эмоционально-психическими особенностями индивидуации. В соответствии с адвайтистской концепцией аваччхеда-вады, множественность отдельных душ объясняется по аналогии с единым эфиром (акаша), который только кажется раздробленным из-за расставленных в нем глиняных горшков. Стоит убрать эти сосуды, и изначальное единство акаши восстановится; так и душа, которая по сути есть не что иное, как чистый Атман, после снятия упадхи сразу же осознает свое тождество с высшим Брахманом. При этом, поскольку адвайта не признает существования какого-либо самостоятельного природного начала наряду с Атманом, даже упадхи в ней перестают рассматриваться по принципу субстанции. Поскольку все психические состояния выступают как отличные от Атмана и вместе с тем в конечном счете основанные на нем, упадхи предстают скорее как ряд функций, или ментальных действий (вритти), иллюзорно накладываемых на чистое сознание; упадхи выступают как некая функция, движение мысли, приводящее к смешению Атмана с отдельными проявлениями психической жизни. Это движение может бесконечно повторяться в различных вариациях, что создает предпосылки для временного иллюзорного дробления Атмана на множество душ (***джива***). Процесс складывания упадхи подробно рассмотрен учеником Шанкары Падмападой в трактате «Панча-падика». Он показывает, как при первом наложении авидьи на Атман чистое сознание приобретает интенциональность, нацеленность во-вне, полагая себя в качестве «сакшина» (свидетеля). На втором этапе уже на «сакшин» накладывается выделившаяся из авидьи ***аханкара*** (представление о собственном «я»), в результате чего Атман начинает выступать как «аханкарин» или «ахам-пратьяин» (носитель принципа индивидуации). Рассматривая себя в качестве «я», Атман развертывается в т. н. «внутренний орган» (***антахкарана***), состоящий из ***буддхи*** (интеллектуально-волевого начала) и ***манаса*** (рассудка как интегратора данных органов чувств); на третьем этапе происходит наложение этого «внутреннего органа», после чего Атман выступает как «праматри», или «познающий субъект». На четвертом этапе антахкарана развертывается в виде органов чувств (***индрий***); после наложения индрий на познающий субъект образуется «Бхоктри», или субъект «вкушения». Пятое наложение (тела и органов чувств) создает предпосылки для появления «пранина» или «шаирина» («воплощенное живое существо»), а шестое (наложение внешних условий существования) — для появления «сансарина», или субъекта трансмиграций.

Н. В. Исаева

УПАМАНА (санскр. upamāna — сходство) — один из источников знания (см. ***Прамана***) в ***ньяе*** и ***мимансе***. По «Ньяя-сутрам», упамана — «средство познания предмета через [его] сходство с [уже] познанным» (I.1.6). По Ватсьяяне, когда кто-то знает, что лесная корова (гавая) сходна с домашней, и встречает в лесу животное, напоминающее корову, то он «узнает» в нем гаваю благодаря полученной ранее информации, и это «узнавание», как новое знание, и соответствует результату упаманы. Для Вачаспати Мишры упамана есть также «уз-

навание» по противоположности: южанин, зная о том, что верблюд отличен от всех знакомых ему животных, встречая его на севере, «узнает» его. У мимансаков позиция иная: упамана — познание не связи имени с референтом, но самого сходства, которое не сводимо ни к качеству, ни к общему, а является отдельной категорией реальности (потому и фиксирующая его упамана также не сводима к другим источникам знания).

В. К. Шохин

УПРАВЛЕНИЕ — функция организованных систем, возникших естественным (эволюционным) или искусственным (креационным) путем. Различают управление в биологических, социальных, экономических, политических, технических, кибернетических и др. системах. Наиболее общими функциями управления считаются: поддержание и оптимизация системных характеристик, сознательное воздействие на внутренние и внешние (по отношению к системе) процессы, создание разнообразия, целеполагание, регулирование, учет.

Интерес к проблемам управления возник еще в период Античности (***Аристотель***, ***Платон***), когда отдельные аспекты управления начали изучать применительно к социально-политическим системам, прежде всего к государству. Но только с началом промышленной революции в 18—19 вв., когда действительно встал вопрос о плановой научной организации труда и администрации, началось бурное развитие научного управления.

При философском анализе проблемы управления основное внимание отводится категориям субъекта и объекта (управление как субъект-объектное взаимодействие), цели и средств (управление как целеполагание), сознательного и бессознательного и пр.

Операциональный анализ проблемы управления развивается в русле кибернетики, теории систем, теории автоматического регулирования. Разработано строгое математическое доказательство того, что заданная цель управления достижима не при любых начальных условиях. Согласно «принципу необходимого разнообразия» (У. Р. Эшби), управляющая система должна обладать не меньшим разнообразием состояний, чем управляемая, чтобы иметь возможность активного воздействия на нее.

Доказано также, что принципиальной особенностью любых креационных систем является существенно более низкий уровень разнообразия по сравнению с аналогичными естественными, эволюционными. В создании искусственных систем всегда участвует принцип «отсечения лишнего». Человек упрощает окружающий мир, чтобы получить возможность овладеть, управлять им. Поэтому в искусственных системах порядок и разнообразие противостоят друг другу. Управление в кибернетике построено на этой противоположности. Как только машина начинает работать, в ней появляется упорядоченность, которая начинает уничтожать царящую неопределенность. Эта особенность — появление информации — и позволяет нам управлять кибернетическими системами. Уменьшение разнообразия посредством информации является одним из основных методов регулирования, потому что поведение системы становится более предсказуемым.

Для биологических систем характерно действие других принципов управления. Эволюционное развитие в отличие от технического прогресса сопровождается приумножением не только порядка, но и разнообразия. Упорядоченность возникает как некая надстройка, дополнение к хаотическому движению. Выделяют два уровня управления биологической системой: организменный и поведенческий, первый из которых воспроизводится наследственно и ориентирован на самосохранение вида или экосистемы, второй — обеспечивает удовлетворение потребностей системы во взаимодействии с внешней средой.

В социальных системах развивается особый уровень управления — ***культуры*** как системы инструментальных и символических средств, среди которых особую роль играют нормы, ценности, ***традиции*** и институты. В примитивных обществах социализация индивидов, формируя достаточно жесткую систему ценностей и социальных ролей, выполняет основные функции управления. Хранителем культурного наследия при этом выступает традиционное групповое сознание.

В феодальных обществах такой традиционный механизм управления в основном сохраняется, но при этом возникают новые специфицированные системы управления — церковные, правовые, политические и пр. Культура управления при этом носит сугубо элитарный характер, поскольку вертикальная и горизонтальная дифференциация ролей передается в основном по наследству.

С возникновением товарного производства и началом промышленной революции получают самостоятельное значение не только правовые формы регуляции социальных процессов, но и конкурентные механизмы управления (особенно в среде экономики и политики). За этим следует все более детальная регламентация режима управляющей деятельности (административная и техническая регламентация). В современных высокоразвитых обществах сложилась многоуровневая система управления, которая включает: 1) традиционные личностные отношения (семья); 2) профессиональные отношения; 3) рыночные (конкурентные) отношения; 4) государственное регулирование; 5) идеологические отношения и средства массовой информации.

В кон. 20 в. наука утратила оптимистическую веру в возможности социального управления упорядочить мир человеческих отношений, заложенную в эпоху Просвещения. Две мировые войны, унесшие миллионы жизней, кровавые диктатуры всех образцов — от нацизма до большевизма, ядерные испытания, аварии на атомных станциях — вот далеко не полный перечень «управленческих катастроф 20 в.».

В научных анализах и экспертных оценках стали преобладать идеи тотального кризиса управления, потери управления, стратегической нестабильности. На смену оптимистическим взглядам на управляемое социальное развитие и историческую эволюцию пришла «теория катастроф».

Многие ученые сделали вывод, что «...весь разработанный концептуальный арсенал классической общей теории систем и кибернетики оказался достаточным только для того, чтобы описать системы, не изменяющиеся во времени, линейные по структуре (организации) и жестко детерминированные» (*Новик И. Б., Абдуллаев А. Ш.* Введение в информационный мир. М., 1991, с. 4).

В современной науке идет активный поиск новых, альтернативных подходов к управлению, призванный вывести общество из кризиса, преодолеть стратегическую нестабильность.

Лит.: *Атаев А. А.* Управленческая деятельность. М., 1990; *Бачило И. Л.* Организация государственного управления. М., 1991; *Василенко И. А.* Административно-государственное управление в странах Запада. М., 1998.

И. А. Василенко

УПСАЛЬСКАЯ ШКОЛА — ранняя, еще не развитая форма ***логического позитивизма***; возникла в 1905—10 в Швеции

(г. Упсала). Предпосылками становления школы явились крупные открытия естествоиспытателей, развитие экспериментально-психологических исследований и критика рядом шведских философов (П. Викнер и др.) господствовавшей в то время спекулятивно-метафизической системы Х. Я. Бустрёма. Тезису «существовать — значит быть воспринимаемым» они противопоставили положение «бытие объекта — это его тождество с самим собой», а действительность — это понятие о действительности, которое лишено противоречий и может быть логически определено. Этот вывод был воспринят и развит основателями школы Акселем Хегерстрёмом (1868—1939) и Адольфом Фаленом (1884—1931). Хегерстрём подверг критике теоретико-познавательный субъективизм как форму метафизики. Он поставил задачи: 1) показать полностью логический характер чувственной действительности и 2) невозможность построения метафизики в качестве учения об абсолютном — как относительно объективной действительности, так и относительно сознания. Стержневая проблема — что такое «действительность» («реальность»). Утверждалась неправомерность отождествления ее с каким-либо одним из ее проявлений — духом или материей. Реальность следует искать в суждении: «В каждом суждении, определяющем реальность, последняя предполагается. Суждение есть улавливание реальности» (*Hagerstrom A.* Das Prinzip der Wissenschaft, Bd. 1. Die Realitat. Uppsala, 1908, c. 77). Действительность конституируется самой логической определяемостью суждения. Определяемость же — это отсутствие логических противоречий в суждении. Противоречивые понятия лишены реальности. «Реальное — значит логически определяемое и тождественное самому себе (т. е. оно не должно быть противоречивым). Самотождественность реальна, а реальное самотождественно» (там же, с. 88—89). Но что касается суждений о ценностях в области права, социологии и этики, то они являются лишь проявлением чувств и «алогичны». О суждениях такого рода нельзя сказать, истинны они или ложны. Никакая наука не должна ставить задачу объяснять, как мы должны поступать («нигилизм ценностей»). В 1920—30-х гг. аналогичные положения нашли отражение в теории эмотивизма, сформулированной в Англии Огденом, Ричардсом, Айером, в США — Карнапом, Стивенсоном и др. Методологическим принципом лидеров школы был формально-логический анализ суждений и понятий, выяснение их смысла и непротиворечивости в контексте истории их возникновения и употребления. В конце 1930-х гг. к Упсальской школе проявлял интерес Э. Кассирер, написавший книгу о Хегерстрёме. Возникновение Упсальской школы ознаменовало поворотный пункт в истории шведской философии от религиозно окрашенного спекулятивного идеализма к различным формам неопозитивизма. Основатели школы предвосхитили многие идеи ***Венского кружка*** (критика «метафизики», провозглашение логического анализа понятий главной задачей философии, отторжение ценностного аспекта в познании от теоретико-познавательного и др.). Однако, в отличие от Венского кружка, Упсальская школа не смогла приспособиться к новейшим открытиям в науке (особенно это выразилось в ее отрицательном отношении к теории относительности и развитию математической логики). Если представители Венского кружка критиковали «метафизику», основываясь на верификационной теории значений и отрицания возможностей априорных синтетических суждений, то подход лидеров школы был иным — опровержение эпистемологического субъективизма, критика метафизики как бы изнутри ее самой (с признанием существования некоторых синтетических суждений как априорных, напр. закона причинности). В итоге философское мышление в Упсальской школе находилось еще под известным влиянием трансцендентальной философии, т. е. того, что они же сами называли «метафизикой». Все это привело к ослаблению влияния школы. Ее последователи после 1930-х гг. стали ориентироваться на более развитые формы англосаксонского логического эмпиризма, развившегося с учетом новейших достижений математической логики и принципа феноменализма в теории познания.

Лит.: *Мысливченко А. Г.* Философская мысль в Швеции. М., 1972; *Cassirer E.* Axel Hagerstrom. Göteborg, 1939; *Marc-Wogau K.* Uppsalafilosofien och den logiska empirismen.— Ord och bild. 1947; *Idem.* Studier till Axel Hagerstroms filosofi. Stockh., *1968*; *Oxenstierna G.* Vad ar Uppsalafilosofien? Stockh., 1945; *Ryding E.* Den svenska filosofins historia. Stockh., 1959; *Sandin R.* The Founding of the Uppsala school.— «Journal of the History of Ideas». N. Y. 1962, v. XXIII, N 4; *Waller M.* Axel Hagerstrom. Stoskh., 1961; *Wedberg A.* Filosofins historia. Stockh., 1966.

А. Г. Мысливченко

УРАВНИТЕЛЬНОСТЬ — одно из проявлений ***эгалитаризма***, стремление устранить или уменьшить различия в правах и условиях существования людей, упразднить ***привилегии социальные***. Принцип уравнительности охватывает различные стороны жизни людей (собственность, распределение, потребление, статус, гражданские и политические права). Применительно к некоторому объекту уравнительность может осуществляться либо делением самого этого объекта на равные доли и их распределением между индивидами, либо установлением равных прав отдельных субъектов в отношении этого объекта, при котором каждый субъект обладает не долей объекта, а долей права на объект.

Одним из первых в истории примеров уравнительности в сфере собственности служит земельная реформа Ликурга, в ходе которой земли спартанских граждан были переданы государству, а затем перераспределены между ними на уравнительных началах. Уравнительные тенденции в земельных отношениях проявлялись в римских аграрных законах (Гай Лициний и Луций Секстий, братья Тиберий и Гай Гракхи). Принцип уравнительного землепользования лежал в основе русской передельной общины.

Идеи уравнительности проявлялись в различных эгалитаристских, утопических, социалистических, анархистских теориях и проектах (полная уравнительность и всеобщий аскетизм у Г. Бабёфа, раздел и постоянное перераспределение собственности у Т. Скидмора, «обничнение» земли у Л. Черного и т. д.), а также в доктринах равенства возможностей и равенства результатов.

В то же время уравнительные тенденции объективно присутствуют в общественном развитии. В Древнем мире и в Средние века, утверждал ***Дж. С. Милль***, индивид представлял сам собой силу, а когда имел большие способности или занимал высокое общественное положение, то и значительную силу; теперь же он затерян в толпе. ***А. де Токвиль*** уловил связь между двумя тенденциями — обезличением власти, строящейся на формально-бюрократической, анонимной основе, утверждением особой формы тирании, которую называют демократическим деспотизмом, с одной стороны, и обезличением массы, стиранием существенно-индивидуальных различий, усреднением индивидов — с другой. Место четко разграниченных классов с их социальной иерархией и строго установленными званиями и рангами занимает беспорядочная масса совершенно равных и едва ли не одинаковых индивидов. «По мере урав-

нивания у того или иного народа условий существования отдельные индивидуумы мельчают, в то время как общество в целом представляется более великим, или, точнее, каждый гражданин, став похожим на всех других, теряется в толпе, и тогда перед нами возникает великолепный в своем единстве образ самого народа» (*Токвиль А. де.* Демократия в Америке. М., 1992, с. 482).

Процессы уравнивания и дифференциации в обществе находятся в сложных и противоречивых отношениях между собой. Так, превращение денег в самоценность и выделяет, и уравнивает людей. Если в прошлые века символом социального статуса и престижа индивида была роскошь, которая предполагала разнообразие и различие между людьми, индивидуализировала человека, то теперь ее место в иерархии ценностей заняли выполнявшие ранее подчиненную роль деньги, абстрактные, безличные, безразличные к тому, для чего они служат, что на них приобретается. По своему количеству богатство выделяет человека среди других, но по своему качеству, как абстракция, деньги уравнивают людей, превращая их в персонификацию богатства как такового.

В. М. Быченков

УРБАНИЗАЦИЯ (от лат. urbanus — городской, urbs — город) — исторический процесс повышения роли городов в развитии общества, вызывающий изменения в социально-профессиональной и демографической структуре населения, оказывающий влияние на его культуру, образ жизни, психологию и т. д. Главный показатель урбанизации — увеличение доли городского населения.

Первые поселения городского типа возникли в 3—1 тыс. до н. э. в Месопотамии, Египте, Сирии, Индии, М. Азии, Китае. Они возникали как центры ремесел и торговли, опорные пункты обороны от внешних врагов, центры власти и управления, обслуживания и культуры. Почти все древние города располагались в долинах рек, что создавало благоприятные условия для развития торговых и культурных связей с другими народами.

Наибольшего расцвета древние города достигли в эпоху Римской империи — они строились и расширялись по всей территории от Британии до современного Ирака, в них сооружались величественные общественные здания и усовершенствованные системы водоснабжения и канализации.

Города оказали большое воздействие на жизнь средневекового общества. Они стимулировали создание централизованных государств, способствовали развитию товарно-денежных отношений. В 16—17 вв. многие крупные города первоначально основывались как порты: Бостон, Кейптаун, Бомбей, Рио-де-Жанейро, Нью-Йорк. Они служили центральными пунктами для распределения товаров и становились центрами колониального управления.

Огромное влияние на развитие городов оказал процесс индустриализации. Развитие промышленности и тенденция ее концентрации в городах способствовали миграции большого числа сельских жителей в городские центры в поисках более высокооплачиваемой работы. Три британских города — Манчестер, Лидс и Бирмингем — представляют собой классические примеры городов, развитие которых обусловил рост промышленности. Население Манчестера, главного центра по производству хлопчатобумажных тканей в стране, возросло с 1801 по 1811 на 22%, с 1811 по 1821 — на 40%, и с 1821 по 1831 — на 47%, составив к 1831 почти 228 тыс. человек.

Усиление процесса урбанизации привело в 19 в. к т. н. городской революции, повышению концентрации значительной части населения в городах, что стало возможным благодаря развитию промышленности, транспорта и средств связи, интенсификации сельскохозяйственного производства, совершенствованию знаний в области медицины и т. д. Доля городского населения в мире за период с 1800 по 1990 увеличилась с 5,1 до 41,3%.

Урбанизация была обусловлена необходимостью пространственной концентрации и интеграции разнообразных форм и видов духовной и материальной деятельности людей, усилением связей между различными сферами производства, науки и культуры, что в свою очередь стимулировало интенсификацию различных социальных процессов.

Процесс урбанизации имеет две фазы. В первой фазе происходит концентрация и накопление культурного и экономического потенциала общества в крупных городах. Затем, во второй фазе, образцы материальной и духовной деятельности городских центров осваиваются другими, нецентральными городами и сельскими поселениями, что дает импульс для дальнейшего развития главных центров.

Движение от центра к периферии эффективно только тогда, когда городское начало в социальных явлениях «прививает» всем городам определенные универсальные черты. Вместе с тем каждое городское сообщество имеет и свои исторические, региональные, культурные и др. особенности. Т. о., двуединый механизм урбанизации пронизан взаимодействием и взаимообогащением центральных и периферийных образцов деятельности, культуры и поведения. Процесс взаимодействия между городскими сообществами является важнейшей основой формирования общенациональных целей и интересов.

Развитие процесса урбанизации создало условия для появления т. н. городского сознания, воспитание которого стало неотъемлемой частью развития личности. Возможность согласования и интеграции интересов, целей и потребностей различных социальных слоев, групп, организаций, вкусов и предпочтений сотен тысяч и миллионов людей делает города важнейшим элементом современного демократического общества.

В процессе урбанизации формируется городской образ жизни, который становится неотъемлемой частью городской культуры. Его характеризует особая структура общения, определенная специфика развития личности, внутригрупповых отношений и т. д. Одним из признаков городского образа жизни является психологическая мобильность человека, которая в условиях города проявляется как стремление к постоянному обновлению социальной информации, интенсификации контактов в различных сферах общественной и личной жизни, готовность к смене социальной среды и пространственной локализации.

Усиление урбанизации привело к возникновению серьезных социальных и экологических проблем, таких, как загрязнение воздуха и воды, утилизация отходов, уплотненность и качество застройки, транспорт, потребление энергии, вредное воздействие шума, неравномерность развития центральных и периферийных городов и др. Возникают также экономические затруднения, напр. проблема непомерно растущих расходов при сокращении доходов, с которой сталкиваются власти многих современных городов. Миграция людей со средним и высоким уровнем доходов, а также коммерческих предприятий в пригороды стала одной из причин сокращения доходов от налогов и роста безработицы в городах.

Новая тенденция современной урбанизации — строительство внутри города жилых домов улучшенного качества для семей

с высоким уровнем доходов. Это приводит к росту стоимости земли в центре города или в определенных районах, которые становятся недоступными для менее состоятельных слоев населения, что является причиной разделения города на «бедные» и «богатые» районы.

Для современного этапа урбанизации характерна не только ее «точечная» форма, т. е. концентрация населения в больших городах (свыше 100 тыс. человек), но также и агломеративная форма. Вокруг крупнейших городских центров образуется скопление населенных пунктов, преимущественно городского типа, срастающихся в единое целое в результате интенсификации экономических и культурных связей. Некоторые современные агломераты простираются на несколько сот километров.

Научно-техническая революция, возрастание значимости различной социальной информации (научной, технической, культурной и т. д.), необходимость в углублении связей между различными областями знаний и деятельности привели к повышению концентрации населения в крупнейших городских центрах. Особую роль в расширении сферы действия урбанизации играет развитие средств связи, транспорта и массовой коммуникации, которые способствуют приобщению жителей периферийных районов к ценностям и образу жизни населения больших городов.

Основные достижения цивилизации, бесспорно, связаны с процессом урбанизации. Развитие городов способствовало росту благосостояния общества, развитию культуры, повышению многообразия социальной жизни. В то же время оно связано со множеством экологических, социальных, экономических и др. проблем. Уничтожение взаимосвязи между людьми и естественной средой их обитания, загрязнение окружающей среды, вызванные процессами урбанизации, могут иметь необратимые последствия в самом ближайшем будущем. Городская жизнь, безусловно, будет все больше усложняться, и необходимость решения многочисленных проблем и пороков современных городов требует постоянного совершенствования социального управления этим процессом.

А. Н. Балашова

УСЛОВИЯ ПОЗНАНИЯ — один из компонентов (наряду с объектами познания и исследователями) исходного познавательного отношения в естествознании. На уровне наблюдений и эксперимента под условиями познания понимается фон исследуемых вещей и процессов (состояние атмосферы, вакуума, различные поля и т. п.), который опосредованно взаимодействует с объектами познания, а также средства исследования этих объектов — системы референций и измерительные инструменты и приборы, сконструированные исследователями на основе определенных предпосылок. На теоретическом уровне под условиями познания подразумевается «язык наблюдений», функционирующий в данной теоретической системе (теории, модели научной дисциплины), а также наличный научный фон и средства развертывания и интерпретации теорий. В условия познания включаются исходные знания, необходимые для построения теорий, наглядные образы и модели, проверенные опытом базисные теории, фундаментальные теории (напр., классическая механика, специальная теория относительности и т. д.), эвристические принципы и другие средства регуляции научной деятельности, категории и фундаментальные понятия, известные к данному времени пути и средства формирования понятий и теорий и т. д. Следовательно, условия познания представляют собой опосредующее звено во взаимосвязи объекта познания и исследователя, ибо процесс познания определяется не только объектом познания, но также и наличными материальными и духовными средствами познания исследователя и всей предыдущей познавательной деятельностью человечества. Исследователь познает и преобразует природу с помощью наблюдательных, экспериментальных и теоретических средств в соответствии с потребностями общества. Он является носителем созидательных целей, решает определенные проблемы, вопросы и задачи, обладает «внутренним опытом» как осознанным синтезом всей предыдущей познавательной деятельности человеческого общества, способностью наблюдать, экспериментировать и теоретически обобщать данные наблюдений и эксперимента.

П. И. Дышлевый

УСЛОВНОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ — в широком смысле изначальное свойство искусства, проявляющееся в определенном отличии, несовпадении художественной картины мира, отдельных образов с объективной реальностью. Это понятие указывает на своего рода дистанцию (эстетическую, художественную) между действительностью и художественным произведением, осознание которой является неотъемлемым условием адекватного восприятия произведения. Термин «условность» укоренился в теории искусства поскольку художественное творчество осуществляется преимущественно в «формах жизни». Языковые, знаковые выразительные средства искусства, как правило, представляют собой ту или иную степень преобразования этих форм. Обычно выделяют три типа условности: условность, выражающую видовую специфику искусства, обусловленную свойствами его языкового материала: краски — в живописи, камень — в скульптуре, слово — в литературе, звук — в музыке и т. д., что предопределяет возможность каждого вида искусства в отображении различных сторон действительности и самовыражении художника — двухмерное и плоскостное изображение на холсте и экране, статичность в изобразительном искусстве, отсутствие «четвертой стены»в театре. Вместе с тем живопись обладает богатством цветового спектра, кинематограф высокой степенью динамичности изображения, литература, благодаря особой емкости словесного языка, вполне восполняет отсутствие чувственной наглядности. Такая условность называется «первичной» или «безусловной». Другой тип условности представляет собой канонизацию совокупности художественных характеристик, устойчивых приемов и выходит за рамки частичного приема, свободного художественного выбора. Такая условность может являть собой художественный стиль целой эпохи (готика, барокко, ампир), выражать эстетический идеал конкретного исторического времени; на нее оказывают сильное влияние этнонациональные особенности, культурные представления, обрядовые традиции народа, мифология. Древние греки наделяли своих богов фантастической силой и другими символами божества. На условности Средневековья сказалось религиозно-аскетическое отношение к действительности: искусство этой эпохи олицетворяло потусторонний, таинственный мир. Искусству классицизма предписывалось изображать действительность в единстве места, времени и действия. Третий тип условности — собственно художественный прием, зависящий от творческой воли автора. Проявления такой условности бесконечно разнообразны, отличаются ярко выраженной метафоричностью, экспрессивностью, ассоциативностью, нарочито открытым пе-

ресозданием «форм жизни» — отступлениями от традиционного языка искусства (в балете — переход на обычный шаг, в опере — к разговорной речи). В искусстве необязательно, чтобы формообразующие компоненты оставались для читателя или зрителя незаметными. Умело реализованный открытый художественный прием условности не нарушает процесса восприятия произведения, а напротив, часто его активизирует.

А. А. Оганов

УСМОТРЕНИЕ СУЩНОСТИ (нем. Wesensschau), или созерцание сущности (Wesenserschauung, Wesensschauung) — ключевое понятие ***феноменологии Э. Гуссерля***. Тема появляется уже в «Логических исследованиях», но терминология там еще неустойчива. В § 3 «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (далее: «Идеи» I) Гуссерль отмечает: «В «Логических исследованиях» я имел обыкновение употреблять слово «идеация» (Ideation), имея в виду изначально данное созерцание сущности, притом по большей части адекватное». В «Идеях» I, в связи с различением «индивидуального созерцания» и «созерцания сущностей», сущность (Wesen), или чистая сущность, отождествляется с ***эйдосом***, т. е. особым образом понимаемой «идеей» («идеи, или сущности, суть «сверхвременные предметности» — рукописи, сигнатура F I 17, S. 45a). Сущность определяется также как «предмет нового вида. Подобно тому как данность индивидуального созерцания есть индивидуальный предмет, так данность сущностного созерцания (Wesensanschauung) есть чистая сущность» («Идеи» I, § 3). И подобно тому, как эмпирическое созерцание непосредственно, наглядно «дает» нам вещь «живой» (напр., я вижу этот стол), так и усмотрение сущности «дает» сущность в ее «живой самости» (Selbstheit) (напр., через созерцаемый «образец» треугольника я «усматриваю» сущность, эйдос треугольника как геометрической фигуры, через «пример» какого-либо восприятия — сущность восприятия как такового). Центральное в данном случае понятие «эйдос» (в феноменологии раскрываемое также через понятие a priori) включено в «методологию сущностных исследований» (рукописи, сигнатура K VI 4, S. 1). Математические дисциплины, особенно геометрия и арифметика, названы «старыми, высокоразвитыми эйдетическими дисциплинами», ориентируясь на которые Гуссерль разрабатывал «новую эйдетику» трансцендентального чистого сознания, но в отличие от математики он придавал ей функцию «дескриптивной эйдетики переживаний» («Идеи» I, § 71,75), или «чистой эйдологии». Особенности усмотрения сущности освобождение от фактов (для феноменологии — посредством эйдетической редукции; см. ***Феноменологическая редукция***); затем «гештальтирование фактов в форме свободно выбираемых примеров» (*Bernet R., Kern J., Marbach E.* Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Hamb., 1989, S. 76); вычленение всеобщих структур, опираясь на идеацию, или созерцание идей (Ideenschau, Hua IX, S. 76); выявление идеальных возможностей и их законов, т. е. всеобщего как «идентичного», инвариантного, неотделимого в гештальтах и предметностях — посредством «пробегания мыслью» различных вариантов; опора при этом на «чистую фантазию» («Идеи» I, § 4).

Исследование усмотрения сущности другими феноменологами отмечено характерным противоречием. С одной стороны, многие феноменологи (М. Шелер, представители Гёттингенской и Мюнхенской школ) считали усмотрение сущности наиболее ценной идеей Гуссерля и основной процедурой феноменологического метода. С другой стороны, все они селективно и критически относились к общефилософским предпосылкам и выводам гуссерлевской теории усмотрения сущности. Так, А. Пфендер сохранял верность скорее логицистской программе усмотрения сущности, намеченной в I томе «Логических исследований»; такое восприятие феноменологии оказалось типичным и живучим. Х. Конрад-Марциус настаивала на необходимости дальнейшего прояснения понятия сущности, т. е. на исследовании «сущности самой сущности». Она набросала и пыталась реализовать проект экзистенциального, онтологического исследования некоего «космоса сущностей», получить который возможно, сконцентрировав внимание на kosmos noétos, или kosmos intelligibilis, и опровергая превращение Гуссерлем сознания «в масштаб всего бытия» (*Konrad-Martis H.* Schriften zur Philosophie in drei Bänden. Münch., Bd. 1, 1963, S. 22—23).

Наиболее основательно идея усмотрения сущности развита в философии Шелера. С одной стороны, он поддержал и актуализировал вводимое благодаря феноменологической редукции отвлечение от «реального осуществления акта» и от всякого «утверждения особых коэффициентов реальности» (действительность, выдумка, обман) на пути усмотрения сущности и сущностных взаимосвязей, по отношению к структуре которых «все эмпирические факты нашего, человеческого мира и нашей эмпирической среды имеют лишь экземплификаторное значение» (*Шелер М.* Избр. произв. М., 1994, с. 216). С другой стороны, Шелер утверждал, что «сущностные связи и сущности... всегда имеют изначальное онтическое значение», почему «онтология духа и мира предшествует всякой теории познания» (там же, с. 217). При этом он возражал не только против трансценденталистского субъективизма Гуссерля, но и против кантовской мифологии «спонтанной деятельности» рассудка. «Как сущности, так и связи между ними «даны», а не произведены или «порождены» рассудком. Они усматриваются, а не создаются» (там же, с. 286). Шелер рассматривал обновленное учение об усмотрении сущности как обоснование специфического феноменологического, или «подлинного», априоризма. «Феноменология во всех областях, которые она подвергает своему исследованию, должна различать три вида сущностных взаимосвязей: 1) сущности (и их связи) данных в актах качеств и иных предметных содержаний (феноменология предметов); 2) сущности самих актов и существующие между ними связи и обоснования (феноменология актов и начал, Ursprung); 3) сущностные связи между сущностями актов и предметов...» (там же, с. 290). Усмотрение сущности Шелер называл также «феноменологическим созерцанием» или «феноменологическим опытом» (там же, с. 267). Сущность усматривается, как и у Гуссерля, через «феномены», которые не имеют ничего общего ни с явлением (чего-либо реального), ни с видимостью. «Что» или, точнее, «чтойность как таковая», «даваемая» через феномены, и есть сущность. «При этом сущность, или чтойность как таковая, не есть ни нечто всеобщее, ни нечто индивидуальное» (иными словами, Шелер отверг раннее гуссерлевское отождествление сущности именно с «всеобщими предметами»). Сущность красного, напр., присутствует как в общем понятии «красное», так и во всяком восприятии нюанса этого цвета. Сущности и их связи «даны» до всякого опыта, т. е. даны a priori (там же). То, что усматривается как сущность или связь сущностей, никогда не может быть «улучшено», «увеличено» по степени или дополнено с помощью индукции или наблюдения. Сущность или «дана», т. е. усматривается, или усмотрение сущности вовсе не происходит. «Наполовину», «частич-

но» и т. д. усмотреть сущность принципиально невозможно. Исследование сущностных, т. е. априорных, связей между ценностями и носителями ценностей находит реализацию в аксиологии Шелера, а также в его этике.

Н. В. Мотрошилова

УСПЕНСКИЙ Петр Демьянович [5 (17) мая 1878, Москва — 2 октября 1947, Лин Плейс, Англия] — русский философ-мистик, психолог. Получил математическое образование в Московском университете. С юности стремился обрести отличное от обычного эзотерическое знание. Много путешествовал по России, Востоку и Европе. Первый роман «Странная жизнь Ивана Осокина» (1905) построен на идее вечного возвращения. Успенский знакомится с теософской литературой, изучает оккультизм и йогу. В книге «Новая Модель Вселенной» (1911) подвергает критике ограниченное чувственным восприятием понятие трехмерного пространства, выдвигает теорию многомерной Вселенной, включающей измерения времени и вечности. В «Tertium organum» (1912) рассматривает феномены и закономерности мышления, памяти, сознания; выдвигает идею о том, что орудие отбора человеческой эволюции есть любовь, отсутствие ее ведет к вырождению и инволюции. Важнейшим событием в жизни Успенского стала его встреча в 1915 с Г. И. Гурджиевым, автором учения «четвертого пути», восходящего к суфийской традиции накшбандийа. Глубоко восприняв идеи Гурджиева, Успенский в последующих книгах излагал его учение в собственной интерпретации. Суть учения состояла в том, что в отличие от трех традиционных путей самосовершенствования — факира, монаха и йога, требующих ухода от мира, есть четвертый — путь расширения, трансформации сознания в условиях обыденной жизни. Обычный человек является машиной, живущей и реагирующей на мир механически, в состоянии спящего сознания. Он — жертва своих страхов и желаний, клубок различных импульсов и реакций. Человек состоит из сотен маленьких «я». Цель «учения» — дать человеку способ обретения внутренней целостности через трудный процесс самовспоминания и самоосознавания с помощью специально разработанной системы методов и упражнений для ума и тела. В течение двадцати шести лет (1921—47) сначала в Лондоне, затем в Нью-Йорке Успенский создает группы единомышленников, проводит встречи, читает лекции.

Соч.: The Phychology of Man's Possible Evolution. L.—N. Y., 1950; В поисках чудесного. СПб., 1992; Четвертый путь. СПб., 1995; Совесть: поиск истины. СПб., 1997.

Лит.: *Wilson C.* The Strange Life of P. D. Ouspensky. L., 1993.

Е. Л. Митюгова

«УСПОКОЕНИЕ РАЗУМА» (араб. Рāḥат ал-'ақл) — основной философский труд Ḥамӣд ад-Дӣна ***ал-Кирмӑнӣ***, представляющий собой систематическое изложение философии ***исмаилизма***. Завершен, согласно свидетельству автора, в 411 хиджры (1020/21) и является, по-видимому, его последним сочинением. Рукописи книги были долгое время недоступны за пределами исмаилитской среды и опубликованы лишь в 1960-е гг. благодаря усилиям Муṣтафы Ғалиба, издателя и исследователя многих исмаилитских текстов. По замыслу ал-Кирмӑнӣ, «Успокоение разума» содержит наиболее совершенное знание, которое необходимо для обретения «формальной добродетели», т. е. придания душе совершенной формы, благодаря которой она способна уподобиться Первому Разуму — Первому Пределу универсума. Так душа, достигая актуальности и становясь совершенным разумом, обретает покой и усладу, чем и объясняется название труда. Вместе с тем совершенство обретается только в двуединстве созерцательной и практической сторон человеческой деятельности (см. ***Добродетель***, ***Поклонение***). Обоснованию этой концепции совершенства посвящена первая, пропедевтическая глава. Во второй главе разрабатывается центральный вопрос классической арабо-мусульманской философии — о первоначале универсума, рассматривается соотношение понятий ***«утвержденность»***, «оность», ***«существование»***, ***«единство»***. В третьей и четвертой главах излагается учение о Первом Разуме и его сотворенности, эманации, первоматерии и форме. Вопрос о перводвигателе тел, десяти небесных сферах, небесных телах и их влиянии на земную жизнь и другие вопросы космологии рассмотрены в пятой главе. Шестая излагает учение о четырех первоэлементах и завершает рассмотрение космологии. Седьмая, наиболее обширная глава, занимающая почти половину объема книги, излагает учение о трех классах существ, выполненное в духе аристотелизма, о душе и ее силах, вопросы этики, а также содержит подробное рассмотрение исмаилитской историософии. Метод познания специально рассмотрен в главе четвертой (§ 5) и применяется по ходу изложения во всех главах книги, за исключением первой.

«Успокоение разума» содержит единственную ссылку на еврейские источники, цитируя в оригинале «Пиркей рабби Натан» («Высказывания рабби Натана») из «Пиркей Авот» («Высказывания наших отцов», 4-й раздел Мишны) и многочисленные ссылки на «Инджӣл» (букв. «Евангелие», т. е. Новый Завет), которые либо неточны, либо относятся к апокрифическим текстам. «Успокоение разума» полемизирует с арабоязычными перипатетиками, утверждая сотворенность Первого Разума, а не его эманационное происхождение, и единство души, а не ее троичность. По частным вопросам ведется полемика с крайними шиитами, сторонниками учения о переселении душ, дахритами (сторонниками учения о вечности мира).

Изд.: Бейрут, 1983. Рус. пер. А. В. Смирнова. М., 1995.

А. В. Смирнов

УСТРЯЛОВ Николай Васильевич (псевд. П. Сурмин) (март 1890, Петербург — расстрелян 14 сентября 1937, Москва) — русский публицист, обществовед, один из идеологов «сменовеховства». Приват-доцент Московского и Пермского университетов (1916—18), сотрудник газеты «Утро России», в годы гражданской войны — председатель Восточного отдела ЦК партии кадетов, руководитель бюро печати в правительстве Колчака (издавал газ. «Русское Дело», Омск). Эмигрировал в Харбин, в 1920—34 — профессор Харбинского университета. После возвращения в 1935 в Советский Союз — профессор экономической географии Московского института инженеров транспорта. В 1937 арестован, осужден по обвинению в антисоветской деятельности. В 1921—22 сотрудничал в сб. и журн. «Смена вех», газ. «Накануне». К этому времени стал считать необходимым сотрудничество с Советской властью и перемену отношения со стороны интеллигенции к революции. Советская форма политического устройства, избавленная от некоторых элементов коммунистической идеологии, будет содействовать созданию «органического общества». Революция, которую он воспринимал как проявление национального характера, выводит Россию на путь обновления, в результате которого она станет великой державой, способной осуществить принципы русской идеи. В целом свою идеологию Устрялов определял как «национал-большевизм».

Соч.: В борьбе за Россию. Харбин, 1920; Политическая доктрина славянофильства. Харбин, 1925; Под знаком революции. Харбин, 1925; Национал-большевизм.— «Смена вех», Париж, 1921, № 3; Логика национализма.— «Новая жизнь». Харбин, 1920, 22 авг.; Проблема прогресса. Харбин, 1931; Наше время. Шанхай, 1934.

В. В. Ванчугов

УТВЕРЖДЕННОСТЬ (араб. субӯт, также сабāт) — в средневековой арабо-мусульманской философии фундаментальное понятие учения о вещи, модусах ее наличия и ее постижении. Понятие утвержденности выражает возможность говорить о вещи как таковой, независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней, т. о., никаких содержательных характеристик. Понятие утвержденности тесно связано, с одной стороны, с понятиями «истина» (ḥаққ) и «необходимость» (вуджӯб), а с другой — с понятием «ность» (хувиййа; см. ***Сущность***), которое дает возможность указать на вещь как таковую, не полагая в ней никаких содержательных признаков. Опущенная связка предикативных высказываний восстанавливается как утвержденность.

Вопрос об утвержденности, ее связи с категориями ***«вещь»***, ***«существование»***, «несуществование» поставили мутазилиты. В их дискуссиях сформировались те две позиции в трактовке соотношения утвержденности и существования, которым было суждено определить характер дискуссии, продолжавшейся на всем протяжении развития классической арабо-мусульманской философии. Одни считали утвержденность синонимом категории «вещь», сформулировав положение об утвержденности вещей как вещей до их существования. Об утвержденной т. о. вещи можно говорить, что она обладает «ностью», указывая на нее максимально абстрактным образом, хотя любая другая характеристика, в т. ч. и существование или несуществование, уже привносит в вещь дополнительную, качественную определенность. Этим определяется тот факт, что существование и несуществование, но не утвержденность, считались атрибутами вещи. С этой точки зрения утвержденность логически предшествует как существованию, так и несуществованию вещи. При этом под утвержденной вещью понимается сама вещь как таковая, а не единый идеальный прообраз многообразия индивидуальных вещей, общий им всем, что связано с особенностями подхода к философскому осмыслению вещи. Развитием понятия утвержденности стало представление о ее независимости от смены состояний существования и несуществования вещи: благодаря утвержденности своей «ности» в состоянии несуществования, наступившем после существования, вещь может вновь получить существование как «воспроизведенная» (му'ād), т. е. та же самая. Так понятая утвержденность трактуется как возможность указать на предшествующее существование в состоянии несуществования данной вещи.

Противоположная позиция, также сформулированная еще мутазилитами, состояла в том, что различие между утвержденностью и существованием отсутствует. В этой связи термин «утвержденность» использовался как синоним для «существования», а «утвержденное» оказывалось синонимичным «сущему». Такое употребление термина характерно для ашаритов, последователей перипатетиков и ***ас-Сухравардӣ***. Вместе с тем ни мутазилитам, выдвинувшим эту позицию, ни их последователям не удалось избежать противоречий в формулировании концепции тождества утвержденности и существования. Мутазилиты и ашариты говорили о «самой» (нафс) вещи, или ее «самости» (зāт), благодаря которой до существования вещи (т. е. до того, как она наличествует каким бы то ни было образом) можно познавать некоторые ее характеристики, зависящие именно от «самой» вещи. В ***арабоязычном перипатетизме*** именно самость вещи тождественна ее возможности или (в случае Первоначала) необходимости, причем она не сводится к понятию «чтойность» и определяет, может ли вещи предицироваться существование и несуществование или нет (см. ***Возможность***). Наиболее фундаментальным делением вещей оказывается, т. о., их деление на «обеспечивающие свою истинность» (ḥаққ; см. ***Истина***) собственной самостью и не обеспечивающие ее, причем это деление предшествует понятиям «существование» и «несуществование» и определяет их, поэтому возможность и необходимость оказываются вкупе фактическим аналогом утвержденности, развивающим это понятие.

Линия терминологического разведения утвержденности и существования также получила развитие в постмутазилитский период. В ***исмаилизме*** утвержденность, приписываемая Богу, равнозначна его «ности» и принципиально отличается от каких бы то ни было содержательных характеристик, в т. ч. существования и несуществования, которые понимаются как предицируемые субъекту и в силу этого создающие в нем по меньшей мере двойственность, будучи отличными от него самого. Развитие понятия утвержденности здесь связано с возможностью понимания ее как исключающей существование и несуществование, во всяком случае в отношении одного субъекта — Бога. Что касается прочих вещей, то они наряду с утвержденностью обладают и существованием. В ***суфизме*** наблюдается сближение понятия «утвержденность» с понятием «несуществование» ('адам) с соответствующим переосмыслением «несуществующего» (ма'дӯм; см. ***Сущее***). Здесь несуществование, в отличие от предшествующей традиции, понимается не как несуществование данной вещи (см. ***Существование***), а как отсутствие действительного отличия данной вещи от всех других вещей в том континууме смыслов (см. ***Смысл***), который представляет собой вечностное существование. В то же время вещь и в состоянии своего вечностного существования остается данной вещью в силу того, что «воплощается» (та'аййун) во временно́м существовании как данное, определенное и отличное от других сущее. Если во временно́м существовании вещь называется поэтому «воплощенностью» ('айн), то в вечностном она же является «утвержденной воплощенностью» ('айн ṣābита), т. е. не имеющей действительного существования и потому «несуществующей», но в то же время, безусловно, той же самой, что получает существование.

Логически предшествуя понятиям существования и несуществования, утвержденность стоит также в равном отношении к сферам бытия и познания. В этом качестве утвержденность выражает фундаментальную необходимость наличия вещи, будь то в знании или во внешнем существовании, т. е. ее истинность (ḥаққиқа), противопоставляемую ее невозможности или немыслимости (бутлāн). Так понимаемую истинность вещи во внешнем существовании или в знании, которая предшествует возможности установления «правдивости» (ṣидқ) высказываний о мире, устойчиво связывают именно с утвержденностью как сторонники различения утвержденности и существования, так и их оппоненты. В применении к собственно гносеологической области «утверждение» (исбāт) противопоставляется «отрицанию» (нафй), а высказывания, содержащие утверждение или отрицание, составляют предмет силлогистики.

Отдельные авторы, обсуждая утвержденность, употребляют наряду с терминами, имеющими корень ṣ-б-т, и другие, напр. имеющие корень ḳ-р-р (истиḳрāр, таḳаррур). Близкими к «утвержденности» можно считать термины «та'аккуд» — «подтвержденность» (ас-Сухравардӣ) и «та'аḳḳул» — «закрепленность» (***ал-Кирмāнӣ***), употребляемые в качестве характеристики существования.

А. В. Смирнов

«УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ» (Consolatio philosophiae) в пяти книгах — сочинение ***Боэция***. Написано в характерной для латинской литературы форме сатуры: философские размышления, где риторически украшенная проза чередуется со стихами. Достоинством сатуры считалось приятное разнообразие, и Боэций виртуозно меняет от книги к книге литературный слог, а стихотворных размеров употребляет более двадцати. Жанр «утешений» сложился задолго до Боэция и в свою очередь восходит к жанру протрептика — побуждения, или приглашения, к занятиям философией (первый протрептик — не дошедший до нас — сочинил Аристотель; в подражание ему написаны цицероновский диалог «Гортензий», протрептики Ямвлиха и Климента Александрийского). Цицерон и Сенека писали «утешения», как правило обращенные к родным или друзьям, потерявшим близких, и предлагающие им утешиться посредством философии (античная философия платонического или стоического толка — это «упражнение к смерти», наука праведной жизни и спасения души).

«Утешение философией» Боэция написано в тюрьме, в ожидании казни. Явление в темницу к узнику Философии в виде прекрасной дамы в первой книге — развернутая аллегория. Отчаявшийся узник рассказывает Философии о своей жизни и постигшем его роковом несчастье. Вторая книга — речь Философии о Фортуне, о превратностях человеческого счастья и судьбы; манера изложения, терминология и аргументация здесь в наибольшей степени напоминают Цицерона и Сенеку. Третья книга излагает платоновскую доктрину о благе: выше счастья, состоящего в славе, здоровье, богатстве и удовольствиях, — блаженство, достигаемое посредством добродетели и разума, а вершина, цель и источник блаженства, а также бытия всего мира — единое и простое высшее Благо, которое есть Бог. Под заметным влиянием платонизма написана и четвертая книга — о том, каким образом возможно зло в мире, сотворенном и управляемом высшим Благом. Пятая книга посвящена проблеме судьбы, свободы воли и Провидения.

В отличие от богословских трактатов и комментариев Боэция «Утешение философией» никогда не комментировалось — это «художественная литература», как ее понимали Античность и Средневековье, доставляющая эстетическое наслаждение — прежде всего красотой и глубиной аргументации. Его очень рано начали переводить — не только ученые, но поэты и коронованные особы (Ноткер Заика, британский король Альфред, Максим Плануд, Альберт Флорентийский, Дж. Чосер, английская королева Елизавета).

Лит.: *Reichenberger K.* Untersuchungen zur literarischen Stellung der «Consolatio philosophiae». Köln, 1954. См. также лит. к статье ***Боэций***.

Т. Ю. Бородай

«УТИЛИТАРИЗМ» (Utilitarianism) — этическая работа ***Дж. С. Милля***. Впервые опубликована в 1861 в журнале «Frazer's Magazine», отдельным изданием — в 1863. В ней подытоживаются и в полемике с оппонентами аргументируются и уточняются основные положения этической доктрины утилитаризма как теории морали и системы морали, дается расширенное обоснование главного этического принципа утилитаризма — принципа ***пользы***. Исходя из того, что в морали господствует дедуктивный метод и частные положения выводятся из общих, Милль делает выводы, касающиеся моральной эпистемологии: чувствам (наряду с правилами) принадлежит в морали исключительная роль, а базовые моральные суждения, в частности касающиеся конечных целей и оснований оценок, не подлежат непосредственному доказательству, но демонстрируются. Продолжая эмпирическую традицию английской моральной философии и полемизируя с интуитивизмом (гл. о. в лице Т. Карлейля, а также Канта и его английского последователя ***У. Уэвелла***), Милль рассматривает моральные чувства и правила как результат многовекового морального опыта человечества. В задачу моральной философии входит прояснение и совершенствование моральных правил и убеждений.

Отстаивая принцип пользы в качестве главного, Милль настойчиво отличает пользу от выгоды (понимаемой как корысть) и от чувственных удовольствий. При этом польза трактуется как удовольствие в отсутствии страдания. Польза — это счастье, но не личное, а «величайшая сумма общего счастья всех» (Милль), как таковая польза представляет собой конечную цель человека. Исходя из этого положения, Милль определяет мораль как правила для руководства человеку в его поступках, соблюдение которых обеспечивает всем людям свободу от страданий и возможно большую полноту наслаждений. При анализе действий, по Миллю, необходимо различать основополагающий принцип морали и частные моральные правила, а также намерения и мотивы. Структура морали, по Миллю, задается иерархией главного принципа (принципа пользы) и производных (второстепенных) принципов, которыми, собственно, и руководствуется человек в конкретных поступках. Таковы, напр., принцип справедливости, правила «Не вреди», «Противодействуй несчастью», «Блюди интересы ближних».

«Утилитаризм», в особенности если принять во внимание его родство с философско-политическим трактатом Милля «О свободе» и социально-практическую ориентированность моральной философии Милля в целом, представляет несомненный теоретический и нормативно-этический интерес. Миллю принадлежит безусловная заслуга концептуализации утилитаризма как особого метода морально-философского рассуждения.

Рус. пер. (А. Н. Неведомского): 1866; см. также в кн.: *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900.

Р. Г. Апресян

УТОПИЗМ СОЦИАЛЬНЫЙ — особый тип сознания, возникший на основе особого понимания и применения утопических идей и поисков. Социальный утопизм и утопия имеют общие корни: незавершенность истории, неприемлемость существующего мира и стремление к социальной гармонии. Однако присущее утопии «мифическое» преображение мира вытесняется в социальном утопизме стремлением к его реальному преобразованию в соответствии с предлагаемой моделью, а построение альтернативного идеального мира усилиями мысли и воображения вытесняется революционными методами его преобразования ради осуществления абстрактных принципов. Попытки реализации этого стремления обнаруживают, насколько социальный утопизм далек как от утопии, так и от реальности.

Основными характеристиками социального утопизма являются проективность, нормативность, априоризм, антиисторизм, максимализм, перфектибилизм. Установка на преобразование мира, а не на характерное для утопии фантастическое воплощение или теоретическое обоснование идеала подчеркивает присущий социальному утопизму технический, инженерный подход к реальности. Социальный утопизм пронизан установкой на произвольное творение мира в соответствии со своим замыслом, исходит из убеждения о пластичности мира, его готовности принять ту форму, которую захочет придать ему человек, руководимый своим проектом. При таком подходе проявляется радикальный активизм этого типа сознания, его претензии на всецелое преобразование мира силой человеческого творчества. Поэтому на место каузальных зависимостей ставится идеальное долженствование, причинность заменяется рациональностью, а будущее формируется не как продолжение настоящего, а как альтернатива ему.

Если для утопистов прошлого утопия была плодотворной невозможностью, т. е. желаемым, но недостижимым идеалом, с позиций которого решалась задача критики существующей действительности, то со времен Французской революции преобладающей стала задача достижения идеала, преобразования общества по заданному образцу. Для социального утопизма будущее отличается от настоящего не своим положением на шкале времени, а противоположным значением на шкале ценностей. Представление о будущем как ценностной альтернативе настоящему и прошлому определяет негативное отношение утопического сознания к историческому процессу. Для людей, захваченных образом идеального общества, окружающая их действительность теряет значение реальности. Поскольку новое общество строится как антитеза существующему, история предстает как «темное прошлое», мешающее осуществлению утопического идеала. Абсолютное отрицание прошлого является здесь условием абсолютного утверждения будущего, а отрицание истории выступает обратной стороной утверждения идеала совершенного общества. По отношению к будущему предсказание заменяется указанием и призывом, а по отношению к настоящему объяснение подменяется его обвинением. Опасность социального утопизма состоит в том, что все действительное и реальное, включая и того самого человека, ради которого оно отвергается как несовершенное, превращается в средство для реализации идеальной цели. В отличие от прогноза, который исходит из того, что есть, т. е. из настоящего, и на этой основе пытается построить картину возможного или неизбежного будущего, утопическое мышление, напротив, исходит из того, чего нет, но что долженствует быть, т. е. из желаемого будущего, и из этого «прекрасного далека» постигает и оценивает настоящее. Для утопического сознания типична идея рационально устроенного мира, общества, основанного на принципах разума. Философский ***рационализм*** стал одним из теоретических источников утопизма. Не случайно первым из наиболее известных авторов проекта совершенного государства был крупнейший рационалист ***Платон***. Суть утопического рационализма ***Г. В. Флоровский*** определил как «постулат всецелой рационализируемости общественной жизни».

Несмотря на свою нереальность, утопические проекты оказывают вполне реальное и весьма заметное влияние на человеческую историю. Ориентация на совершенное общество, на идеал является родовым признаком утопии. Как элемент утопического сознания понятие ***«идеал»*** отличается от идеала нравственного, художественного и т. д. вследствие его отождествления с понятием цели. В социальном утопизме осуществляется несовместимое с природой идеала превращение его в практическую цель, идеал становится проектом. Подмена идеала целью превращает утопию из занятного и небесполезного литературного жанра в некий вид политической декларации или даже политической программы. Из духовного поиска, вырабатывающего «прекрасные вымыслы», обращенные к воображению и чувству человека, призванного развивать и обогащать их, утопия становится явлением сознания социально-практического, а часто и политического, выступая как призыв и план действий, требующий своего реального воплощения. Такое превращение «категорического императива в историческое предсказание», принципиальное «приравнивание ценности и факта» (Флоровский) создает утопическую установку на превращение идеала в действительность. Идеал в социальном утопизме становится идолом, требующим уже не оценки и осмысления, а служения и жертвоприношения. В работах ***С. Л. Франка***, ***Н. А. Бердяева***, Г. В. Флоровского, ***С. Н. Булгакова***, ***Е. Н. Трубецкого*** и др. социальный утопизм был подвергнут критике с позиций христианского миросозерцания как несовместимый с ним, несмотря на многие внешние сходства между ними, обусловленные заимствованием утопическим сознанием из христианства многих идей, таких, как проблема смысла истории и ее цели, идея греховности мира, его грядущего конца и суда над ним и др.

Социальный утопизм как особый и небезопасный для человека тип сознания возникает лишь тогда, когда некий план переустройства общества начинает навязываться в качестве радикального и единственно истинного проекта переделки мира (см. ***Тоталитаризм***), его всецелого преобразования, когда во имя этого идеала попираются история, традиции, несовместимые с ним ценности, когда прерывается связь времен и исключается право каждого человека делать свой выбор в рамках имеющихся возможностей. Социальный утопизм — это тирания идеи (сначала — только идеи), преграждающая путь к свободному духовному поиску. Свобода бесконечного развития ограничивается мнимой гармонией законченного совершенства.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990; *Он же.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; *Он же.* Царство Божие и царство Кесаря. М., 1995; *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997; *Булгаков С. Н.* Два града: Исследование о природе общественных идеалов, т. 1—2. М., 1996; *Вышеславцев Б. П.* Парадоксы коммунизма.— «Путь», 1926, № 3, с. 349—356; Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996; *Манхейм К.* Идеология и утопия.— В кн.: *Он же.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991; О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992; *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс.— «ВФ», 1989, № 3—4; *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т. 1—2. М., 1992; *Рассел Б.* Практика и теория большевизма. М., 1991; Утопия и утопическое мышление (Антология зарубежной литературы). М., 1991; *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма.— «ВФ», 1990, № 10, с. 80—98; *Франк С. Л.* Ересь утопизма.— «Родник», 1989, № 6, с. 52—582; *Хайек Ф. А.* Дорога к рабству.— «Новый мир», 1991, № 7, с. 177—230; № 8, с. 181—233; *Hansot E.* Perfection and Progress: Two Models of Utopian Thoughts. Cambr.—L., 1974; *Manuel F. E., Manuel F. P.* Utopian Thought in the Western World. Cambr. (Mass.), 1979; *Marcuse G.* Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia. Boston, 1970; *Ricoeur P.* Lectures on Ideology and Utopia. N. Y., 1986.

Е. Л. Черткова

УТОПИЯ И АНТИУТОПИЯ (от греч. οὐ — отрицательная частица и τόπος — место, т. е. место, которого нет) — изоб-

ражение идеального общественного строя либо в якобы уже существовавшей или существующей где-то стране, либо как проекта социальных преобразований, ведущих к его воплощению в жизнь. Термин «утопия» ведет свое происхождение от сокращенного названия книги Т. Мора (1516). В 19 и 20 вв. этот термин приобрел характер отрицательного обозначения всех сочинений и трактатов, содержащих нереальные планы радикального переустройства общественных отношений.

Традиционные описания совершенного общественного строя восходят к античным легендам о «золотом веке», о «земном рае», об «островах блаженных», якобы открытых мореплавателями в эпоху великих географических открытий 15—18 вв. («Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Новая Атлантида» Ф. Бэкона, «История севарамбов» Д. Вераса и аналогичные сочинения их многочисленных эпигонов). В 17—19 вв. широкое распространение получили также различные утопические проекты воплощения в жизнь идеалов социальной справедливости (Мабли, Морелли, Бабёфа, Сен-Симона, Фурье, Кабэ, Герцки и др.). Разновидностью утопических сочинений Нового времени были также многочисленные трактаты о «вечном мире» (Э. Крюсе, Ш. Сен-Пьера, И. Канта, И. Бентама, В. Малиновского и др.).

Утопии разнообразны по социальному содержанию и литературной форме — это различные течения утопического социализма, а также рабовладельческие утопии о совершенном государстве Платона и Ксенофонта, феодально-теократические утопии Иоахима Флорского, В. Андреа «Христианополис», буржуазные и мелкобуржуазные (Э. Беллами «Взгляд назад» и др.), а также многочисленные технократические и анархические утопии. Многие утопические сочинения предлагали решение отдельных проблем: трактаты «о вечном мире», педагогические (Я. А. Коменский, Ж.-Ж. Руссо), научно-технические (Ф. Бэкон) и т. д. Утопия представлена также в истории общественной мысли древнего и средневекового Китая (утопические сочинения Мо-цзы, Лао-цзы, Шан Яна и др.), народов Ближнего и Среднего Востока (ал-Фараби, Ибн Баджа, Ибн Туфейль, Низами и др.), в литературе России 18—19 вв. — «Путешествие в землю Офирскую» (1786) М. М. Щербатова, «Рассуждение о мире и войне» (1803) В. Ф. Малиновского, сочинения декабристов и революционных демократов, романы А. А. Богданова и т. д.

По мере развития научных знаний об обществе утопия в значительной мере утрачивает свою познавательную и прогностическую роль. Своим возрождением в 20 в. утопия во многом обязана Г. Уэллсу, который не только написал много утопических произведений, но и считал создание и критику социальных утопий одной из задач социологии. В то же время Ж. Сорель противопоставлял утопию как рационализированное ложное сознание интеллигенции социальному мифу в качестве стихийного выражения общественных потребностей. Исследование утопий занимает большое место в социологии знания К. Манхейма, который рассматривал их как социальную критику существующего общественного строя, противостоящую идеологии как ее апологетическому оправданию. Согласно Л. Мэмфорду, основное назначение утопии состоит в том, чтобы направить общественное развитие в русло «уготованного будущего».

Во 2-й пол. 20 в. в социологической литературе утвердилось деление утопий на «утопии реконструкции», ставящие целью радикальное преобразование общества, и «утопии бегства» от социальной действительности. В 70—90-х гг. получил распространение термин «обоснованная утопия» для обозначения социальных программ воплощения в жизнь «предпочитаемого будущего».

Социальные философы долгое время третировали утопии как «химерические» проекты преобразования естественного состояния общества, к числу которых они относили и коммунизм. Однако социальные потрясения 20 в., в особенности революция в России и подъем освободительных движений в мире, были восприняты ими как реальная угроза воплощения утопии в действительность. Господствующей тенденцией в середине 20 в. на Западе стала дискредитация утопий и создание различных антиутопий, предрекавших мрачное будущее человечеству и предостерегавших об опасности насильственного «осчастливливания» человека.

Во 2-й пол. 20 в. утопия вновь привлекает к себе внимание общественных деятелей, идеологов, социальных писателей. Среди них наблюдается двойственное отношение к утопии. С одной стороны, продолжаются попытки ее дискредитировать, подчеркивать недостижимость коммунистических идеалов, отождествить марксизм с утопическим сознанием. С другой стороны, раздаются призывы создать программу обновления государственно-монополистического капитализма посредством «реформации сверху», противопоставляемой социальной революции. Некоторые футурологи и экологи на Западе стараются использовать утопии для придания привлекательности своим концепциям о будущем; наиболее типичны в этом отношении сочинения Б. П. Беквита «Следующие 500 лет» и Э. Калленбаха «Экотопия». Некоторые идеологи «новых левых» намеренно становятся на позиции воинствующего утопизма, не видя практических путей к достижению социальной справедливости (Р. Миллс, Г. Маркузе, П. Гудмен и др.). Для некоторых утопий на Западе характерно переплетение утопических и антиутопических тенденций, которое выражается в том, что провозглашаемый в них социальный идеал нередко сопровождается отказом от традиционных гуманистических и демократических ценностей (напр., «Второй Уолден» Б. Ф. Скиннера). Нередко наблюдается переход от «скрытой» к «открытой» утопии, т. е. к намеренному утопизму. Перефразируя Гегеля, некоторые западные социологи утверждают, что «все действительное утопично, а все утопичное действительно», что перед человечеством нет якобы иной альтернативы, кроме выбора между «утопией или гибелью» (Р. Дюмон, П. С. Хеншоу, В. Феркис и др.).

В прошлом утопия выполняла важные идеологические, воспитательные и познавательные функции. Значение утопии определяется ее познавательным содержанием и идеологическим назначением. Она является выражением интересов определенных классов и социальных слоев, как правило не находящихся у власти. Утопия имеет много общего с социальным мифом по идейному содержанию, с социальной сатирой — по литературной форме, с научной фантастикой — по познавательной функции. Вместе с тем утопия обладает целым рядом особенностей: в первую очередь убеждением в возможности разрешения всех противоречий общества однократным применением какой-либо универсальной схемы, рассматриваемой как панацея от любого социального зла. Для утопии поэтому характерны антиисторизм, намеренный отрыв от реальности, нигилистическое отношение к действительности, стремление конструировать социальные отношения по принципу «все должно быть наоборот», склонность к формализму, преувеличение роли воспитания и законодательства.

В истории общества и общественной мысли утопия нередко служила формой выражения социально-критической, обли-

чительной идеологии. Многие основные принципы демократического движения, нравственные и законодательные нормы, системы педагогики и образования были впервые сформулированы в утопиях (напр., государственное устройство США, равноправие женщин, всеобщее обязательное образование и др.). Великие утописты «гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 18, с. 499). Хотя современная утопия и лишилась ряда прежних функций, тем не менее она не утратила своей роли в качестве специфического жанра литературы. Положительное значение утопии в современную эпоху проявляется в двух направлениях: она позволяет предвосхитить вероятное отдаленное будущее, которое на данном уровне познания не может быть научно предсказано в конкретных деталях, и может также предостерегать от некоторых отрицательных социальных последствий человеческой деятельности. Эти формы утопии стимулировали развитие в социологии методов нормативного прогнозирования и построения сценариев с целью анализа и оценки желательности и вероятности предполагаемого развития событий.

В противоположность утопии антиутопия отрицает возможность достижения социальных идеалов и установления справедливого общественного строя, а также, как правило, исходит из убеждения, что любые попытки воплотить в жизнь заранее спрограммированный, справедливый общественный строй превращаются в насилие над социальной действительностью и личностью и приводят к худшему, чем прежде, состоянию общества, прокладывая путь к тоталитаризму. В аналогичном смысле в западной социологической литературе употребляются также понятия «дистопия», т. е. искаженная, перевернутая утопия, и «какотопия» , т. е. «Страна зла» (от греч. κακός — плохой, злой и τόπος — место). В антиутопии убедительно выявилось осуждение тоталитарного строя, а также смятение значительной части интеллигенции перед лицом грядущих отрицательных последствий научно-технической революции, манипуляции сознанием и поведением людей, оправданная тревога за судьбу личности и человеческого права в предельно регламентированном и бюрократизированном обществе.

Антиутопические тенденции в общественном сознании на Западе, с одной стороны, связаны с охранительными консервативными и неоконсервативными идейно-политическими течениями, а с другой — в них проявились враждебность к «казарменному коммунизму», стремление защитить традиционные гуманистические и демократические ценности от рационализированной технократической цивилизации, опасения за судьбу личности в «массовом обществе». Эта гуманистическая тенденция предопределила во многом привлекательность антиутопий Замятина, Оруэлла, Хаксли, проницательно предвосхитивших реальные процессы в современном мире. Переход от третирования проектов преобразования общества к страху перед перспективой их претворения в жизнь был лаконично сформулирован Н. А. Бердяевым: «Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?» О. Хаксли взял эти слова в качестве эпиграфа к своей книге «Бравый новый мир».

Наиболее известными и типичными антиутопиями являются романы «Мы» Е. Замятина, «Котлован» А. Платонова, «Бравый новый мир» О. Хаксли, «Ферма животных» и «1984» Дж. Оруэлла, «Механический апельсин» и «1985» Э. Берджеса, «Возвышенные меритократии» М. Янга, «Повелитель мух» У. Голдинга, сочинения Р. Бредбери, С. Лема, И. Ефремова и др. писателей и многие другие сочинения в жанре социальной и политической фантастики. С ними также созвучны некоторые публицистические произведения, напр. «Мрак в полдень» А. Кёстлера, «Последняя ночь мира» Ч. Льюиса, «Миф о машине» Л. Мэмфорда, «Исследование видов человечества на будущее» Р. Хейлбронера и т. п.

Исторически антиутопия ведет свое происхождение от сатирической традиции Дж. Свифта, Вольтера, У. Ирвинга, С. Батлера, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Г. К. Честертона и др. Однако в отличие от острой критики социальной действительности антиутопия, напротив, является сатирой на демократические и гуманистические идеалы и апологию существующего порядка вещей. В этом же состоит и принципиальное различие между антиутопией и романом-предупреждением, к которому обращались в своем творчестве А. Франс, Дж. Лондон, Г. Уэллс, К. Чапек, С. Льюис, Р. Бредбери, Р. Мерль, П. Буль и многие другие прогрессивные писатели, чтобы предостеречь от подлинных, а не мнимых опасностей развития цивилизации.

Лит.: *Кирхенгейм А.* Вечная утопия. СПб., 1902; *Свентоховский А.* История утопии. М., 1910; *Бердяев Н.* Смысл истории. Берлин, 1923; *Он же.* Новое средневековье. М., 1991; *Араб-Оглы Э. А.* В лабиринте пророчества. М., 1973; *Он же.* В утопическом антимире.— В сб.: О современной буржуазной эстетике, вып. 4. М., 1976; *Баталов Э. Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982; *Он же.* В мире утопии. М., 1989; *Он же.* Политическая утопия в XX веке: вопросы теории и истории. М., 1996; *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. М., 1997; *Ушков А. М.* Утопическая мысль в странах Востока. М., 1982; *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия. Л., 1989; *Шахназаров Г.* Этот прекрасный новый мир в пресловутом 1984 г.— «Иностранная литература», 1979, № 7; *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Чаликова В.* Утопия и свобода. М., 1994; *Duon V.* L'Utopie et le roman utopique dans la litérature anglaise. Toulouse—P., 1941; *Parrington V. L.* American Dreams: a Study of American Utopias. Providence, 1947; *Ruyer R.* L'Utopie et les utopies. P., 1950; *Duveau G.* Sociologie de l'Utopie et autres essais. P., 1961; *Polak F. L.* The Image of the Future, v. 1—2. Leyden—N. Y., 1961; *Mumford L.* Story of Utopias. N. Y., 1962; Utopias and Utopian Thought, ed. by F. E. Manuel. Boston, 1966; Utopia, comp. by G. Kateb. N. Y., 1971; *Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. N. Y., 1974; *Harowitz I. L.* Ideology and Utopia in the United States: 1956—76. N. Y., 1977; *Erasmus Ch. J.* In Search of the Common Good. Utopia Experiments Past and Future. N. Y., 1977; *Manuel F. E., Manuel F. P.* Utopian Thought in the Western World. Cambr. (Mass.), 1979; *Huxley A. L.* Brave New World Revisited. L., 1958; *Ciaran E. M.* Histoire et utopie. P., 1960; *Walsh Ch.* From Utopia to Nightmare. N. Y., 1962; *Hillegas M. R.* The Future as Nightmare. N. Y., 1967; *Koestler A.* The Ghost in the Machine. L., 1975.

Э. А. Араб-Оглы

УТТАРА-МИМАНСА — см. ***Веданта.***

УХТОМСКИЙ Алексей Алексеевич [13 (25) июня 1875, с. Вослома, Ярославской губ. — 31 августа 1942, Ленинград] — русский физиолог-экспериментатор. В 1888 — слушатель Московской духовной академии, в 1898 получил степень кандидата богословия. В 1899 поступил на восточный факультет Петербургского университета, в 1900 перевелся на естественное отделение. С 1902 занимается научными исследованиями в лаборатории физиолога Н. Е. Введенского. С 1911 — преподаватель, с 1918 — профессор Психоневрологического института. С 1922 заведует кафедрой физиологии и лабораторией университета. С 1932 — директор физиологического НИИ. Премия им. В. И. Ленина. Академик АН СССР (1934).

Изучая природу и законы жизнедеятельности, поведения организма в целом, открыл основной закон деятельности нервной системы, назвав его доминантой (лат. dominalis) — очаг возбуждений, временно господствующий и побуждающий организм в конкретной ситуации к определенным действиям («Доминанта как рабочий принцип нервных центров», 1923). Принцип доминанты применялся и при выяснении физиологических основ некоторых психических явлений, абстрактного и конкретного мышления и образования условных рефлексов. Воспринимая мир диалектически, как «текущий процесс» — в живом единстве материального и духовного, считал, что доминанта «гражданского сознания» побуждает «высшие этажи» центральной нервной системы вступать в борьбу с отрицательными тенденциями к покою и омертвлению. Высоко ценил философию — «науку гениев», с их исключительной индивидуальностью как высшей ценностью мыслящего человечества, стремящегося к познанию истины. Но в способности человека к познанию, не умаляя значения разума, отдавал приоритет эмоциям, возникающим в подсознании. По его мнению, рационализм, сделавший из науки «фантом сверхчеловеческого знания», должен уступить место диалектике. Его идея «собеседования с Бытием» пронизана высоким чувством ответственности за существование человечества.

Соч.: Собр. соч., т. 1—6. Л., 1945—62; Интуиция совести.— В кн.: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.

Лит.: Учение А. А. Ухтомского о доминанте и биология.— Сб. научных трудов. Л., 1990.

Н. М. Северикова

«УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В ЕГО ИСТОРИИ» — докторская диссертация ***С. Н. Трубецкого***, защищенная в Московском университете в 1900 и опубликованная в составе Собр. соч. (т. 4. М., 1906). Работа включает в себя, помимо введения и экскурсов, две части: ч. 1 — «История идеи Логоса в древней философии», где рассматривается динамика раскрытия понятия «логос» в древнегреческой философии от досократиков до неоплатонизма; и ч. 2 — «Исторические основы христианского Богосознания», посвященная идее логоса в иудео-христианской традиции (главы: «Религиозный идеал евреев», «Идея Бога», «Еврейская апокалиптика», «Начатки гностицизма», «Христос»). Главная идея заключается в выяснении оснований миросозерцания, основанного на признании разума как объективного трансцендентального начала, заключающего в себе смысл жизни и истории. Поиск такого начала приводит Трубецкого к построению собственной метафизики, чрезвычайно близкой метафизике ***Вл. Соловьева***: «Если разум господствует в мире, то он есть начало и конец мира, и он должен осуществить, воплотить себя в мире, созидая самый хаос в светлое и разумное тело, в образ разумного существа. Оно есть то Слово, которое было от начала...» (с. 8). Результатом такого осуществления становится, по мысли философа, боговоплощение Христа, которое есть, во-первых, залог Царства Божия — высшей цели мирового исторического процесса и, во-вторых, метаоснова и смысл жизни. Поскольку во Христе «осуществилась «истина и благодать», предвечная благая мысль Божия о мире и человеке, Он определяется как самая эта Мысль, истинный разум или божественный Логос» (там же, с. 453). Отсюда, по мысли Трубецкого, очевидна разница между Логосом греческой философии и Логосом философии христианской: если первый служит лишь умозрительной гипотезой, «предметом умозрения», то Логос Евангелия «определяется как начало действительной жизни, осязаемое в действительности» (там же). «Учение о Логосе» представляет большой интерес как опыт постановки значимой для русской философии 20 в. проблемы философского обоснования православной догматики, синтеза философии и богословия как новой метафизики.

А. И. Резниченко

УЧЕНЫЙ — человек, получивший специальное образование и профессионально занимающийся научной или научно-педагогической деятельностью. Профессия ученого возникает в Европе вместе с университетами в Средние века и относится прежде всего к университетским профессорам, обучающим студентов гуманитарным наукам и математике. Становление эмпирического естествознания в Великобритании и Франции 17—18 вв. приводит к различию в обозначении различных типов наук (Science — эмпирическое естествознание и Humanities — гуманитарные науки). Соответственно в английском и французском языках меняется и название специалистов: Scientist — естествоиспытатель и Scholar — гуманитарий. В дальнейшем словом «Scientist» обозначаются и специалисты ряда социальных дисциплин, эмпирически исследующие свои объекты, а не описывающие их тексты, как это свойственно гуманитарным наукам. В ряде других европейских языков, в т. ч. и русском, подобного разделения не произошло. К эпохе Просвещения относится и корпоративное оформление научной профессии, создание сначала национальных, а затем и международных научных сообществ с характерной для них системой социального управления и статусной иерархией. Общественный интерес к науке и ученым возрастает в кон. 19 в. в связи с общей верой в научно-технический прогресс как путь к всеобщему благоденствию. И хотя эта вера впоследствии была существенно поколеблена, научная профессия сохраняет высокий престиж на протяжении всего 20 в. Однако если 1-я пол. века прошла под знаком восторженного преклонения общественного мнения перед всесилием мудрых ученых, то во 2-й пол. столетия в центр внимания стали попадать многочисленные угрозы, непосредственно связанные с бесконтрольным поведением ученых. Первым эту тревогу высказало само научное сообщество. Были созданы десятки общественных организаций ученых, проведены открытые обсуждения проблем ответственности ученых за ядерную, генетическую, экологическую безопасность человечества. В уставы профессиональных научных обществ вводятся положения об ответственности ученых за нарушение профессиональных этических норм, объявляются моратории на ряд опасных по своим последствиям исследований. Появляются специальные отрасли науки (напр., биоэтика, и др.), изучающие эту проблематику. См. также статью ***Наука***.

Э. М. Мирский

УЧЧХЕДА-ВАДА — см. ***Пуббантакаппики***.

УЭВЕЛЛ (Whewell) Уильям (24 мая 1794, Ланкастер — 6 марта 1866, Кембридж) — английский философ и логик. Учился в Кембридже, профессор минералогии (1828—32), профессор моральной философии (1838—55) в Кембридже сначала в Тринити-колледже, затем в университете (с 1855). Разрабатывал проблемы индукции и развил индуктивистскую концепцию науки в работах «История индуктивных наук» (1837) и «Философия индуктивных наук» (1840—41). В противовес Д. Ст. Миллю подчеркивал, что индукция основывается на идеях как источнике всеобщего и необходимого зна-

ния и как принципах знания. Знание включает в себя помимо фактов понятия и идеи. Идеи позволяют обнаружить законы, которыми управляются явления, и обладают внеопытным происхождением. Процесс познания осуществляется в трех актах: 1) наблюдении сложных фактов и разложении их на простые и поддающиеся измерению, 2) объяснении идеальных понятий, 3) обобщении элементарных фактов с помощью этих понятий. Индуктивистская концепция науки связана с кумулятивизмом. В этике Уэвелл стремился выявить общепризнанные, самоочевидные аксиомы, регулирующие практическое поведение человека.

Соч.: History of the inductive sciences, 3 v. L., 1837; Philosophy of the inductive sciences, 2 v. L., 1840; Elements of morality, including polity, 2 v. L., 1845; Lectures on systematic morality. L., 1846; Lectures on the history of moral philosophy in England. L., 1852; On a liberal education in general. Cambr.,1850; Novum organon renovatum. L., 1858; On the philosophy of discovery. L., 1860, в рус. пер.: История индуктивных наук, т. 1—2. СПб., 1867.

Лит.: *Todhunter J.* W. Whewell, an Account of His Writings, 2 v. L., 1876; *Маркова Л. А.* Концепция развития науки В. Уэвелла.— В кн.: Ученые о науке и ее развитии. М., 1971, с. 194—232; *Огурцов А. П.* От натурфилософии к теории науки. М., 1995.

А. П. Огурцов

Ф

ФА (кит. закон, а также образец, правило, метод) — понятие китайской философии и культуры. В учении ***мо цзя*** фа тянь — «подражание Небу», «небесный образец» — общее правило, предписанное Небом как высшей безличной силой и заключенное во «всеобщей любви и взаимной выгоде», а собственно фа — «метод» («то, следуя чему, можно получить результат») и критерий оценки результатов, а также правило получения истинного знания и способ его применения. Для мыслителей школы ***бин цзя*** фа — универсальное упорядочивающее начало, строй жизни общества. Категория «фа» стала главной в учении ***легизма***, обозначив юридические законы, сообразные конкретной ситуации и противопоставленные неизменным конфуцианским нормам ***ли***-благопристойности. В конфуцианском по преимуществу трактате ***«Сюнь-цзы»*** проявилась тенденция к сближению закона с «благопристойностью»: нарушение правил «благопристойности» означает нарушение закона. С эпохи Хань (206 до н. э. — 220 н. э.) эта тенденция стала характерной для имперской конфуцианской доктрины.

А. Г. Юркевич

ФАВОРИН (Φαβωρῖνος) из Арелаты (нач. 2 в. н. э.) — греческий ритор и философ, близкий традиции академического скепсиса; ученик ***Диона Хрисостома***. По замечанию Филострата, очаровывал римлян, не знавших греческого, одним благозвучием своих периодов (Vit. Soph. I, 8). Автор сочинений (все утрачены): «Пирроновы тропы» в 10 кн., в котором, по сообщению Диогена Лаэртия, располагает три последних тропа иначе, чем ***Энесидем*** и ***Секст Эмпирик***, также составлявшие школьные руководства по этому вопросу (Diog. L. IX 87); «Об академическом учении» (Περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως), «О каталептическом восприятии», в котором критикует стоиков. Сочинение «Пирроновы тропы» цитирует Авл Геллий (Noct. Att. XI, 5, 5), знавший Фаворина лично; он же упоминает о его сочинениях «Воспоминания» и «Различные истории» (Παντοδαπὴ ἱστορία). Сочинение «О гомеровской философии» было посвящено аллегорическому толкованию Гомера. Считается, что две из многочисленных речей Диона Хрисостома на самом деле принадлежат Фаворину: «Коринфская речь» и «Об удаче». На сочинения Фаворина имеются отклики у Галена: на диалог-памфлет, персонажами которого были выведены раб Плутарха Онесим и Эпиктет (бывший раб), Гален ответил сочинением «В защиту Эпиктета против Фаворина» (De libris propriis, p. 44.10 Kühn); Фаворин был адресатом еще двух сочинений Галена: «О наилучшем учении: против Фаворина», в котором Фаворин критикуется за скептицизм (De optima doctrina, vol. I, p. 40—52 Kühn) и «Против Фаворина в защиту Сократа» (утрачено). У Лукиана в «Демонакте» (Demonax 12—13) описано столкновение киника Демонакта с Фаворином — показательный пример враждебности, существовавшей между стоико-киническим миром и интеллектуалами-софистами.

Лит.: *Barigazzi A.* Favorino di Arelate, ANRW II 34, 1, 1993, p. 556—581.

М. А. Солопова

ФАЙХИНГЕР (Vaihinger) Ганс (25 сентября 1852, Нерен, близ г. Тюбинген — 18 декабря 1933, Галле) — немецкий философ-неокантианец, автор «Комментария к «Критике чистого разума»» Канта (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1—2, 1881—82); основатель журнала «Kant-Studien» (1897) и Кантовского общества (1904). В сочинении «Философия как если бы» (Philosophie des Als Ob, 1877, изд. в 1911) под влиянием Канта, предлагавшего пользоваться мировоззренческими идеями (душа, мир, бог) «как если бы» (als ob) их объекты были реальны (см. *Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 571—572), развил концепцию фикционализма, или «критического позитивизма». Считая научные и философские понятия («атом», «бесконечно-малое», «абсолют», «бог» и др.) фикциями, которые не имеют теоретической ценности, но практически важны, он пришел к выводам о невозможности познания действительности как она есть «на самом деле» и к признанию ощущений конечной, доступной познанию данностью.

Соч.: Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn, 1876; Pessimismus und Optimismus. B., 1924; в рус. пер.: Ницше как философ. СПб., 1913.

Лит.: *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960.

Ал. В. Михайлов

ФАКТ (от лат. factum — сделанное, совершившееся) — 1) синоним понятий ***истина***, событие, результат; нечто реальное в противоположность вымышленному; конкретное, единичное в отличие от абстрактного и общего; 2) в философии науки — особого рода предложения, фиксирующие эмпирическое знание. Как форма эмпирического знания факт противопоставляется ***теории*** или ***гипотезе***.

В научном познании совокупность фактов образует эмпирическую основу для выдвижения гипотез и создания теорий. Задачей научной теории является описание фактов, их объяснение, а также предсказание ранее неизвестных фактов. Факты играют большую роль в проверке, подтверждении и опровержении теорий: соответствие фактам — одно из существенных требований, предъявляемых к научной теории. Расхождение теории с фактами рассматривается как важнейший недостаток теоретической системы знания. Вместе с тем, если теория противоречит одному или нескольким отдельным фактам, нет оснований считать ее опровергнутой, т. к. подобное противоречие может быть устранено в процессе развития теории или усовершенствования экспериментальной техники. Только в том случае, когда все попытки устранить противоречие между теорией и фактами оказываются безуспешными, приходят к выводу о ложности теории и отказываются от нее. В понимании природы факта в современной философии науки выделяются две основные тенденции: фактуализм и теоретизм (являющиеся одной из форм проявления старой ди-

леммы эмпиризм — рационализм). Если первая подчеркивает независимость и автономность фактов по отношению к различным теориям, то вторая, напротив, утверждает, что факты полностью зависят от теории и при смене теорий происходит изменение всего фактуального базиса науки.

В настоящее время все шире распространяется убеждение в том, что неверно как абсолютное противопоставление фактов теории, так и полное их растворение в теории. Факт является результатом активного взаимодействия субъекта познания с объектом и обладает сложной структурой, одни элементы которой детерминируются теорией и, следовательно, зависят от нее, а другие — особенностями познаваемого объекта. Зависимость фактов от теории выражается в том, что теория формирует концептуальную основу фактов: выделяет изучаемый аспект реальности, задает язык, на котором описываются факты, детерминирует средства и методы экспериментального исследования. В то же время полученные в результате эксперимента или наблюдения данные определяются свойствами изучаемых объектов. Они наполняют содержанием задаваемую теорией концептуальную схему. Т. о., научный факт, обладая теоретической нагруженностью, в то же время сохраняет автономность по отношению к теории, ибо его содержание не зависит от теории. Именно благодаря этой относительной независимости факты способны противоречить теории и стимулировать развитие научного познания. См. также ст. ***Эмпирическое и теоретическое***.

Лит.: *Мерзон Л. С.* Проблемы научного факта. Л., 1972; *Зотов А. Ф.* Структура научного мышления. М., 1973; *Штофф В. А.* Проблемы методологии научного познания. М., 1978; *Вайнштейн О. Л.* Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в 19—20 вв. Л., 1979; *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998.

А. Л. Никифоров

ФАКТИЧНОСТЬ (Faktizität) — термин, ставший известным благодаря ранним фрайбургским лекциям Хайдеггера (1919—22), а также лекции «Онтология. Герменевтика фактичности» (1923) и ***«Бытию и времени»***. В 19 в. в немецкой философии использовались два синонимичных термина — «Tatsächlichkeit» и «Faktizität», являвшихся новообразованиями философского языка, причем «Tatsächlichkeit» (от нем «Tatsache», букв. «дело действия») был более близок немецкой филос. традиции. Во 2-й пол. 19 в. «Faktizität» встречается редко. У В. Дильтея — впервые в книге «Переживание и поэзия» (написана в 1867, опубликована в 1905), а затем во «Введении в науки о духе» (1881), где Дильтей говорит о «фактичности (Faktizität), истории, т. е. живой изначальной реальности», которая никогда не дается в представлении в адекватном выражении. У Дильтея значительно чаще используется термин «Tatsächlichkeit», который в нач. 20 в. часто встречается также у П. Наторпа, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера (диссертация «О суждении в психологизме»), где «Tatsächlichkeit» означает всего лишь «факт как факт». Одновременно растет популярность термина «Faktizität», который в неокантианстве (***Э. Ласк***) обозначает противоположность надвременной логичности (Logizität). Фактичность имеет временнóй характер, а значит, случайна, индивидуальна, конкретна и неповторима. Именно в этом значении начинает использовать термин «фактический» Хайдеггер (лекции «Основные проблемы феноменологии», 1919—20), говоря о «фактической жизни» как об универсальной и всеохватывающей реальности, должной стать исходной основой феноменологического анализа. Введению термина в оборот способствовала также работа ***К. Ясперса*** «Психология мировоззрений» (1919), «фактическое» и «фактичный» используются для обозначения конкретности человеческой экзистенции, единства и неразрывности существования, противопоставляемого метафизическим схемам и конструкциям. «Фактическое» выступает также в качестве синонима подвижности, течения жизни. «Фактичность» как философская категория появляется в лекциях по «Феноменологии созерцания и выражения» (1920), Хайдеггер предпочитает «Faktizität» синонимичному понятию «Tatsächlichkeit», ибо последнее теснее связано с проблематикой «фактов сознания» (***И. Фихте, В. Дильтей***), а также с пониманием философии как теоретической по преимуществу деятельности, имеющей объективный характер. Потому термин «фактичное» («Tatsächliche») используется, когда Хайдеггер говорит об опыте, не имеющем необходимого отношения к миру Я, или о предметном содержании, не соотнесенном со способом его воспроизведения» (теоретическая установка). Однако, по Хайдеггеру, для некоторых областей (истории, философии) необходим определенный способ осуществления отнесенности (Vollzug des Bezugs), для чего Хайдеггер резервирует термин «faktisch»: так, напр., «фактически жить» в прошедшем (т. е. обладать историей) означает, что прошедшее каким-то образом пронизывает содержание жизненного опыта. Центральной категорией «фактичность» становится в «Герменевтике фактичности». В отличие от Ясперса, в трудах которого «фактичность» и «экзистенция» практически не разводятся, в «Бытии и времени» эти термины сущностно различны. «Фактичность» как понятие играет также важную роль в философии ***Сартра***.

И. А. Михайлов

ФАЛЕС (Θαλῆς) из Милета (Иония, Малая Азия) — древнегреческий философ и ученый, основатель ***Милетской школы***, один из ***«семи мудрецов»***. Согласно «Хронике» Аполлодора, род. в 640 до н. э. (распространенная в литературе дата 625 основана на неприемлемой конъектуре Г. Дильса) и прожил 78 лет (90, по Сосикрату); по современным вычислениям, дата «предсказанного» Фалесом затмения — 28 мая 585 до н. э. Происходил из аристократического рода, был близок к милетскому тирану Фрасибулу и связан с храмом Аполлона Дидимского, патрона морской колонизации. Достоверна традиция о путешествии Фалеса в Египет и знакомстве с древнеегипетской геометрией и космологией. Имя его уже в 5 в. стало нарицательным для «мудреца» (*Аристофан.* Облака 177): мудрость Фалеса истолковывается то как практическая смекалка и изобретательность, то (особенно в 4 в.) как созерцательная отрешенность (Платон, Гераклид Понтийский). Предание рисует его купцом и предпринимателем, гидроинженером, тонким дипломатом и мудрым политиком, «первым» из 7 мудрецов, провидцем, предсказывающим погоду и затмения, наконец, своего рода культурным героем греческой науки и философии. Аристотель начинает с Фалеса историю метафизики, Теофраст — «естественную историю», Евдем — историю астрономии и геометрии. Отделить историю от легенды, аутентичную традицию от позднейшей «реконструкции» не всегда возможно; письменных сочинений Фалес не оставил.

Аристотель (предположительные источники которого — Гиппий и Ксенофан) приводит 4 тезиса, которые могут восходить к устному учению Фалеса: 1) все произошло из воды (в перипатетической формулировке, вода — ***архе***, или материальная причина сущего); 2) земля плавает по воде подобно дереву; 3) «все полно богов» (множественное число имеет собирательно-родовое значение, эквивалентное «божеству» вообще), или

«душа-псюхе размешана во Вселенной»; 4) магнит (по Гиппию, также янтарь) «имеет душу», так как «движет железо» (пример одушевленности неодушевленного). Отношение гидрокосмогонии (тезисы 1—2) к комплексу панпсихизма (тезисы 3—4) проясняется стоической доксографией (11 A 23 DK), истолковывающей панпсихическое божество как демиургический принцип (***нус***), оформивший первоначальный водный хаос в упорядоченный мир и «пронизывающий» его в виде дыхания-пневмы. Реконструируемая т. о. система находит близкие параллели в других ближневосточных космогониях и, вероятно, генетически связана с древнеегипетской фиванской теологией Амуна (творящего земной диск из первобытного океана Нун и пронизывающего весь мир как «жизненное дыхание»), переосмысленной в духе милетского натурализма и рационализма. В основе архаической биоморфной онтологии Фалеса лежит отождествление понятий «бытие» и «жизнь»: все, что есть, живет; жизнь необходимо предполагает дыхание и питание; первую функцию выполняет псюхе (божество), вторую (трофическую) — вода. Т. о., «материя», в духе ранних врачей-натурфилософов, понимается как «пища» или «семя» космического организма (ср. Аристотель, «Метафизика» 983b22 слл). Эта традиция биоморфного космотеизма идет от Фалеса через Анаксимена, Гераклида, Диогена Аполлонийского к стоикам.

Свидетельства: DK I, 67—81; *Maddalena A.* Ionici, testimonianze e frammenti, Firenze. 1963, 1—75; *Colli G.* La sapienza greca, v. 1. Mil., 1977; *Лебедев.* Фрагменты. с. 100—115.

Лит.: *Лебедев А. В.* Демиург у Фалеса? (К реконструкции космогонии Фалеса Милетского).— В кн.: Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 51—66; *Classen C. J.* Thales, RE, Suppl. 10. Stuttg., 1965, col. 930—947; *Mansfeld J.* Aristotle and others on Thales, or the beginnings of Natural-Philosophy.— «Mnemosyne», ser. IV, 1985, v. 38, fasc. 1—2, p. 109—129.

А. В. Лебедев

ФАЛЬСАФА — см. ***Перипатетизм арабоязычный***.

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (от лат. falsus — ложный и facio — делаю) — способ опровержения (установления ложности) научного утверждения посредством его эмпирической проверки. В методологии науки процедура фальсификации рассматривается в рамках ***гипотетико-дедуктивного метода***, когда логический вывод непосредственно эмпирически проверяемых следствий из предлагаемой гипотезы, всегда выходящей за пределы эмпирически данного, служит основанием для оправдания или опровержения этой гипотезы. Условием фальсификации выступает тогда известное умозаключение от ложности следствия к ложности основания. Выводимые из гипотезы эмпирически проверяемые следствия сопоставляются при этом с утверждениями, фиксирующими эмпирическую данность. В случае возникновения между ними противоречия следует говорить о наличии т. н. ***контрпримеров*** по отношению к проверяемой гипотезе. С позиций т. н. примитивного, или догматического, фальсификационизма существование контрпримеров однозначно свидетельствует о ложности гипотезы. Однако такая однозначная фальсификация правомерна только в очень простых ситуациях, когда эмпирически фиксируемый контрпример непосредственно входит в условия истинности проверяемого утверждения, т. е. по существу по отношению к обобщениям чисто регистрирующего типа. Уже в случае эмпирических обобщений, предполагающих некую концептуализирующую типологизацию, альтернативой фальсификации на основе контрпримера может выступать известная модификация подобной типологизации. Напр., альтернативой широко известному из учебников логики примеру фальсификации эмпирического обобщения «все лебеди — белые» после открытия черных лебедей могло бы быть концептуально-терминологическое решение об ограничении биологического таксона «лебеди» только белыми лебедями, тогда как для обозначения птиц черного цвета был бы введен новый таксон. Примитивный фальсификационизм, так же как и конкурирующий с ним в философии науки неопозитивизма ***верификационизм***, является проявлением эмпиризма, сводящего научное познание к фиксации эмпирически данного и игнорирующего своеобразие концептуально-теоретического мышления, которое способно снимать противоречия между эмпирическими контрпримерами и своими конструкциями не путем фальсификации последних, а в процессе сложного и многоступенчатого процесса совершенствования и развития гипотез и теорий. При этом с опытом сопоставляется не отдельное научное утверждение или их совокупность, а теоретическая система в целом (см. ***Интерпретация***, ***Оправдание теории***, ***Теория***), каждое из звеньев которой может подвергнуться совершенствованию с целью устранения несоответствия теории и опыта (т. н. принцип Дюгема—Куайна). Негативный вердикт в отношении теории, исследовательской программы, «парадигмы» и т. д. может выноситься только на основе их системной многофакторной оценки, включающей сопоставление их творческого потенциала с другими возможными способами научного моделирования реальности (см. также ст. ***Гипотетико-дедуктивная модель***, ***Фальсифицируемость***).

В. С. Швырев

ФАЛЬСИФИЦИРУЕМОСТЬ — возможность выявления условий осуществления ***фальсификации*** как нормативной методологической процедуры. Понятие фальсифицируемости в этом смысле было введено в философию науки ***К. Поппером*** в связи с формулировкой им т. н. принципа фальсифицируемости. Противопоставляя свой принцип фальсифицируемости принципу ***верифицируемости*** логических позитивистов, Поппер исходил из того, что установка на решительное критическое испытание своих утверждений является действительным признаком подлинной науки, а не стремлением к поиску подтверждающих примеров (это как раз свойственно псевдонауке).

В процессе сопоставления с результатами опыта научное утверждение либо должно быть бескомпромиссно отвергнуто, либо, если оно выдерживает это испытание, можно говорить о «рискованном» ее подтверждении. Т. о., фальсифицируемость, по Попперу, вовсе не совпадает с актуальной фальсификацией и не исключает возможности подтверждения. В ранних вариантах своего принципа фальсифицируемости Поппер отвергал правомерность спасения от фальсификации путем концептуально-терминологических модификаций (т. н. конвенционалистских уловок, по терминологии Поппера). В дальнейшем развитии идей Поппера и его сторонников ригоризм этой позиции был значительно смягчен за счет выработки критериев конструктивности или деструктивности для науки таких модификаций.

В. С. Швырев

ФАН ИЧЖИ (Фан Мичжи, прозвище Маньгун) [1611, Гунчэн (современная провинция Аньхой) — 1671] — китайский философ, ученый-энциклопедист. В молодости вместе с Хуан

Цзунси участвовал в реформаторской группировке «Общество возрождения» (Фу шэ), выступавшей против коррупции и протекционизма, непоследовательной внешней и внутренней политики. Имел высшую ученую степень цзиньши, был инспектором академии Ханьлинь — высшего научного и идеологического учреждения. После падения династии Мин в 1644 и воцарения маньчжурской династии Цин бежал на юг, в 1650 принял буддийский монашеский постриг и имя Дажи. В уединении занимался научными изысканиями, затрагивающими области астрономии, ритуалов и музыки, нумерологии, фонологии, филологии, медицины. Через католических миссионеров был знаком с западной естественно-научной мыслью. Основные сочинения — «У ли сяо ши» («Малое знание о принципах вещей»), «Тун я» («Проникновение в классику»), «Фушань вэнь цзи» («Собр. соч. [встречного] с гор Фушань»), «Дун си цзюнь» («Уравнение сторон»), «Яо-ди пао чжуан» («Кухня Яо-ди»), «И юй» («Следствия перемен»), «Син гу» («Причинность [индивидуальной] природы»).

Фан Ичжи впервые в истории китайской мысли предложил термины (не прижившиеся в китайском языке) для различения науки и философии. За основу он взял категории «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», 4 в. до н. э.) — философичного приложения к основному корпусу «***Чжоу и***»: соответственно чжи цэ («измерение вещества», «природометрия») и тун цзи («проникновение в [исходные] импульсы»). «Природометрия», нацеленная на «соизмерение вещественного», представляет собой «учение об образах/символах и числах, календаре, звуках и медицине», т. е. о «принципах вещей». Западная наука, по мнению Фан Ичжи, «скрупулезно занимается природометрией», игнорируя «проникновение в импульсы», тогда как неоконфуцианское «учение о принципе» (ли сюэ) грешит противоположной крайностью.

Материалообразующую ***ци***-пневму Фан Ичжи отождествлял с огнем — источником всякого движения («У ли сяо ши», цзюань 1). Утверждал, что «принципы реальности подтверждаются реальным [ходом] дел; принципы, [уясненные] прежде, подтверждаются принципами, [уясненными] впоследствии». Поэтому лишь «постольку, поскольку исследовано прошлое, [могут] решаться современные [проблемы]». Был убежден в устойчивости «нумерологических» закономерностей, определяющих строгие числовые соотношения между «образами/символами» (сян) мироздания, без чего мир был бы обречен на состояние хаоса. В поздних сочинениях пытался отыскать в конфуцианстве, даосизме и буддизме некую общую непротиворечивую суть — «Великое одно» (да и), или «Истинное одно» (чжэнь и).

Идеи Фан Ичжи были мало популярны до нач. 20 в., пока ***Лян Цичао*** не увидел в нем одного из предшественников китайского реформаторства кон. 19 в.

Соч.: Дун си цзюнь (Уравнение сторон). Пекин, 1962; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цин дай чжи бу (Избр. материалы по истории китайской философии. Эпоха Цин). Пекин, 1962.

Лит.: *Кобзев А. И.* Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки.— В кн.: Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987.

А. Г. Юркевич

ФАНИЙ (Φάνιος, также Φαίνιος) из Эреса (2-я пол. 4 — нач. 3 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, соотечественник и друг ***Теофраста***. Был известен трудами по логике, ботанике и истории («Пританы Эреса» и «Тираны Сицилии»); его сочинение «О сократиках» стало первым специальным изложением разнородных доктрин учеников Сократа.

Фрагм.: *Wehrli F.* (hrsg.). Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar, Heft IX. Phainias von Eresos; Chamaileon; Praxiphanes. Basel, 1969.

Лит. см. к ст. ***Перипатетическая школа***.

М. А. Солопова

ФАРАБИ Абу Наср Мухаммад Ибн Тархан, ал- (870, Фараб на Сырдарье — 950, Дамаск) (в средневековой Европе известен как Alfarabius или Avennasar) — арабский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников ***арабоязычного перипатетизма***. Внес существенный вклад фактически в каждую из областей философии — прежде всего в логику и эпистемологию в ее греческом философском понимании как взаимообусловленном сопряжении логики, метафизики и психологии на основе всеобъемлющего принципа этического рационализма, каковой для ал-Фараби являлся определяющей ценностью и в трудах по социальной проблематике. Ал-Фараби был крупнейшим авторитетом в астрономии (ему принадлежит один из первых комментариев к «Альмагесту» Птолемея), физике, математике, медицине, истории и теории музыки («Большая книга музыки»).

Философское и естественно-научное образование получил в Багдаде и Харране, где продолжалось преемственное по отношению к предыдущим этапам изучение греческого философского и научного наследия. Его учителями были Абу Мишр Матта и Йуханна бен Хайлан (христиане-несториане) — известнейшие в арабском мире знатоки логики Аристотеля, владевшие как греческим, так и арабским языком. Ал-Фараби был удостоен современниками почетного звания «Второй Учитель», в признание его заслуги как комментатора всего «Органона» (включая отвергаемые несторианами части «Первой» и «Второй» Аналитик) и исследователя «Метафизики» Аристотеля («Книга букв»). Для методологической установки ал-Фараби характерно стремление к структурированию в максимально полном объеме унаследованного и современного ему знания (ал-Фараби принадлежат также комментарии к Платону, Александру Афродисийскому и др.), к рациональной систематизации всего и вся, от Вселенной до основ гражданского общежития.

Как и Аристотеля в древнегреческом культурном мире, ал-Фараби отличали особые не только диапазон научных и философских интересов, но и стремление к достижению целостности. Общие оценки философии ал-Фараби неоднозначны и большей частью колеблются между «эклектикой» и «синкретизмом». Лишь немногие исследователи видят в трудах ал-Фараби основания для утверждения тезиса о творческом развитии перипатетизма, о новом и первом после аристотелевского истинно философском синтезе (М. Калстон, А. Х. Касымжанов).

Утверждаемый ал-Фараби особого рода синтетизм проявился в стремлении сблизить некоторые позиции аристотелизма и неоплатонизма при осознанном понимании их различий и подчеркивании главенства Стагирита. Тяготение к представлению материала в единстве и взаимной связи его частей имело своим следствием создание одной из первых в средневековье историко-философских концепций «вечной философии». Новой в сравнении с Аристотелем и закономерной в изменившейся культурно-исторической обстановке явилась такая особая грань утверждаемого ал-Фараби синтетизма, как стремление представить «извечную» философию и позднее появившуюся «истинную религию» не противоположностями, а вариантами одной истины, излагаемой философией аподик-

тически и сущностно, религией же — символически и риторически.

Ал-Фа̄ра̄бӣ оказал влияние (особенно в сфере логики) на ***Ибн Сину***, ***Ибн Ба̄джжу***, ***Ибн Туфайла***, ***Ибн Рушда***, а также на ***Маймонида***. В процессах становления и эволюции средневековой европейской философии значимыми оказались учения ал-Фа̄ра̄бӣ о классификации наук, разуме и двойственной истине, а также астрономические и физические воззрения (оптика), проникавшие опосредованно через ***аверроизм*** и напрямую через немногие переводы на еврейский и латинский языки. Из оригинальных работ ал-Фа̄ра̄бӣ наиболее известен ***«Трактат о взглядах жителей добродетельного города»***.

Соч.: Kitab al-Huruf. Alfarabi's Book of Letters. Beirut, 1969; Философские трактаты. Алма-Ата, 1970; Математические трактаты. Алма-Ата, 1973; Логические трактаты. Алма-Ата, 1975; Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. Алма-Ата, 1975; Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

Лит.: *Хайруллаев М. М.* Ал-Фараби. Эпоха и учение. Ташкент, 1975; *Касымжанов А. Х.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982; *Шаймухамбетова Г. Б.* К характеристике онтологических и гносеологических оснований восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби).— В кн.: Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990; *Hammond R.* The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought. N. Y., 1947; *Mahdi M.* Al-Farabi and the Foundation of Philosophy.— Islamic Philosophy and Mysticism. N. Y., 1981.

Г. Б. Шаймухамбетова

ФАРБЕР (Farber) Марвин (14 декабря 1901, Буффало — 1980) — американский философ, ученик Гуссерля. Работал и преподавал в Буффало (США). В 1939 стал одним из основателей «Международного феноменологического общества» и журнала «Философия и феноменологическое исследование». Выражал несогласие с феноменологией (см. ***Феноменология***) ***Э. Гуссерля,*** в частности с трактовкой проблемы существования мира: существование мира, как полагал Фарбер, не есть реальная проблема, но факт, лежащий в основе философского мышления в целом. Поскольку проблематичным может стать не мир как целое, но та или иная его часть, внимание Фарбера обращается к проблеме методологии, исследуется возможность занятия той или иной конкретной позиции и использования конкретных методов исследования (эмпирического, дескриптивного, феноменологического, материалистического и т. д.). Находился под влиянием марксизма, считал, что философия всегда была чувствительна к социальным проблемам. Философы, как правило, защищали существующий социальный порядок. В социальном контексте рассматривает Фарбер и идею «строгой науки» Гуссерля: попытка разработать строгую дескриптивную философскую науку, укорененную в субъективном опыте, сопровождалась ориентацией на сохранение социального порядка в качестве неизменного; благородно звучащие идеалы не предполагали занятия критической позиции по отношению к эксплуатации большей части человечества. Именно в социальном аспекте и должна быть поставлена проблема мира: значительно проще сомневаться в существовании физического мира, нежели социального. Радикальное сомнение ***Декарта*** (и Гуссерля) было, следовательно, недостаточно радикальным, будучи выражением классического рационализма, слепого к любым практическим, конструктивным целям. Фарбер обращает внимание на противоречие между претензией феноменологии Гуссерля на универсальность и тем, что в действительности была разработана дескриптивная программа только для одного типа философского исследования. Это и не позволило Гуссерлю решить проблему ***жизненного мира.*** Между тем для философии должен быть характерен «методологический плюрализм». Вывод Фарбера: чистая феноменология не есть «полная» философия, она занимается исследованием искусственно выбранного типа опыта. Необходима более широко понятая — материалистическая — феноменология, обращенная к исследованию социального мира.

Соч.: Philosophical Essays in Memory of E. Husserl. Cambr. (Mass.), 1940; The Foundation of Phenomenology. Cambr. (Mass.), 1943; The Aims of Phenomenology. N. Y., 1968; Субъективизм и проблема объективного мира (Памяти Романа Ингардена).— «Философские науки», 1974, № 6.

И. А. Михайлов

ФАТАЛИЗМ (от лат. fatalis — роковой, предопределенный) — представление о неизбежности всего происходящего в природе и в жизни человека, исключающее случайность и свободу. Фатализм берет начало в мифологическом мировоззрении, интуитивном убеждении людей в собственном бессилии перед лицом сил природы и получает широкое распространение в ранних культурах.

В процессе формирования теистических религий, основанных на вере в единое всемогущее божество, идея судьбы уступает место идее промысла, который, хотя и недоступен человеческому разумению, является, однако, не безличной предопределяющей силой, воплощением воли божества. В монотеистических религиях фатализм предстает как ***провиденциализм***, основанный на вере во всемогущество и всезнание Бога, который, создавая мир, заранее предопределил его судьбы, что нашло отражение в исламе (доктрина джабаристов) и христианстве (августинизм, протестантизм).

В классических формах фатализм предстает в античной культуре, вырастая из мифологических представлений о роке, господствующем и над простыми смертными, и над героями и богами (ср., напр., Софокл, «Царь Эдип», «Эдип в Колоне»). Судьбу нельзя изменить, можно лишь мужественно принять свою участь. В трагедии Эсхила «Прометей Прикованный» (105) Прометей говорит:

> ...Ведь я и сам
> Предвидел все грядущее, и нет
> Нежданных бедствий для меня. Я должен
> Свою судьбу переносить легко:
> Нельзя преодолеть необходимость...

В античной философии наиболее последовательно представления о фатализме проявились в стоицизме. Стоики отождествляли необходимое и целесообразное, полагая, что все события в мире предопределены внутренним законом, имманентным миру (***Логос***). Добровольное следование внешней необходимости, по мнению стоиков, является способом избежания принуждения, а значит, условием человеческой свободы и счастья. По словам ***Сенеки***, «желающего судьба ведет, а нежелающего влачит» (*Сенека.* Письмо к Луцилию, 107). Стоя считает нравственным долгом человека сопротивление слепым силам рока, человек в силах выбирать свою нравственную позицию, хотя изменить порядок вещей он не сможет.

В Средние века христианство враждебно относилось к идеям, отрицавшим положение о свободе человеческой воли, без которой была невозможна нравственная ответственность человека перед Богом.

В Новое время с фатализмом смыкаются различные формы философского детерминизма. Так, Спиноза полагал, что в

мире господствует необходимость (см. ***Необходимость и случайность***), обусловленная всеобщей причинностью и отсутствием случайности. В то время как единичные модусы подчиняются внешней причинности, в роли всеобщей причины для всей совокупности модусов выступает непосредственно субстанция, являющаяся причиной и самой себя.

Вслед за успехами механики в эпоху Просвещения складывается причинно-механическая картина мира, принимающая всеобщую каузальность как неоспоримый закон природы. Изначально определенными всей предшествующей цепью причинно-следственных связей признаются не только все явления природы, но и поступки людей, равно как и результаты этих поступков. Согласно Гольбаху, «во всех своих поступках человек подчиняется необходимости... его свобода есть химера» (Здравый смысл. М., 1941, с. 60).

Фатализм нашел своеобразное проявление в теории «вечного возвращения» Ф. Ницше, восходящей корнями к античной мифологии. Для философии и этики 20 в. характерно, скорее, обоснование человеческой свободы и ответственности (Н. А. Бердяев, Ж. П. Сартр). ***Поппер*** видел в историцизме, обосновывающем закономерную неизбежность тех или иных исторических процессов, разновидность фатализма. Т. н. бытовой фатализм представляет собой реакцию человека на свое бессилие перед лицом противостоящего ему мира.

Лит.: *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990; *Длугач Т. Б.* Подвиг здравого смысла, или Рождение суверенной личности. М., 1995; *Огурцов А. П.* Философия науки эпохи Просвещения. М., 1995; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Березовский Г. В.* От Монтеня к Гольбаху. М., 1996; *Cioffaan V.* Fortune and Fate from Democritus to St. Aquinas. N. Y., 1935.

К. Е. Новиков

ФАУСТОВСКАЯ КУЛЬТУРА — введенный О. Шпенглером в ***«Закате Европы»*** (1920—22) термин для обозначения западноевропейской культуры — одной из тысячелетних «мировых культур». Рассматривая европейскую культуру в ее противоположности античной — «аполлоновской», статичной, пластичной, символизируемой скульптурностью, телесностью (в этом Шпенглер следует классицистской эстетике Винкельмана), он видит в ней выражение иной, северной, ментальности, представленной в кельтском и германском эпосе. Символ Западной Европы — беспредельное субъективно переживаемое пространство; основная линия развития западной культуры — борьба пространства против материи, не пластическое, а музыкальное (динамическое, беспокойное, «имматериализующее») начало. Фаустовской душе свойственны обостренное переживание времени, «историческая забота». Высшие достижения западноевропейского духа: камерная музыка, контрапункт, пейзажная, пространственная живопись, беспредельный фон портретов Рембрандта. Специфика европейской науки — достижение небывалой степени абстракции, логической стройности, «высочайшей трансцендентности форм», чрезмерно развитая символика (свойство скептического мышления позднего периода): европейская наука идет навстречу самоуничтожению через утончение интеллекта. Современная техника — наследница фаустовского духа, в ней — изобретательский гений, хватка «человека-хищника», жажда господства («Человек и техника», 1932), но вместе с тем трансцендирование человеком себя, условий своего бытия, подвижничество; техника для европейца — символическая, душевно-духовная необходимость. Все большая эзотеричность западной техники, бунт «машины» против ее создателя приближают гибель фаустовской культуры; конец ей будет положен экологической либо военной катастрофой, с исчезновением фаустовской культуры эта техника будет предана забвению.

Г. М. Тавризян

ФАЦЗАН (643, Чанъань (современный Сиань провинции Шэньси) — 712) — ученый монах эпохи Тан, фактический основатель ***Хуаянь школы***, почитавшийся как «третий патриарх» этого течения буддийской мысли. Происходил из рода Кан. В 17 лет изучил и начал проповедовать «Аватамсака-сутру» (Хуа янь цзин), затем одно время состоял при Сюаньцзане (602—664) в его переводческой школе, но ушел из-за разногласий по вопросам вероучения. В 696 Фацзан был приглашен в столичный монастырь Тайюаньсы для преподавания «Хуа янь цзина». По приказу императрицы У Цзэтянь (правившей с 690) десять наиболее почитаемых столичных монахов провели испытание знаний Фацзан, после чего ему было присвоено официальное звание «первенствующего среди добродетельных мудрого учителя», так что последующей традиции Фацзан известен также как Сяньшоу-даши, или просто Сяньшоу — «первый из мудрецов».

Фацзан много занимался переводами буддийских сутр, но главным его трудом было комментирование «Хуа янь цзина». По преданию, объясняя при дворе У Цзэтянь смысл этой сутры, он часто пользовался аналогиями, привлекая в качестве примера стоявшее перед дворцом золотое изображение льва, и записи его разъяснений были позднее собраны в т. н. «Главах о золотом льве к «Аватамсака-сутре»». Ход его рассуждений таков. Изображение льва возникает в результате усилий искусного мастера, что целиком определяется причиной, потому и говорится: «возникновение по причине». А это означает, что «вид льва» — иллюзия, единственная же реальность — золото (из которого он сделан); лев тут не наличествует, золото — не отсутствует, поэтому их называют по отдельности: «материал» (сэ) и «пустая (форма)» (кун). Привлекая ту же аналогию, Фацзан строит оригинальную классификацию основных течений буддизма, которых он насчитывает пять. К первому разряду он относит хинаянские школы, где признается, что лев как дхарма, производимая причинностью, постоянно возникает и исчезает, поэтому восприятие его «вида» на самом деле невозможно. Второй разряд составляют махаянские школы, где признается, что дхармы, возникающие по причине, не обладают собственной природой и есть абсолютная «пустота». Третье по значению место отводится школам тяньтайского направления (см. ***Тяньтай школа***), где признается, что, хотя в абсолютном смысле реальна только пустота, это не мешает иллюзорным дхармам тоже «наличествовать», поскольку они причинно связаны с «пустотой». На четвертой позиции находится чань-буддизм (см. ***Чань школа***), ориентированный на внезапное «прозрение» адепта, которому т. о. открывается, что «пустота» и «наличие» (ю) отрицают друг друга и в этом акте взаимоуничтожаются, в результате чего ум освобождается от всех слов и представлений и обретает покой. Высшую, пятую ступень в иерархии школ, по Фацзану, занимает Хуаянь: преодолев все предыдущие ступени знания, ученик оказывается носителем сознания, в котором устранены все противоречия, что делает его способным к непосредственному созерцанию высшей реальности «единого», в которой все тождественно в утрате своей специфической природы. Поэтому школа Хуаянь и заслуживает наименования «Всеохватывающего учения, совмещающего все колесницы в одной». Фацзан пользовался авторитетом и уважением у

современников, многие из которых под его влиянием стремились приобщиться к буддийской мудрости. В частности, в 710 от него получил посвящение в буддисты танский император Жуй-цзун. Основные сочинения: «Хуа янь цзин тань сюань цзи» («Объяснения глубоких мест «Аватамсака-сутры»»), «Хуа янь цзин чжи гуй» («Основное руководство к [изучению] «Аватамсака-сутры»»), «Да чэн ци синь лунь и цзи» («Записи о начальном постижении махаяны»).

Г. А. Ткаченко

ФАШИЗМ (от итал. fascio — пучок, связка, объединение) — социально-политическое движение, получившее широкое распространение в странах Европы в 20—40-х гг. 20 в. В идеологии этого движения причудливо сочетаются идеи социал-дарвинизма, органической теории государства, синдикализма, ***национализма***, ***расизма*** и др. идеи 2-й пол. 19 — нач. 20 в. Идеологи фашизма использовали, в частности, некоторые своеобразно препарированные идеи итальянского политолога Г. Моски, австрийского социолога Л. Гумпловича, французского социолога Г. Лебона, французского синдикалиста Ж. Сореля и др., хотя их вряд ли правомерно причислять к приверженцам этого идейно-политического течения. Большую лепту в формирование и разработку идей, принципов и ценностей фашизма внесли Ж. А. де Гобино, Х. Чемберлен, Г. Д'Аннунцио, Дж. Джентиле, А. Розенберг, Й. Геббельс и, конечно, Б. Муссолини и А. Гитлер.

Наиболее законченное выражение фашистская идеология получила в итальянском фашизме и германском национал-социализме, воплотившихся в соответствующих диктаторских политических режимах сначала в Италии, а затем в Германии. Между ними располагались переходные или гибридные профашистские режимы генерала Франко в Испании, Салазара в Португалии, Хорти в Венгрии.

Фашизм отверг все направления общественно-политической мысли, делающие ударение на свободу и равенство людей независимо от их национальной и расовой принадлежности, религиозных и политических приверженностей. Лозунг итальянских фашистов «верить, подчиняться, бороться» стал антитезой девизу Французской революции «свобода, равенство, братство». Сочетание бесспорной веры и воинственности имело целью трансформировать нацию в постоянно мобилизованную вооруженную силу, призванную завоевать, сохранить и расширить власть.

В качестве главного теоретического и аналитического инструмента трактовки мировой истории в фашистской идеологии использовалась идея ***нации*** или национализм, который в германской версии фашизма — в национал-социализме — приобрел форму расизма. Для него были характерны антиматериализм, иррационализм, мистицизм и убеждение в том, что сила, воля к власти, слава и престиж составляют могущественные цели и мотивы поведения как отдельного человека, так и наиболее приспособленных к выживанию — в данном случае арийских — народов. Фашисты и национал-социалисты, как в теории, так и на практике, придавая решающую роль политике и идеологии, сохранили частную собственность на средства производства и рыночные механизмы функционирования экономики, но оседлав, приручив их.

В фашизме было достигнуто слияние крайних форм национализма с отдельными своеобразно трактуемыми элементами социализма, что и дало основание Гитлеру и его сподвижникам говорить о национал-социализме. В Германии расизм и национализм были превращены в универсальные системообразующие установки, определяющие строй действий и мыслей всех членов общества. Нация рассматривалась при этом как некий синтез всех без исключения материальных и духовных ценностей, и в таком качестве ей отдавался приоритет перед отдельным индивидом, группами, слоями, классами. Как утверждал Гитлер, определяющее значение имеет «осуществление волеизъявления нации, ибо только это волеизъявление может быть исходной точкой для политических выступлений». Чтобы закрепить «чудо германского воскресения», начавшееся в 20-х гг., партия должна, по его утверждениям, объявить безжалостную войну классовым и сословным предрассудкам. В отличие от «буржуазного и марксистско-еврейского мировоззрения», откровенничал Гитлер, идея национал-социалистского «народного государства» оценивает «значение человечества в его базовых расовых терминах». Наиболее законченное выражение эта установка нашла в антисемитизме.

Особенностью фашистской идейно-политической конструкции стало отождествление, органическое слияние понятий нации и национального государства, характеристика последнего как расовой организации. Здесь имел место фактический апофеоз государства. Как утверждал, напр., один из идеологов итальянского фашизма, С. Нунцио, государство является единственным и конечным источником власти. Фашисты отвергали какие бы то ни было ограничения власти государства. Оно по своей сущности интегрально и тотально, в его рамках нет места частному в отрыве от публичного. Эта идея нашла доктринальное выражение в следующем афоризме Муссолини: «Все внутри государства, ничего вне государства и ничего против государства». Государство рассматривалось как юридическое воплощение нации, наделенное ответственностью за определение природы, целей и интересов нации в каждый конкретный исторический период. В результате, по справедливому замечанию Р. Фарначчи, фашизм «отождествлял общество с нацией, нацию с государством, экономическую деятельность — с политической деятельностью».

Сущностной характеристикой фашизма является ориентация на слитность, тотальное единство всех без исключения сфер жизни в обществе. Это, в частности, проявилось в отрицании фашизмом важнейшего, можно сказать, центрального элемента современной западной цивилизации — гражданского общества и его институтов. Важным условием утверждения фашизма было размывание традиционной социальной стратификации, достижение культурной, социальной, нравственной, даже этнонациональной (в теории) однородности путем уничтожения всех объединений, организаций, классов, сословий, союзов, которые могли бы разнообразить проявления человека, служить для него прибежищем и опорой, или полного их подчинения государству. Поэтому неудивительно, что в фашизме практически исчезло разделение между государством и гражданским обществом. Государство доминировало над обществом. Более того, и общество, и государство оказываются поглощенными одной-единственной господствующей партией, которая превратилась в осевой институт государственной системы. Партия в свою очередь всецело отождествлялась с ее фюрером, или вождем. Гитлер декларировал: «Партия есть моя частица, а я — часть партии».

В соответствии с этими идеями все без исключения ресурсы страны, будь то материальные, человеческие или интеллектуальные, были направлены на достижение одной-единственной универсальной цели: установление тысячелетнего рейха в Германии и восстановление величия и славы Рима в Ита-

лии. Единая универсальная цель обусловливает моноидеологию в виде единой государственной идеологии. Все, что не согласовывалось с единомыслием в отношении данной цели, предавалось анафеме и ликвидировалось.

Первоначально фашизм представлял собой комплекс технических приемов завоевания и удержания власти с помощью силы. С удивительной гибкостью он подчинил все программные вопросы этой единственной цели. Фашизм пронизывала установка, которая возносила воинственный дух, армейскую дисциплину, жестокость и прямое действие, при этом отвергались любые моральные соображения как способствующие ослаблению решимости воли. Исходя из таких установок, идеологи фашизма утверждали, что сильный всегда берет верх над слабым, более решительный над нерешительным. И, наконец, все зависит от вождя, решениям которого необходимо беспрекословно подчиняться и немедленно выполнять.

При этом важно отметить, что фашизм как особый общественно-политический феномен невозможен без массовой базы, массовости как таковой. Он предполагает полную и безусловную лояльность отдельного человека, общества режиму, партии и вождю. Вождь-фюрер и массы слиты в неразрывном единстве: вождь-фюрер зависит от масс в такой же степени, в какой они зависят от него, без него они останутся аморфной толпой, лишенной внешнего представительства, в свою очередь сам вождь-фюрер без масс — ничто. В целом фашистский тип человека — это государственный человек, преданный государству и всецело зависящий от него. Так, министр юстиции в фашистском правительстве Италии в 1925 Г. А. Рокко характеризовал социальное и политическое мировоззрение фашизма как «интегральную доктрину социальности». Нетрудно заметить, что вместо либерально-демократической формулы — «государство для человека» — предложена иная формула — «человек для государства».

Все это было призвано обеспечить единство человека и общества, государства, партии, слитность всех структур общественного бытия. Поскольку не государство существует для людей, а, наоборот, люди существуют для государства, то отдельный человек приносится в жертву коллективу. Каждый индивид остается один на один с огромным всесильным аппаратом принуждения. Это, естественно, препятствует свободному проявлению общественных сил. Побеждает ***конформизм***, народ превращается в массу. Чрезмерная опека государства над своими гражданами наносит непоправимый вред энергии, деятельности и моральному характеру людей. Тот, кем постоянно и настоятельно руководят, в конечном счете отказывается от своей доли самостоятельности и ответственности, которой он обладает. Все это существенно снижает или же вовсе устраняет способность к критическому анализу реалий современного мира, места своей страны в мире, самого себя в реальном социальном окружении.

В силу своей органической связи с политической борьбой споры фашизма с др. идейно-политическими и идеологическими течениями неизменно приобретали политическое содержание. Это определяло нетерпимость и непримиримость его приверженцев к позициям и аргументам оппонентов — представителей др. течений и направлений, фанатичность в отстаивании собственных позиций и принципов. Поэтому вполне объяснимы характерные для фашистского сознания крайние схематизм и редукционизм, сводящие все и вся к одной-единственной идее — истине.

Это вело к превратному толкованию всех общественно-политических феноменов и процессов в официальной пропаганде фашистских режимов. Был выработан одномерный подход к объяснению окружающего мира по формуле «абсолютно верное против абсолютно ложного», «добро против зла», «свет против тьмы». Середины в таком подходе быть не может. Тщательно разработан образ врага, чужака, как какого-то недочеловека, ущербного по своей сущности, некоего ненастоящего, которого просто не жалко оскорблять, унижать и даже физически уничтожать. Такой подход рано или поздно перерождается в концепцию крестового похода и манихейский мессианизм, основывающийся на резком и бескомпромиссном разделении мира на сферы божественного и дьявольского, проводящий непреодолимую грань между добром и злом. При этом неукоснительно действует принцип — «кто не с нами, тот против нас». Исключая возможность какого бы то было компромисса, эта теория заговора не оставляет места для сил, занимающих нейтральную позицию. Цементирующим началом выступает идеология, а в качестве средства реализации целей — физическая сила, насилие и ***террор***. См. также ст. ***Тоталитаризм***.

Лит.: *Галкин А. А.* Германский фашизм. М., 1989; *Раушнинг Г.* Говорит Гитлер. Зверь из бездны. М., 1993; *Farnacci R.* Storia della revoluzione fascista. Cremona, 1937; *Gentile G.* The Philosophic Basis of Fascism.— Readings on Fascism and National Socialism. N. Y., 1970; *Gregor A. J.* Ideology of Fascism. N. Y., 1969; *Hitler A.* Mein Kampf. Münch., 1939; *Nolte E.* Three Faces of Fascism: Action Francaise, Italian Fascism, National Socialism. N. Y., 1969 etc.

К. С. Гаджиев

ФЕДЕРАЛИЗМ — теория и практика создания целостного союзного государства, образованного из ряда политически и юридически равнозначных частей (квази-государств) на основе общих интересов, исторических судеб, договорных конституционных отношений. Управление единым государственным целым может осуществляться по принципу федерации, предполагающему тесную взаимозависимость входящих в него субъектов, или по принципу конфедерации, предполагающему автономию субъектов союза.

В федеративном союзе разграничены функции, права и обязанности общегосударственных, федеральных и региональных, местных властей. Прерогативами центральной государственной власти являются внешние сношения, охрана государственной территории, создание вооруженных сил и органов правопорядка и руководство ими, эмиссия денежных знаков, управление центральными финансовыми учреждениями, государственным имуществом (к которому обычно относятся федеральные железные и шоссейные дороги, средства связи и пр.), формирование федерального бюджета и др. общегосударственные функции.

Институциональная структура членов (субъектов) федерации повторяет структуры центральной государственной власти с таким же разделением законодательной, исполнительной и судебной властей, с прерогативами административного управления и законотворчества в пределах собственной территории в рамках федерального законодательства и общей конституции. Преимущества такого сочетания централизованного управления с децентрализованным местным самоуправлением в сравнении с унитарным подчеркивал еще в 18 в. ***Ш. Л. Монтескьё***.

Необходимое условие федеративной организации — политическая однородность федеративного общества (при возможности и даже неизбежности его классовой дифференциации). Иначе говоря, федеративное государство не может одновременно состоять из республиканских, монархических и тем бо-

лее имперских субъектов. В то же время ни их этнические, ни национальные, ни языковые, ни др. культурно-исторические различия не служат препятствием для образования федерации.

Подобно ***гражданскому обществу***, федерация — сообщество равных субъектов, добровольно уступивших часть своей свободы центральной и общей власти государства. Федерализм — исторический компромисс, разрешающий противоречие двух параллельных, но разнонаправленных процессов: создания независимых, т. н. национальных государств и процесс их принудительного имперского объединения или поглощения. Первый обычно связывается с формированием национального государства: все государства, включая и имперские (многонациональные), — «национальны». Точнее принятое во франко-английской традиции наименование «государство-нация». Оно подчеркивает единство этих двух начал, образующих самую древнюю, простую и устойчивую конструкцию: одна (по крайней мере преобладающая) нация (племя, «народ»), одна культура, один язык, одна общая история, один хозяйственный уклад и одна политическая система (вождь, правитель, правительство).

Другой процесс — укрупнение самих государств-наций в ожесточенной борьбе за независимость, присоединение и поглощение др. государств-наций, складывание крупных наций Нового времени и их государственных форм. Процесс исторической концентрации власти и институциональной централизации принимал, как правило, характер господства политического центра и подчинения ему периферии, образования континентальных союзных (Германская империя, созданная Бисмарком в кон. 19 в.) либо колониальных (Россия, Австро-Венгрия) империй с заморскими территориями. Острейшим внутренним противоречием второго пути всегда было стремление подавленных или подчиненных государств-наций обрести самостоятельность: восстановить утраченную государственность или создать ее. Стремление сформировать простые, адаптивные и легко управляемые структуры независимых государств-наций всегда было одной из основных причин распада империй и их окончательного крушения в 20 в.

Однако постоянная борьба государств-наций за существование, достойное положение в мире, защиту или расширение своих территорий превращала историю в вечную гоббсовскую «войну всех против всех». В конце концов уже в сер. 19 в. возникла мысль о кризисе «национального государства». ***П.-Ж. Прудон***, а затем К. Франтц указывали на опасность «взрывчатого соединения» борющихся между собой народов, усиленных их государственной организацией, которая позволяет им вести междоусобную борьбу. Последующие события и особенно мировые войны 20 в., переросшие в соперничество сверхдержав, перевели этот кризис в тупиковую ситуацию.

Федерализм оказался не только компромиссом, позволяющим решить проблемы внутреннего мира в государствах со сложной территориально-национальной структурой, но и значительным, если не решающим средством сохранения целостности таких государств, разрешением дилеммы тяжелых конфликтов в борьбе за и против выделения государств-наций либо их союзного сосуществования в федерации. Если внутри федерации возникают или не устраняются вопросы самоопределения входящих в нее субъектов, то это означает, что в ней не сложилось федеративное общество и она может распасться по тем же причинам, по каким распадались империи (пример — СФРЮ). При этом стабильность федеративных государств не определяется ни их национальной разнородностью (пример — 800 лет бесконфликтного существования Швейцарской конфедерации, состоящей из четырех национальных общин), ни этническими различиями членов федерации (Россия), ни их экономическими (США) либо историческими различиями (Германия, состоящая из многих еще недавно независимых государств-наций). Устойчивость федерации определяется свободной волей ее субъектов не превращать какую-либо их специфику в повод для выхода из нее, как это произошло в США во время войны Севера и Юга в 1861—65. Не политическая организация федерации определяет ее существование, а наличие федеративного общества, коллективные члены которого, подобно гражданам-членам гражданского общества ***Т. Гоббса***, соглашаются и обязуются проявлять взаимную лояльность (федеративный «лоялизм»), жить в мире и согласии в едином общем государстве. Такое общество должно сочетать плюрализм локальных культур, языков, экономических различий, социальных запросов с общими потребностями и процессами развития страны.

Важным условием целостности любой федерации служит реальное участие ее членов в общегосударственном управлении, не допускающем неравенства федеративных единиц и образований федеративной политической провинции. Однако гетерогенность федеративного объединения и неравномерность исторического и общественного развития его членов могут позволить какому-либо субъекту отделиться и создать собственную государственность без каких-либо конфликтов. Закрепленное в международном сознании и праве, в документах ООН право наций на ***самоопределение*** делает подобную ситуацию особенно деликатной, чреватой обвинениями в сепаратизме и попытками насильственно удержать сепаратиста (Гражданская война в США в 19 в., напр.). Поэтому федеративное государство должно энергично развиваться и быстро эволюционировать, чтобы преимущества федерации явно превосходили преимущества независимости (США, ФРГ и др.).

Но если федерация обеспечивает внутренний мир субъектов федерации, то внешний мир для нее не гарантирован, равно как не гарантирована и ее собственная миролюбивая внешняя политика. Иначе говоря, федерация может унаследовать поведение государств-наций, как это и случилось, напр., во время войн Соединенных штатов Америки с Соединенными штатами Мексики в сер. 19 в. Федерализация, т. о., лучший выход из кризисных отношений между взаимозависимыми государствами-нациями, их избавление от внешнеполитических кризисов. Мысль Монтескьё о наилучшем социальном и политическом устройстве общества была реализована в федеративном устройстве освободившихся во 2-й пол. 18 в. североамериканских колоний Англии. Эта мысль в виде гипотезы о едином бесконфликтном мире была разработана Марсилием Падуанским в 13 в., в кон. 17 в. она представлялась как осуществление федеративных отношений между государствами: в формулировке разделения центральных государственных властей ***Дж. Локк*** называл наряду с законодательной и исполнительной властями власть федеративную, т. е. внешнеполитическую. ***И. Кант*** расширил это представление до идеи всемирной федерации — основе долгожданного вечного мира между государствами и народами. Внешний мир превращался во внутренний. Следующим шагом в развитии идеи федерализма стало развернувшееся в кон. 2-й мировой войны движение «Федералистов мира», надеявшихся продолжить дело, начатое за сто пятьдесят лет до того американскими федералистами. Это движение было весьма активно в 40-х гг., не угасало и в последующие десятилетия, но оно отступало перед

реально развернувшимся процессом реорганизации международных отношений и вытеснения интернациональной политической анархии организованным мировым порядком (появление Организации Объединенных Наций, в структуре и деятельности которой есть элементы федеративных отношений). Еще ближе к федеративному союзу подошла европейская интеграция. В ней явственно обозначилась основа такого союза: согласие сторон уступить часть своей суверенной свободы общим институтам управления и принять согласованно установленные правила взаимоотношений, исключающих конфликты.

В теории федерализма наметились в 70—80-е гг. 20 в. новые гипотезы федерализации мира на основе его регионализации: деления на зоны общих интересов, культур, сходных условий и уровней жизни и т. п.: Север—Юг; Восток—Запад (самое общее деление), Ближний Восток, Юго-Восточная Азия, Латинская Америка и т. д., в предположении возможного перехода регионализации в формирование союзных отношений, что и происходит в начальной форме (страны АСЕАН и пр.).

Лит.: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане.— Соч., т. 6. М., 1966; *Кант И.* К вечному миру.— Там же; *Hamilton A., Jey J., Madison J.* The Federalist, 1777—78; *Proudhon P. J.* Du principe fédératif. P., 1863; *Frantz C.* Der Federalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation. Maintz, 1879; *Robbins L.* Economic Planning and International Order. L., 1937; Studies on Federalism, ed. by R. R. Bowie, C. Friedrich. Boston—Toronto, 1954; *Albertini M.* Lo stato nationale. Milano, 1959; *Albertini M.* Il federazione e lo stato federale. Milano, 1963.

И. И. Кравченко

ФЕДОН (Φαίδων) из Элиды (1-я пол. 4 в. до н. э.) — древнегреческий философ-сократик, основатель школы, известной впоследствии как ***Элидо-эретрийская***; персонаж платоновского диалога «Федон» и автор популярных сократических диалогов «Симон» и «Зопир» (сохранились фрагменты). К сюжету диалога «Зопир» восходит одна из самых цитируемых историй про Сократа: восточный маг Зопир появляется в Афинах и обещает определить характер человека по его внешности; впервые встретив Сократа, он утверждает, что перед ним человек умственно ограниченный, судя по бычьей шее, и похотливый, судя по выпученным глазам и толстым губам. Друзья, сопровождавшие Сократа, высмеивают гадателя, но Сократ останавливает их и говорит, что все сказанное верно и эти пороки действительно были присущи ему от природы, но он их преодолел с помощью занятий философией. Этот художественный этюд запечатлелся в культурной памяти человечества как одна из наиболее живых иллюстраций классической античной максимы: духовное воспитание, а не физическое рождение делает человека человеком.

Лит.: *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. III A 2. Napoli, 1990; *Rossetti L.* «Socratica» in Fedone di Elide.— «Studi Urbinati» 47, 1973, p. 364—81.

М. А. Солопова

«ФЕДОН» (Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς, ἠθικός, подзаголовок: «О душе, этический») — диалог ***Платона*** зрелого периода, написанный после «Менона», по-видимому, одновременно с ***«Пиром»***, ок. 380—375 до н. э. (Теслеф). Назван по имени ученика Сократа ***Федона***, основателя Элидо-эретрийской школы, который пересказывает пифагорейцу Эхекрату из Флиунта последнюю беседу Сократа с учениками в день казни и описывает саму казнь. Помимо вступления (57a—61c), ряда интермедий и эпилога (114d—118a) в диалоге три части. В 1-й части (61c—69e) обсуждается проблема смерти: недопустимость самоубийства, философия как приготовление к смерти. 2-я часть (91c—107b) посвящена бессмертию души; Сократ приводит три аргумента: все возникает из противоположного, значит, и душа из здешнего мира переходит в загробный, а из загробного возвращается в здешний; о том же свидетельствует знание-припоминание, или ***анамнесис*** (ср. «Менон» 82e; «Федр» 249c—d); о бессмертии души можно говорить и потому, что бессмертен ее объект — идеи; возражение Симмия: как музыкальная гармония исчезает с уничтожением инструмента, так и души — с гибелью тела; возражение Кебета: душа может «поменять» много тел, но в конце концов умирает и сама; ответ Сократа: душа не есть гармония, как она вообще не есть нечто, только причастное жизни, — но сам принцип жизни, бессмертный, а потому неуничтожимый. 3-я часть (107c—114c) содержит миф о загробной жизни: душа попадает в Аид и обретает заслуженное обиталище; описание истинной земли и Тартара; наказание, искупление вины и спасение души.

Несмотря на критику Аристотеля и Стратона, а также Эпикура, авторитет «Федона» в античности и в Средние века был чрезвычайно велик. Аргументы «Федона» воспроизводит Альбин; вероятно, его комментирует Аттик (см. ***Средний платонизм***). Многократно ссылается на «Федона» Плотин. Вся 13-я глава «Протрептика» Ямвлиха — выдержки из «Федона». До нас дошли комментарии к «Федону» неоплатоников Олимпиодора и Дамаския. В 1156 вместе с «Меноном» «Федон» был переведен на латинский язык Генриком Аристиппом, что, наряду с «Тимеем», явилось основным источником знакомства с сочинениями Платона на латинском Западе.

Рус. пер.: Н. И. Новикова (1777), А. Клевакова (1861), В. Н. Карпова (1863), Д. Лебедева (1874), Н. Виноградова (1891), С. П. Маркиша (1965).

Изд.: The Phaedo of Plato, ed. with introd., notes and appendices by R. D. Archer-Hind, 2 ed. L., 1894; Phaedo, transl. with introd., notes and appendices by R. S. Bluck. Cambr., 1955; Phaedo, transl. with introd. and running comm. by R. Hackforth. Cambr., 1955; Phédon, comm. et trad. par R. Loriaux, 2 vol. Gembloux—Namour, 1975; *Robin L.* Phédon, introd., texte et trad. fran. P., 1929 (Assoc. Budé).

Лит.: *Schmidt H.* Kritischer Commentar zu Plato's Phaedon. Halle, 1850; *Carlini A.* Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone. Roma, 1972; *Festugière A.-J.* Les trois «protreptiques» de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis. P., 1973; *Westerink L. G.* The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, v. 1—2. Amst., 1976—77; *Bostock D.* Plato's Phaedo. Oxf., 1986.

Ю. А. Шичалин

ФЕДОРОВ Николай Федорович [26 мая (9 июня) 1829, с. Ключи Тамбовской губ. — 15 (28) декабря 1903, Москва] — русский религиозный философ. Незаконнорожденный сын князя П. И. Гагарина. Окончил Тамбовскую гимназию (1849), затем учился в Ришельевском лицее в Одессе (1849—52). Путем самообразования приобрел энциклопедические познания в разных областях науки и искусства. В 1854—68 преподавал историю и географию в уездных училищах средней России. В 1869—73 работал в Чертковской библиотеке, в 1874—98 — в библиотеке Румянцевского музея, определив на четверть века ее духовную атмосферу. Создатель философии музейного и библиотечного дела, выступил с рядом инициатив в области изучения и сохранения исторического и культурного наследия России. Свое учение развивал с 1851, сначала устно, а со 2-й пол. 1870-х гг. — в крупных работах и статьях; после смерти Федорова его ученики ***В. А. Кожевников*** и Н. П. Петерсон

подготовили к печати трехтомное собрание сочинений мыслителя под названием «Философия общего дела» (в свет вышли первые два тома: т. 1—2, 1906—13).

Федоров усматривал в эволюционном процессе стремление к порождению сознания, разума, которые, начиная с человека, призваны стать орудиями уже не бессознательного, а сознательного, нравственно и религиозно направленного совершенствования мира (активная эволюция, регуляция природы). Опираясь на святоотеческую традицию (Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского), развил положения активно-христианской антропологии: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека и через него же Он будет осуществлять центральные онтологические обетования христианской веры: воскрешение умерших, преображение их природы, вход в бессмертный, творческий эон бытия. Федоров изложил основы идеи ***богочеловечества***, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения, обосновал идею условности апокалиптических пророчеств. Благой исход истории, становящейся «работой спасения», предполагает необходимость нового фундаментального выбора, связанного с императивом эволюционного восхождения. Обнажая изъяны одностороннего технического развития (протезная цивилизация), выдвинул идею органического прогресса, ориентированного на преображение физической природы человека.

Новый, радикальный поворот в философии видел в отказе от отвлеченного мышления, пассивного созерцания, в переходе к определению ценностей должного порядка вещей, к выработке плана преобразовательной деятельности человечества. Провозглашал нераздельность онтологии и деонтологии («истина есть только путь ко благу»), необходимость проективного мышления, превращения гносеологии в гносеоургию. Свою систему называл супраморализмом, обосновывал принципы «совершеннолетней», «сыновней» нравственности («все мы братья по любви к отцам»), не ограничивая законы этики сферой человеческих отношений, указывая на зависимость нравственного начала в человеке и обществе от материально-природного порядка вещей. Залогом достижения «всеобщего родства» считал преодоление смертоносных сил во внешнем мире и в самом человеке (психофизиологическая регуляция). Убежденный в неполноте альтруистической морали (жертвенность одних предполагает вечный эгоизм других), предлагал формулу: «не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Антиномию индивидуализма и коллективизма разрешал через принцип ***соборности***, утверждая его как основу совершенного социального устроения (общество «по типу Троицы»).

Философия Федорова стоит у истоков русского религиозно-философского ренессанса, определяя многие его темы; полагает начало течению ноосферной мысли (русский космизм). Теургическая эстетика Федорова (переход от «искусства подобий» к творчеству жизни, литургический синтез искусств) оказала воздействие на философско-эстетические искания кон. 19 — нач. 20 в. (Вл. Соловьев, А. Белый, Вяч. Иванов, В. Чекрыгин и др.).

Соч.: Собр. соч., т. 1—4. М., 1995—98.

Лит.: *Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров, в. 1. М., 1908; *Остромиров А. (А. К. Горский).* Николай Федорович Федоров и современность, в. 1—4. Харбин(?), 1928—33; *Семенова С. Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Münch., 1989.

С. Г. Семенова

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (псевдоним Е. Богданов) [1 (13) октября 1886, Саратов — 1 сентября 1951, Бэкон, Нью-Джерси, США] — русский религиозный мыслитель, историк культуры, эссеист, публицист христианско-социалистического направления. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета по отделению всеобщей истории, специализировался по истории Средних веков под руководством И. М. Гревса. С 1916 приват-доцент Петербургского университета, в 1920—22 профессор Саратовского университета. С 1925 в эмиграции. Преподавал в Православном богословском институте в Париже (1926—40), сотрудничал в эмигрантской периодике. В 1931—39 совместно с И. И. Бунаковым (Фондаминским) и Ф. А. Степуном редактировал журнал «Новый Град». В 1940 переехал в США, где с 1943 до конца жизни состоял профессором Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке.

Основные темы Федотова: история духовной культуры, проблемы медиевистики, агиология. Выступив с критикой крайностей теологии К. Барта, сосредоточивается на историческом исследовании субъективно-психологического комплекса религиозной веры, в котором раскрывается, по его мнению, сложная динамика духовных процессов в культуре, подчас не распознаваемая в системе объективированных форм религиозного культа (догматике, церковном богослужении, нормах канонического права и т. д.). Этот подход, опиравшийся на достижения представителей французского католического модернизма (А. Бремонд, Э. Леруа), реализован в исследованиях Федотова по агиографии меровингской Галлии («Чудо освобождения», 1923; «Боги подземелья», 1923; «К истории средневековых культов», 1923) и в опытах по истории русской духовности («Святые Древней Руси», 1931; «Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам», 1935; «The Russian Religious Mind», v. 1, 1946). В эмигрантский период творчества неоднократно возвращается к теме особенностей культурно-исторического и духовного пути России, переосмысливая их в контексте революционной катастрофы и перенося спор о «русской идее» из области метафизических конструкций в плоскость конкретно-исторического, культурологического и политологического анализа. Дистанцируясь от ***евразийства***, отстаивает идею о восточнохристианских, эллинистических, т. е. европейских, истоках русской культуры («Три столицы», 1926). В поздних работах исследует проблемы типологии национального сознания («Русский человек», 1938), возрождения русской культуры («Завтрашний день», 1938; «Создание элиты», 1939), судьбы политической свободы в России («Россия и свобода», 1945; «Запад и СССР», 1945) и русской государственности («Судьба империй», 1947). Интерпретация истории как трагического действия, в основе которого свободный и ответственный выбор личности (нации), не предопределенный ни давлением всеобщих исторических законов, ни силой божественного Проведения, сближает позицию Федотова с общими установками критиков исторического детерминизма и телеологизма. Бог не тождествен истории, но лик Его «просвечивает» в ней. Отсюда история и культура трактуются в духе П. Тиллиха как перманентный ответ человека на Божественную Благодать, оканчивающийся победой или выпадением в небытие, исторической катастрофой. В оценке истории для Федотова характерен особый морализм, граничащий с ригоризмом. Безнравственная политика власти, поддерживаемая народом, приводит нацию к историческим поражениям («Св. Филипп, митрополит Московский», 1928; «Народ и власть», 1949), а историческая правда не из-

меряется мерой исторического успеха («Правда побежденных», 1933). Движущие мотивы культурофилософии и социальной доктрины Федотова — апология христианской культуры («Эсхатология и культура», 1938) и убеждение в невозможности исключить из христианского идеала социальный компонент («Социальное значение христианства», 1933).

Многочисленные статьи-эссе Федотова оставили заметный след в интеллектуальной истории русской эмиграции, а некоторые из них принадлежат к лучшим образцам русской публицистики.

Соч.: Собр. соч., т. 1. Абеляр. Статьи 1911—1925 гг. М., 1996; т. 2. Статьи 20 — 30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РСХД». М., 1998; Полное собр. статей, т. 1—4. Париж, 1967—88; Новый Град. Сб. статей под ред. Ю. П. Иваска. Нью-Йорк, 1952; Россия и свобода. Сб. статей. Нью-Йорк, 1981.

Лит.: *Карпович М. М.* Г. П. Федотов.— «Новый журнал», 1951, № 27; *Иваск Ю. П.* Г. П. Федотов (1886—1951).— «Опыты», 1956, № 6; *Степун Ф. А.* Г. П. Федотов.— «Новый журнал», 1957, № 49.

Архивы: Бахметьевский архив Колумбийского университета, США (л. ф. Федотова).

М. Г. Галахтин

ФЕДР (Φαῖδρος) из Афин (ок. 138 — 70 до н. э.) — глава эпикурейской школы в Афинах после ***Зенона Сидонского***; его преемник — Патрон. Сыграл важную роль в распространении эпикурейского учения среди римлян: приблизительно с 90 преподавал философию в Риме, в 88 его слушал 16-летний Цицерон (Cic. ad fam. XIII 1, 2); позднее Федр возвратился в Афины, где в 79/78 его лекции снова посетил Цицерон вместе со своим другом Аттиком (Cic. Nat. Deor. I 33, 93; Fin. I 5, 16. V 1, 3). Сочинения Федра не сохранились, по названию известен трактат «О богах» (Cic. ad Att. XIII 39, 2) — предположительно один из источников 1-й книги трактата Цицерона «О природе богов». Федр отказался от восходящего к Эпикуру правила «жить незаметно» и держаться подальше от политики (ср. Cic. ad Att. XVI 7, 4), что было характерно для римских эпикурейцев (см. ***Эпикуреизм***).

Лит.: Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Bd. 4. Basel, 1994, S. 273; *Raubitschek A. E.*— «Hesperia», 1949, 16, p. 96—103; *Sbordone F.* Primi lineamenti di un ritratto di Fedro epicureo.— «Parole e Idee», 1968, 10, p. 21—30.

М. А. Солопова

«ФЕДР» (Φαῖδρος ἢ περὶ ἔρωτος, ἠθικός, подзаголовок: «О любви, этический») — диалог ***Платона***, первая редакция возникла, вероятно, в конце 380-х гг. до н. э., поздняя редакция может относиться к 350-м гг., следует предположить также редакцию, составленную перед 2-й сицилийской поездкой ок. 369—367. Время действия «Федра» — 418—416. Действующие лица: Сократ и Федр — восторженный поклонник красноречия и философии (ср. «Протагор», ***«Пир»***). Помимо вступления (227a—230e), где описано место действия — платан на берегу речки Илис в пригороде Афин, в диалоге 4 части: 1) Федр зачитывает речь Лисия (230e—234c) о том, что невлюбленный поклонник предпочтительнее влюбленного, в которой пародирует некоторые положения ***Антисфена из Афин***; 2) Сократ в качестве дополнения к ней произносит свою 1-ю речь (в которой можно усмотреть некоторые намеки на Исократа) (237b—241d); 3) опасаясь нечестивой речью прогневить бога Эрота, Сократ произносит свою 2-ю речь (243e—257b), которая преимущественно и подвергалась расширению и редактированию — в дошедшем до нас варианте Сократ, восхвалив «божественное безумие», определяет душу как самодвижное и потому бессмертное начало: уподобив разумное начало души (λογιστικόν) возничему, управляющему крылатой парной упряжкой (аффектами), в которой один конь благороден (θυμοειδές), а другой — его противоположность (ἐπιθυμητικόν), Сократ рассказывает о жизни богов, занебесной области — сфере истинного бытия и о человеческих душах, которые в меру подобия божеству достигают занебесной области или же «теряют крылья» и, отбывая наказание, падают на землю или даже попадают под землю; видевший истинную красоту узнает ее отблеск в человеческой красоте и тогда, испытывая состояние влюбленности, вспоминает зрелище неземной красоты, и его душа окрыляется; 4) сопоставление 2-й речи Сократа и речи Лисия подводит собеседников к проблеме риторики (257b—279c): для хорошей речи необходимо знание того, о чем идет речь, а также знание подобия и неподобия; рассуждению и мысли помогает возведение многого к единой идее и разделение всего на виды — диалектика; в отличие от существующей риторики истинная риторика должна покоиться на совершенном знании человеческой души; при этом совершенная речь в принципе не нуждается в записи; мудрый предпочтет сеять речи в душах людей, способных дать им истинное бессмертие. Несмотря на многоплановость «Федра», его отличает композиционное единство: речь Лисия — пример речи, не основанной на знании; 1-я речь Сократа — пример речи, основанной на сознательном введении в заблуждение (на знании неподобия); 2-я речь Сократа основана на знании, в ней используется диалектический метод; рассуждение о риторике ставит общую проблему метода, позволяющего фиксировать и передавать истинное знание.

Уже античные толкователи по-разному определяли тему «Федра»: любовь, риторика, душевное начало, душа, благо, первичная красота, разнообразие красоты (сводка этих мнений в комментарии неоплатоника Гермия, 5 в.). Общая проблема всех частей «Федра» — субъект истинного знания (душа), его объект (иерархия красоты, восходящая к истинному бытию) и средство их объединения (любовь).

Рус. пер.: И. Сидоровского (1780), В. Н. Карпова (1863), Н. Мурашова (1904), С. А. Жебелева (1922), А. Н. Егунова (1965).

Изд.: Федр, пер. А. Н. Егунова, вступ. ст. и комм. Ю. А. Шичалина (греч. и рус. текст). М., 1989; *Robin L.* Phèdre, introd., texte et trad. fran. P., 1933; Plato's Phaedrus, transl. with introd. and comm. by R. Hackforth. Cambr., 1952; Phèdre, texte ét trad. par C. Moreschini et P. Vicaire, pref. De J. Brunschwig, introd. et notes par G. Samama. P., 1998 (Les Belles Lettres); Fedro, a cura di G. Reale, testo critico di John Burnet. Milano, 1999 (библ.).

Лит.: Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ed. P. Couvreur. P., 1901; De *Vries G. J.* A commentary on the Phaedrus of Plato. Amst., 1969; *Thompson W. H.* The Phaedrus of Plato. N. Y., 1973; *Griswold C.* Self Knowledge in Plato's «Phaedrus». New Haven, 1985; *Ferrari G. R. F.* Listening to the Cicadas. A Study of Plato's «Phaedrus». Cambr., 1987; Understanding the «Phaedrus». Proceedings of the II Symposium Platonicum, ed. by L. Rossetti. Sankt Augustin, 1992 (сборник из 41 статьи о «Федре»).

Ю. А. Шичалин

ФЕЙЕРАБЕНД (Feuerabend) Пол (13 января 1924, Вена — 11 февраля 1994, Италия) — американский философ и методолог науки, один из наиболее видных представителей ***постпозитивизма***. Окончил Венский университет (1951), изучал теорию драматургии в Институте методологического возрождения немецкого театра (Веймар), преподавал в Венском институте наук и изящных искусств (1951—56), посещал семи-

нар К. Поппера в Лондонской школе экономики (1955—56), преподавал в Бристольском университете (Великобритания, 1956—59). С 1959 — в США; сотрудник Миннесотского центра философии науки (Миннеаполис), профессор Калифорнийского университета (Беркли) (1962), профессор Свободного университета (Берлин) (1968—70), профессор Йельского университета (Нью Хэвен) (1969—70), профессор Федерального технологического института (Цюрих) (1979), почетный профессор университета Игнатия Лойолы в Чикаго (1970). В кон. 1940-х гг. был близок к венским философам-марксистам, в т. ч. к В. Холличеру, которого называл своим учителем, участвовал в семинаре австрийского университетского общества по вопросам оснований науки. На международных коллоквиумах в тирольской горной деревне Альпбах Фейерабенд познакомился с Ф. Франком, а в 1948 с К. Поппером, оказавшими значительное влияние на формирование его философско-методологических интересов. В то же время испытал серьезное влияние идей Л. Витгенштейна.

В кон. 1950-х — нач. 60-х гг. Фейерабенд выдвинулся в первый ряд критиков методологических программ логического эмпиризма; с этого времени его имя упоминается вместе с Т. Куном, С. Тулмином, Н. Хэнсоном, И. Лакатосом и др. Объектом критики прежде всего стала кумулятивистская модель развития науки, в основе которой, по мнению Фейерабенда, лежат два ошибочных принципа: 1) принцип инвариантности значений терминов, входящих в последовательно сменяющие одна другую научные теории, и 2) принцип логической выводимости теории-предшественницы из теории-преемницы. Ошибочность этих принципов доказывается не абстрактными методологическими аргументами, а конкретным анализом истории науки, содержания теорий. Между теориями, сменяющими друг друга, нельзя установить логические отношения, в т. ч. и в первую очередь отношение логической выводимости. Значения научных терминов определены всем контекстом теории (холистская концепция значения), поэтому термины конкурирующих теорий не могут иметь одно и то же значение. Развитие науки осуществляется через борьбу и взаимную критику. Ученые, участвующие в этой борьбе, руководствуются двумя основными стратегиями: они должны создавать теории, альтернативные общепризнанным, ибо нет другого способа выдержать интеллектуальную конкуренцию (принцип «пролиферации», размножения), и упорно защищать свои теоретические позиции, стараясь максимально использовать все их сильные стороны и не пасуя перед возникающими трудностями (принцип «устойчивости»). Из холистской концепции значения прямо следовало отрицание методологической значимости деления на «язык наблюдения» и «теоретический язык»: значения всех терминов теоретически зависимы, и выбор языка для описания наблюдений зависит от прагматического предпочтения. У сменяющих одна другую теорий нет ни общего «эмпирического базиса», ни общей терминологии. Это позволяет считать научные теории «несоизмеримыми», т. е. они не могут противоречить друг другу. Вопреки Попперу и его ***критическому рационализму*** взаимная критика различных теоретических позиций не может опираться на логические аргументы (а если научную рациональность жестко связать с логикой, то следует признать, что взаимная критика теорий не может быть и рациональной в смысле Поппера). Последний вывод, однако, не должен пониматься в духе иррационализма: Фейерабенд искал подходы к новому пониманию научной рациональности, идейную основу которого он попытался найти в «методологическом анархизме».

В этом поиске он обращается к истории науки, понимая ее прежде всего как историю формирования и конкуренции научных традиций (см. ***Традиции*** в науке). Философ науки, отождествивший научную рациональность с требованиями и предписаниями какой-то одной из таких традиций, стал бы на путь сознательного или неосознанного искажения научной истории в угоду своим представлениям о «прогрессе», якобы имеющем место в историческом развитии познания. На самом же деле, утверждал Фейерабенд, вместо наивной рационалистической уверенности в преимуществах «подлинно научного», «строго рационального» метода, который в силу этих мнимых преимуществ навязывается науке и служит ее эталоном, следует признать, что единственным действительно работающим и жизненно важным для науки принципом является правило «anything goes» — пригодно все, что способствует успеху. Последовательно развивая эту прагматистскую установку, Фейерабенд приходит к мысли о необходимости привести в соответствие рационалистические ценности науки с гуманизмом, трактуемым прежде всего как установка на свободу духа и действия как высшую ценность человеческого бытия. Рациональность, если она выступает как система ограничений творческих способностей, интеллектуальной и духовной свободы, должна быть отвергнута. Напротив, рациональным может полагаться только «анархическое» познание, доверившееся творческим импульсам, благодаря которым разум служит человеку, а не наоборот — человек абстрактным и гнетущим его рационалистическим догмам. Напр., ученый, добивающийся признания своих идей, вправе прибегать к пропаганде, политическим и идеологическим приемам, психологическому внушению (именно так, по мнению Фейерабенда, поступал Галилей, смело ломавший все каноны современной ему науки для утверждения коперниканского мировоззрения). В этом отношении наука не имеет никакого «приоритета» по сравнению с мифом или идеологией. Поэтому в «свободном обществе», т. е. в обществе, утверждающем свободу духа и деятельности в качестве своего верховенствующего принципа, наука, еще не освободившаяся от своего «шовинизма», уверенности в своем превосходстве над иными формами мышления и практики, должна быть отделена от государства, лишиться идеологической и политической поддержки последнего, а вместе с этим — и необоснованных претензий на исключительное место в культуре. Плюралистические, анархистские и антисциентистские установки Фейерабенда сближают его мировоззренческую и гносеологическую позиции с ***постмодернизмом***.

Соч.: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1975; Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften. Wiesbaden, 1978; Science in the Free Society. L., 1978; Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers, v. 1—2. Cambr., 1981—83; Wissenschaft als Kunst. Fr./M., 1984; Farewell to Reason. L., 1987; Three Dialogues on Knowledge. Oxf., 1991; Killing Time. Chi., 1995; Избр. труды по методологии науки. М., 1986.

В. Н. Порус

ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (28 июля 1804, Лангегут, Бавария — 13 сентября 1872, Рехенберг, близ Нюрнберга) — немецкий философ, разработавший концепцию антропологического материализма. Родился в семье известного правоведа Ансельма Фейербаха. В 1823 поступил на богословский факультет Гейдельбергского университета, но уже через год, разочаровавшись в богословии, переходит в Берлинский университет, где слушает лекции Гегеля. В диссертации «О едином, всеобщем и бесконечном разуме» (De ratione

una, universali, infinita, 1828) развивал идеи гегелевской философии. В 1828 начинает преподавательскую деятельность в Эрлангенском университете, откуда его увольняют в 1830 за опубликование «Мыслей о смерти и бессмертии» (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit), в которых он отвергает личное бессмертие и утверждает, что бессмертны лишь великие деяния человеческого разума. С 1830 ведет уединенную жизнь (преимущественно в деревне), публикуя свои философские труды, в которых постепенно отходит от философии Гегеля и идеализма вообще. В 1839 в работе «К критике философии Гегеля» он рассматривает природу, материю как реальность, которая с необходимостью порождает разум. В 1841 публикует свой главный труд — ***«Сущность христианства»*** (рус. пер. 1861), оказавший сильнейшее влияние на его современников, в т. ч. на К. Маркса и Ф. Энгельса. В последующие годы издает «Предварительные тезисы к реформе философии» (Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842, рус. пер. 1922), «Основные положения философии будущего» (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843, рус. пер. 1923). В период революции 1848 в Германии выступает с «Лекциями о сущности религии» (Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851, рус. пер. 1926), где провозглашает: «Довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами» (Избр. философ. произв., т. 2. М., 1952, с. 494).

Материалистическое учение Фейербаха складывалось в процессе критики гегелевского идеализма и преодоления идей левого гегельянства, в движении которого он принимал участие. Своей первостепенной задачей он считал критическое исследование религии, в философии же Гегеля усматривал попытку рационализации теологии. Отвергая гегелевскую онтологизацию мышления, т. е. рассмотрение его как сверхприродной, субстанциальной реальности, Фейербах считал, что единство бытия и мышления имеет смысл лишь тогда, когда субъектом этого единства является человек. Следовательно, вопрос об отношении мышления к бытию есть вопрос о сущности человека: «Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в т. ч. и физиологию, в универсальную науку» (Основные положения философии будущего.— Там же, т. 1. М., 1955, с. 202). Сущность человека — это прежде всего чувственность, многообразие переживаний, страдания, любовь, стремление к счастью, жизнь ума и сердца. Возражая Гегелю, Фейербах утверждает, что человека отличает от животных не только разум: если бы он не отличался от животных в своих ощущениях, то не отличался бы от них и в мышлении. «Ощущение у животного животное, у человека — человеческое» (Против дуализма тела и души, плоти и духа.— Там же, с. 231). Фейербах — последовательный сторонник сенсуализма: «Не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и Я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредованно, если не обычными, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа, поэтому совершенно законно эмпиризм усматривает источник наших идей в чувствах» (Основные положения философии будущего.— Там же, с. 190).

Атеизм Фейербаха существенно отличается от атеизма французских материалистов 18 в., рассматривавших религию лишь как плод невежества и обмана. Не отрицая того, что религия используется правящими верхами для духовного подавления «низов», Фейербах видит в ней прежде всего народное сознание, выражающее реальные человеческие потребности, страдания, надежды, стремления к счастью. «Человек верит в Бога не только потому, что у него есть фантазия и чувство, но также и потому, что у него есть стремление быть счастливым... он верит в совершенное существо потому, что он сам хочет быть совершенным; он верит в бессмертное существо потому, что он сам не желает умирать» (Лекции о сущности религии.— Там же, т. 2, с. 713). Рассматривая религию как отчужденное сознание, которое необходимо преодолеть, Фейербах вместе с тем отмечает, что предмет религиозного чувства есть «нечто интимное, интимнейшее, наиболее близкое человеку» (Сущность христианства.— Там же, с. 41). Эта характеристика противоречивого содержания религиозного сознания показывает, что Фейербах видел в религии отражение жизни людей, их реального бытия. Сознание вообще всегда «предполагает бытие, оно само является лишь осознанным бытием, лишь бытием осмысленным, наличествующим в представлении» (Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt von Karl Grün, Bd. 2. Lpz.—Hdlb., 1874, s. 306.).

В целом определяющей чертой социальной философии Фейербаха остается идеализм. Подобно французским материалистам 18 в., он полагает, что разумный эгоизм, т. е. правильно понятый интерес каждого отдельного человека, совпадает в конечном счете с общественным интересом и, следовательно, между ними нет и не должно быть противоречий. Но если эгоизм и альтруизм образуют единство (без эгоизма, говорит Фейербах, у тебя нет головы, а без альтруизма у тебя нет сердца), то любовь становится основным средством осуществления гармонического сообщества. Любящий человек не может быть счастлив в одиночку, его счастье непрерывно связано со счастьем тех, кого он любит. Этот этический оптимизм Фейербах пытается обосновать с помощью своего учения о тождестве индивидуальной сущности человека с его родовой сущностью. Правда, события революции 1848 побудили его к иной, отнюдь не идеалистической постановке вопроса: «Где начинается в истории новая эпоха? Всюду лишь там, где против исключительного эгоизма нации или касты угнетенная масса или большинство выдвигает свой вполне законный эгоизм, где классы людей или целые нации, одержав победу над высокомерным чванством господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществить и осуществит свое право и начнет новую эпоху истории» (Лекции о сущности религии.— Там же, т. 2, с. 835).

Соч.: Sämtliche Werke in 10 Bänden. Stuttg., 1903—11; в рус. пер.: История философии, т. 1—3. М., 1974.

Лит.: *Энгельс Ф.* Л. Фейербах и конец классической немецкой философии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21; *Деборин А. М.* Л. Фейербах. М.—Л., 1929; *Ардабьев А. И.* Атеизм Л. Фейербаха. М., 1963; *Быховский Б. Э.* Л. Фейербах. М., 1967; *Элез Й.* Проблемы бытия и мышления в философии Л. Фейербаха. М., 1974; *Лившиц Г. М.* Атеизм Л. Фейербаха. Минск, 1978; *Bolin W. L.* Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen. Stuttg., 1891; *Awon H. L.* Feuerbach ou la transformation du sacré. P., 1957; *Schuffenhauer W.* Feuerbach und der junge Marx. B., 1965; *Braun H. I.* Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen. Stuttg., 1971; *Schmidt A.* Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs Materialismus. Münch., 1973; *Tomasoni F.* Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Stuttg., 1990.

Т. И. Ойзерман

ФЕЙХИНГЕР Г. — см. ***Файхингер***.

ФЕМИНИЗМ — термин, применяемый к идеологически-политическим, правовым, философским течениям западной мысли, занимающимся женской проблематикой. Идеи феминизма возникли в эпоху Просвещения в Европе, во 2-й пол. 20 в. получили распространение в большинстве стран мира. Первой заявкой на выделение женской тематики в особый предмет рассмотрения принято считать работу Мери Уоллстоункрафт «Защита прав женщин» (*Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Woman, 1792). О неравноправии женщин писали ***Ф. М. Ш. Фурье***, ***Д. Дидро***, ***М. Кондорсе***, ***Ф. Энгельс***, ***Дж. С. Милль*** и др. Непосредственной предтечей современного феминизма стала работа ***С. де Бовуар*** «Второй пол» (*Beavoir S. de.* Le deuxième sexe. P., 1949; рус. пер. М., 1997). В 50-е гг. поднятые ею темы «вторичности женского бытия» воспринимались как экзотика; тогда вряд ли кто предполагал, что в 70-е гг. произойдет взрыв феминистских исследований, а полученные в них результаты окажут влияние практически на все гуманитарные и общественные дисциплины. Внешним стимулом исследовательского бума были противоречия ***цивилизации*** 20 в.: цивилизация детерминирует массовый приток женщин в профессиональный труд и способствует их личностной самореализации, но ее структуры, создававшиеся с расчетом на женщину-домохозяйку, делают болезненным этот процесс (двойное бремя труда, трудность для матери реализации права на равенство возможностей, дилемма карьера—семья и др.). Феминизм является откликом на эти противоречия и попыткой направить цивилизационные процессы по гуманистическому и демократическому руслу.

Какова природа женщины в свете ее особых репродуктивных и социальных ролей? Является ли вторичное положение женщин в обществе результатом ее биологически-репродуктивных функций или следствием исторически ограниченных форм семьи и общества? Является ли культура (и философия) нейтральной по отношению к женщине, или она остается патриархатной, закрепляющей в стереотипах господствующее положение мужчины? Такими вопросами в нач. 70-х гг. в США, Великобритании и Франции задались многие авторы (Б. Фриден, С. Файерстоун, К. Миллет, Дж. Митчелл, Э. Дженуэй, Дж. Грир, Л. Ирригрей, Х. Хартман и др.) и дали сходные ответы: современное общество осуществляет дискриминацию по признаку пола и является сексистским (термин «сексизм» используется по аналогии с термином «расизм»). Работы этих авторов создавались на волне подъема женского движения, были философски-идеологическими и публицистическими. В дальнейшем женская проблематика перешла в сферу академической деятельности — междисциплинарные и прикладные «женские исследования», «андрогенные исследования», «гендерные исследования» и др.

Феминистская мысль развивалась за счет вкладов множества авторов, занимающихся разными аспектами этой тематики и придерживающихся несходных взглядов. Ее скрепляющими факторами являются: принятие за базисное понятия «гендер», относящееся к социополовым ролям индивидов (биологические различия мужчин и женщин фиксируются понятием «секс») и применение гендерного метода. Суть последнего состоит в оценке характера знания (и институтов общества) в зависимости от социополовой принадлежности производителей знания, т. е. тех ролей, которые им определяет культура. С его помощью были подвергнуты ревизии все общественные и гуманитарные дисциплины — культур-антропология, философия, социология, история, психология, политэкономия, теория образования и др.

Феминистская мысль развивалась в контекстах национальных культур, взаимодействуя с господствующими в них идеями. В целом она тяготела к теориям, использующим социологические объяснительные модели, таким, как марксизм, прагматизм, социологический функционализм, психоанализ, постмодернизм и др., и критически относилась к теориям, применяющим биологицистские объяснительные модели, напр. к социобиологии.

«Лицо» феминизма в значительной мере определяет социальная проблематика, обсуждение которой породило разнообразные течения: либеральное, радикальное, марксистское, социалистическое, постмодернистское и др. Исходный пункт разных феминистских программ — демистификация представлений о природе женщины. Сторонники феминизма утверждают, что ***Аристотель***, уподобивший мужчину активной форме, а женщину пассивному телу, задал западной мысли биологицистскую парадигму, действующую до сих пор и отождествляющую понятие «женщина» с репродукцией, а понятие «мужчина» с человеком, т. е. разумным и социальным существом. Если применить к функции репродукции социогендерный метод, то в рождении детей и приобщении их к системе ценностей можно увидеть не просто повторяющийся биологический цикл, а самый ценный из всех вид социального творчества — созидание личностей, несущих эстафету культуры. Поэтому редукцию природы женщины к ее биологии следует считать следствием несовершенных социально-исторических условий, которые в отличие от биологической природы подлежат исправлению и улучшению. Другой объект демифологизации — представление о семье как ячейке общества, спаянной биологическими и приватными связями, на которую не распространяются законы, действующие в публичном мире. Феминисты утверждают, что культивируемая дихотомия ***приватности*** и ***публичности*** — фикция, что, напротив, все стороны семьи пронизаны социальными и экономическими векторами, действующими в публичном мире. Домашняя хозяйка участвует в воспроизводстве и поддержании рабочей силы, через мужа является объектом извлечения прибавочной стоимости, участвует в конкуренции труда. Вместе с тем она занимает подчиненное по отношению к мужу положение в семье, а работающая женщина является объектом двойной эксплуатации. Общество культивирует семейную субординацию и создает по этой модели все другие формы субординации и иерархии. Вердикт феминистов таков: общество, в котором женщины в семье являются «эксплуатируемым сексуальным классом», должно быть перестроено, а по мнению феминистов-радикалов — революционным образом (*Firestones S.* The Dialectics of Sex. The Case for Feminist Revolution. N. Y., 1970). Согласно марксистским и социалистическим вариантам феминизма, первичным базисом объяснения всей надстройки экономических, юридических и политических институтов, а также религиозных, философских и др. идей являются не производительные силы и производственные отношения, а социально-репродуктивная организация общества. Такое понимание базиса делает исторический материализм последовательным и позволяет объяснить то, что не удалось марксизму: почему «власть», как причастность к принятию важных для общества решений, находится в руках мужчин и осуществляется по мужскому образцу — жестокости и агрессивности, и почему культура является маскулинистской (С. Файерстоун, Э. Джагтар, Х. Хартман, Х. Хартсок).

Социологические модели объяснения, характерные для большей части феминистской мысли, построены на посылке о чистой социальности человека и возможности на основе рационального решения изменять стереотипы его поведения. Альтернативные им социобиологические модели исходят из посылки существования биологических диспозиций у человека, влияющих на дифференциацию социальных ролей мужчины и женщины. Компромиссную модель предлагают психоаналитические феминисты. В нач. 70-х гг. З. Фрейд был объектом атак за биологицистский детерминизм (*Millett K.* Sexual politics. N. Y., 1970), но в дальнейшем некоторые феминисты признали рациональные зерна в его трактовке сексуальности и оппозиции мужчина—женщина: отождествление женщинами себя с «вторичным бытием» имеет корни в подсознательном, в складывающихся у девочки отношениях с матерью и отцом, в страхе перед ее собственной «властью» и др. (Д. Диннерстейн, Н. Чодоров, Э. Хорни).

У поборников феминизма нет единства относительно будущего культуры: быть ей феминистской, бисексуальной или положиться на стихийный ход ее развития. Еще больше расхождений в определении стратегии и тактики ее демаскулинизации. Либералы считают возможным в рамках существующей системы равно распределить между полами справедливость, право и ответственность и сбалансировать социальные роли мужчин и женщин с помощью образования, реформ и пропаганды. Социалисты и марксисты связывают освобождение женщин с ломкой капиталистической системы. Радикалы видят выход в сепаратистских женских действиях, в отказе от культа семьи, в обретении женщинами «собственной власти» на всех ее уровнях (К. Миллет, М. Френч, М. Дейли и др.).

Безотносительно к убедительности и рациональности представленных феминистами выводов и проектов в оборот социальной мысли ими был введен большой пласт новых тем: материальное производство и воспроизводство рабочей силы, домашний труд на рынке труда, основы дифференциации социополовых ролей, отношение семейной и социальной субординации, приватное и публичное в семье, детерминанты сексуальной политики общества и др. Радикальный феминизм обратил внимание общества на социальные и психологические проблемы изнасилования, проституции, порнографии, абортов, контроля за рождаемостью, сексуальных запугиваний и др. Социальными психологами проделана большая работа по исследованию влияния бытующих стереотипов сексуального поведения и языка на сексуальную самотождественность, межличностные коммуникации, решение дилемм «карьера—семья», двойных (для мужчин и женщин) стандартов морального поведения. Важный вывод был сделан экологами: восприятие социальных отношений через призму патриархатных стереотипов секса чревато биологическим и психологическим дисбалансом жизни женщины.

Философами-феминистами была проведена ревизия истории философии с целью не только переоценить мыслителей прошлого в зависимости от решения ими женского вопроса, но и показать, каким образом это решение влияло на «твердое ядро» философии — метафизику, эпистемологию, этику, философию науки. Мужская доминантность усматривается во взгляде на познание как агрессию по отношению к объекту, в «тирании онтологии», в проведении жестких дихотомий и др. В качестве альтернативы предложен отказ от резкого противопоставления субъекта и объекта, телесного и духовного, природного и социального, эмоционального и рационального и методология, исходящая из контекстуальности и ценностных предпосылок знания (Discovering Reality, ed. by S. Harding, M. Hintikka. Dordrecht—Boston—L., 1983). Пересмотру подверглась философия науки: вместо идеала нейтральности предлагается «строгая объективность», учитывающая зависимость производства знания от гендерных детерминантов (*Harding S.* The Science Question in Feminism. N. Y., 1986; *Keller E. F.* Reflections on Gender and Science. New Haven, 1985). Многие феминисты, апеллируя к теории парадигм ***T. Куна***, не исключают возможность формирования новой феминистской парадигмы знания.

Для раннего феминизма был характерен лозунг «равенство полов», для зрелого — «равенство в различии». Но как понимать различие? Психолог К. Гиллиган в книге «Другим голосом» (*Gilligan C.* In a Different Voice. Cambr. (Mass.), 1986) на основе проведенных ею эмпирических исследований констатировала существование особого женского способа рассуждения о моральных и личностных дилеммах: в то время как мужчины фокусируют ценности индивидуалистической («кантовской») этики — справедливость, право, автономия, женщины обращают внимание на интерперсональные ценности — причастность к другим, ответственность за другого. Ее заключительный вывод — индивидуалистическая этика, будь она всеобщей, привела бы к отчуждению людей, но этого не произошло потому, что ее дополняла этика заботы, носителями которой являются женщины, для которых забота о семье и самоотдача были главными обязанностями. Выдвижение идеи альтруистической этики заботы, дополняющей этику индивидуализма, — серьезный вклад феминистской мысли в развитие философии. Вместе с тем в возникших вокруг нее дебатах были высказаны контраргументы, согласно которым мужчинам тоже свойственна этика заботы (напр., забота о развитии благосостояния общества), а женщинам — этика автономии и справедливости (*Okin S. M.* Justice, Gender and the Family. N. Y., 1989). Говорилось о том, что, поскольку в этической области мужские и женские признаки «размазаны» между полами, невозможно найти критерии проведения естественных границ по признаку пола (*Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis, 1986). Феминизм столкнулся с характерным для философии феноменом: что на обыденно-интуитивном уровне кажется самоочевидным — напр. различение мужского и женского опытов, то на теоретическом уровне доказать трудно, критерии «плывут» и специфика пропадает. Такие же трудности и у концепций «универсального женского опыта», «материнского опыта»: опыт африканских женщин на поверку оказался ближе опыту африканских мужчин, нежели американских женщин.

Французские постмодернистские феминисты (Э. Сиксу, Л. Ирригрей, Ю. Кристева) видят в стратегии англо-американской феминистской мысли, направленной на понимание природы женщины и ее угнетения, поиск универсальных дефиниций женского опыта, использование бинарной оппозиции «мужчина—женщина» и др., дань «мужскому сознанию». Их интерес сосредоточен не на социальных проблемах женщин, а на деконструкции тотализирующих структур власти, таких, как язык и знание, сделавших женщину «другой». Деконструкции подвергается «мужское лицо» философии с его отличительными признаками — «логоцентризмом», истиной, жесткими оппозициями. Используя идеи Ж. Дерриды и Ж. Лакана, они сосредоточили внимание на выработке «сексуально-текстуальной политики», на нахождении женщинами аутентичности своего языка и голоса через «переописание

женского тела» и текстуальное самовыражение. Если англоязычные (в особенности социалистические) феминисты движимы интенцией к интеграции опыта женщин разных культур, постмодернистские феминисты считают изначально ложным лозунг «единство в разнообразии»; ярлык «феминизм» не обозначает никакой содержательной общности, поскольку существует только разнообразие практик и миллионы голосов. Вместо универсализма и интеграции они предлагают «постфеминистскую» политику локальности и контекстуальности. Французский постмодернизм пустил корни и в других странах: в США, напр., получили развитие радикально-социологические варианты постмодернизма (и постфеминизма), противопоставляющие макрополитике феминизма 70-х гг. микрополитику коммунальности и плюралистического общества, «неструктурированного понятием «гендер»» (*Mann P. S.* Micro-Politics. Agent in a Postfeminism Era. Minneapolis—L., 1994). Постмодернизм является объектом критики за сведение дела феминизма к элитарным литературным упражнениям, за его политику разобщения женщин и потерю связи с идеалами гуманизма и демократии.

Феминизм — наиболее примечательная новизна в западной мысли последней трети 20 в., существенно расширившая ее смысловое поле. Вряд ли можно говорить о создании особой «феминистской парадигмы», скорее имеет место приспособление «патриархальных» структур к специфике женских проблем, тем не менее феминизм внес существенный вклад в копилку мысли, зафиксировав новые и высветив не замечавшиеся ранее аспекты старых проблем. Изменив риторику и сделав разговор о полах «политически корректным», феминизм повлиял на ментальность западного общества, а через нее и на практику.

Н. С. Юлина

Феминизм имеет своеобразную историю в России, мыслящими людьми которой в нем был воспринят прежде всего пафос освобождения личности из-под власти рода, опеки патриархальной семьи. Идеи женской эмансипации, необходимости женского образования распространялись в России с сер. 19 в., их с энтузиазмом пропагандировали мужчины — известные в русском обществе люди, среди которых хирург Н. И. Пирогов, физиолог И. М. Сеченов, создатель научной системы физического воспитания П. Ф. Лесгафт, историк Н. И. Костомаров, педагог В. Я. Стоюнин, писатель Н. Г. Чернышевский. Первый период женского движения датируют временем от реформы 1861 до революции 1905. Самыми известными русскими феминистками того времени были Н. В. Стасова, А. П. Философова, М. В. Трубникова. В 1895 открылось «Русское женское взаимно-благотворительное общество», по инициативе которого в 1908 был проведен 1-й Всероссийский женский съезд, на котором обсуждались вопросы социально-политического статуса женщин, их экономическое и правовое положение в семье и обществе. На съезде обнаружился раскол между «умеренными феминистками» и «пролетарками» во главе с А. М. Коллонтай. После революции 1917 появилась пролетарская версия идеологии женского движения, среди создателей которой были А. М. Коллонтай, И. Ф. Арманд, Н. К. Крупская, рассматривавшие освобождение женщины как составную часть общей задачи освобождения пролетариата. Важнейшим условием освобождения женщины объявлялось освобождение ее от быта путем ликвидации сферы частной жизни и семьи как источника социального неравенства. В советский период, когда женский вопрос считался решенным, идеи феминизма находились под запретом. Их возрождение началось в рамках правозащитного движения во 2-й пол. 1970-х гг., но лишь начиная со 2-й пол. 80-х гг., они постепенно становятся известны в обществе, будучи востребованы независимым женским движением, которое набирает силу в России.

О. М. Здравомыслова

Лит.: *Воронина О. А.* Гендерная экспертиза законодательства в области средств массовой информации. М., 1997; *Клименкова Т. А.* Женщина как феномен культуры. Взгляд из России. М., 1996; Теория и история феминизма. Курс лекций, под ред. И. Жеребкиной. Харьков, 1996; Феминизм: Восток, Запад, Россия, под ред. М. Т. Степанянца. М., 1993; Феминизм: перспективы социального знания, под ред. О. А. Ворониной. М., 1992; *Юлина Н. С.* Феминизм: женщина, семья и общество.— В кн.: *Она же.* Очерки по философии в США. 20 век. М., 1999, с. 266—281; *Mead M.* Sex and Temperament. N. Y., 1935; *Janeway E.* Man's World, Woman's Place. Murrow, 1971; *Irigray L.* Speculum, de L'Autre Femme. P., 1974; *Mitchell J.* Psychoanalysis and Feminism. N. Y., 1974; Radical Feminism, ed. by A. Coedt, E. Levine, A. Rapone. N. Y., 1974; *Dinnerstein D.* Mermaid and the Minotaur. N. Y., 1977; *Daly M.* Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. Boston, 1978; *Chodorow N.* The Reproduction of Mothering. Berkley, 1978; *Kristeva J.* Desire in Language: a Semiotic Approach to Literature. N. Y., 1982; *Jaggar A.* Feminist Politics and Human Nature. Totowa, 1983; *Bordo S.* The Flight to Objectivity. Albany, 1987; *Ferguson A.* Blood at the Root. L., 1989; *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity. N. Y., 1990; *Cixous H.* The Body and the Text. N. Y.—L., 1990; *Elshtain J. B.* Public Man, Private Woman; Knowing and Difference. Princeton, 1981; Feminist Perspectives in Epistemology, ed. by K. Lenon, M. Whirford. L.—N. Y., 1994; Feminism and Philosophy, ed. by N. Tuana, R. Tong. Boulder, 1995.

Н. С. Юлина

ФЕМИСТИЙ (Θεμίστιος) (ок. 317, Пафлагония — 388, Константинополь) — античный философ и ритор, комментатор Аристотеля, впоследствии — государственный деятель, советник императоров Констанция II и Феодосия I; в 384 — префект Константинополя. Между 345 и 355 основал в Константинополе философскую школу, но вскоре оставил преподавание ради политической карьеры. Сохранились три греческих комментария Фемистия: на «Физику», «О душе» и «Вторую Аналитику»; еще два (на «О Небе» и XII кн. «Метафизики») дошли в еврейском переводе с арабского. Сохранилось также 34 речи Фемистия. Не сохранились комментарии на «Категории», «Первую Аналитику», «О возникновении и уничтожении» и «Никомахову этику», а также некие толкования (ἐξηγητικοὶ πόνοι) текстов Платона, о которых упоминает Фотий (Bibl. cod. 74, 52a19—20 Bekker).

Хотя Фемистий жил в эпоху доминирования неоплатонизма, его сохранившиеся сочинения не несут отпечатка неоплатонических идей, что весьма условно позволяет считать его «последним перипатетиком» античности (Вербеке, Прехтер, Блюменталь). Фемистий замечателен как разработчик жанра парафраза: поскольку вся собственно комментаторская работа, по его мнению, успешно завершена, задачей ученых теперь должно стать составление менее объемистых учебных парафраз (переложений) (см. In An. Post. 1, 2—12). Парафразы Фемистия представляют собой разъясняющие рубрикации текста на главы с близким к тексту изложением оригинала; предполагалось, что их следует читать параллельно с чтением соответствующего текста Аристотеля (возможно, они были предназначены для устного чтения как циклы лекций, ср. In De An. 39, 23). Иногда Фемистий отказывается от узких рамок парафраза для того, чтобы обсудить некоторые дискути-

руемые в традиции проблемы. В своем наиболее известном комментарии на «О душе» он предлагает собственную интерпретацию аристотелевской ноологии. В частности, он отказывается от предложенного ***Александром Афродисийским*** отождествления актуального, или деятельного, ума-***нуса*** (νοῦς ποιητικός) из 3-й книги «О душе» с перводвигателем «Физики» и богом «Метафизики» на том основании, что бессмертный деятельный ум, по Аристотелю, находится «в душе» (In De An. 102.30—103.19). Он выстраивает иерархию из трех умов (актуального, потенциального и пассивного), от которых принципиально отграничен вечно деятельный бог-абсолют (тождествен богу из 12-й книги «Метафизики»). Первый ум — актуальный — понимается как сверх-индивидуальная ноэтическая реальность (называемая также «мы», 100.37—101.1, и «сущность нашего Я», 100.16—22). Второй ум — потенциальный (δυνάμει) — выступает как «предтеча» (πρόδρομος) актуального и понимается как собственно человеческое мышление. Высшая часть человеческого сознания — Я — «есть ум, состоящий из ума потенциального и ума актуального», In De An., 100.18—19); когда человек мыслит, актуальный ум присутствует в нас как луч света. Эти два ума, актуальный и потенциальный, отграничены от третьего — пассивного (παθητικός), который связан с функциями памяти, эмоций и дискурса и в отличие от первых двух не отделим от тела и смертен (105.13—34; 108.28—34); этот ум Фемистий называет также «общим» (κοινὸς νοῦς), ср. Аристотель, «О душе» I 4, 408b29, и подчеркивает, что мы после отделения души (и двух высших умов, связанных с ней) от тела не помним событий земной жизни.

Фемистий оказал несомненное влияние на позднеантичных комментаторов Аристотеля, особенно византийских, чья склонность к парафразам объяснима популярностью как экзегетики Фемистия (ср. Sophonias, In De An., 1.20—21), так и его речей. Его толкования были хорошо известны и на арабском Востоке (благодаря комментарию на «О душе» ***Ибн Рушда*** (Аверроэса), и на латинском Западе (благодаря латинскому переводу Вильяма из Мербеке и интересу к Аверроэсу со стороны Сигера Брабантского и Фомы Аквинского). См. также ***Аристотеля комментаторы***.

Соч.: Analyticorum Posteriorum paraphrasis, ed. M. Wallies. B., 1900 (CAG 5.1); In Physica paraphr., ed. H. Schenkl. B., 1900 (CAG 5.2); In De anima paraphr., ed. R. Heinze. B., 1899 (CAG 5.3); In De Caelo, lat. et hebr., ed. S. Landauer. B., 1902 (CAG 5.4); In Metaph. 12, lat. et. hebr., ed. S. Landauer. B., 1903 (CAG 5.5); *Schenkl H. et al.* (ed.). Themistii orationes quae supersunt, v. 1—3. Lpz., 1965—74; Themistius, On Aristotle On the Soul, transl. and notes by R. B. Todd. Ithaca, 1996.

Лит.: In Themistii orationes index auctus, accuravit A. Garzya. Napoli, 1989; *Schroeder F. M., Todd R. B.* Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima, III 4—8. Toronto, 1990; *Blumenthal H.* Themistius, the last Peripatetic commentator on Aristotle? — Aristotle Transformed, ed. R. Sorabji. L., 1990, p. 113—123; *Ballériaux O.* Thémistius et le Neoplatonisme: le νοῦς παθητικός et l'immortalité de l'âme.— «Revue de Philosophie Ancienne», 1994, 12, p. 171—200; *Vanderspoel J.* Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius. Ann Arbor, 1996.

М. А. Солопова

ФЕНЕЛОН (Fénelon) Франсуа де Салиньяк де ла Мот (6 августа 1651, замок Фенелон, Перигор — 7 января 1715, Камбре) — французский религиозный философ, писатель. С 1675 — священник, с 1695 — архиепископ Камбрейский. Выступив сторонником квиетизма в сочинении «Explication des maximes des saints sur la vie intérieure» («Объяснение правил святых относительно внутренней жизни», 1697), развивал мистическое учение о «чистой любви» как пути к познанию Бога и соединению с Ним. «Чистая любовь» лишена какого-либо интереса и не руководствуется ожиданием будущих наград или страхом наказаний: она означает полное забвение самого себя, отказ от эгоистических желаний и устремлений и подчинение своей воли воле Бога. В этом состоит высшая добродетель, ведущая к блаженству. В сочинении «Трактат о существовании Бога» (Traité de l'existence de Dieu, 1712—18, рус. пер. 1821) Фенелон указывает на изумительный порядок и целесообразность, царящие в природе, как на свидетельство наличия разумного плана, причиной которого может быть только Бог. Во 2-й части трактата он выдвигает несколько вариантов онтологического доказательства бытия Бога, а затем переходит к подробному анализу божественных атрибутов (единство, простота, вечность, бесконечность). Все, что есть реального в вещах, Фенелон объяснял присутствием в них Бога, а процесс познания внешних предметов в духе ***Мальбранша*** интерпретировал как видение всех вещей в Боге. Фенелон оказал сильное влияние на позднейшее развитие католической мистики.

Соч.: Oeuvres complètes, t. 1—10. P., 1810; Correspondance, t. 1—11. P., 1827—29; Oeuvres spirituelles. P., 1954; в рус. пер.: Новые разговоры мертвых, также повести и басни, ч. 1—2. СПб., 1768; Письма, ч. 1—2. М., 1805; Избр. духовные творения, ч. 1—4. М., 1820—21; Странствования Телемака, сына Улиссова, ч. 1—2. СПб., 1835—36; О воспитании девиц. М., 1896.

Лит.: *Gore J. L.* L'itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité. P., 1957; *Spaemann R.* Reflexion und Spontaneität. Studien über Fenelon. Stuttg., 1963; *Gouhier H.* Fénélon philosophe. P., 1977.

А. А. Кротов

ФЕНОМЕН (греч. φαινόμενον, от φαίνεσθαι — являться, быть видимым, также — казаться) — явление, предмет, данный в чувственном созерцании.

В античной философии термин встречается у разных авторов для обозначения предмета опытного знания. В школах, признававших критерием истины чувства, феномен рассматривался как истинный предмет познания. Девизом эмпирического знания стала фраза «следовать феноменам», а фраза «спасать феномены» — популярным описанием нестыковки между теорией и эмпирическим наблюдением (напр., в астрономии). Для Платона и платоников феноменальный (видимый) мир становления является лишь отражением ноуменального (мыслимого) мира идей, или ***бытия***, что влечет за собой отрицательную трактовку ценности феномена. Вместе с тем феномен являет именно идею, отсюда — смысл не только «кажимости», но и положительной «явленности», открытости бытия.

В философии Нового времени (особенно у ***Беркли*** и ***Юма***), а также в немецкой классической философии феномен, явление перестает быть заслуживающим доверия отражением идеи (бытия, абсолюта и т. п.). Размышление над проблемами познания приводит к возникновению наряду с «феноменом» других родственных терминов, выражающих разную степень достоверности, явленности бытия: «видимость», или «кажимость» («Schein»), — в качестве промежуточного между «иллюзией» и «истиной» (впервые в «Новом органоне» Ламберта, 1764), ***явление*** (Erscheinung), «вероятность» (Wahrsscheinlichkeit) и др. У ***Канта*** феномен — всякий объект, конституированный трансцендентальным Я («Критика чистого разума», A 240).

Понятие феномена играет важную роль у ***Брентано***: знание о человеке (задача психологии) должно быть получено из

наблюдения за психической жизнью, и то, что становится доступным в результате подобного наблюдения, есть «феномен» — в широком смысле, согласно Брентано, вообще все, что может стать объектом научного рассмотрения. В этом смысле становится возможным говорить о «внутренних», психических, и «внешних», физических, феноменах. Специфику психических феноменов определяет то, что им присуще «внутреннее интенциональное существование» (см. ***Интенциональность***).

Понятие феномена становится ключевым в ***феноменологии Гуссерля.*** Обращаясь к античной традиции, Гуссерль выделяет естественно-научное толкование феномена, закрепившееся в философии Нового времени (***Галилей, Ф. Бэкон***), — вещь, взятая так, как она непосредственно предстает в чувственном опыте вместе с ее качествами, связями и отношениями, причем явленность вещей в чувственном созерцании противопоставляется тому, как они есть «сами по себе»: чувственные вещи — это «всего лишь явления» (blosse Erscheinungen) — в том смысле, что с их помощью дает о себе знать, «возвещает» о себе подлинная природа. Называя свою философию «феноменологией», «наукой о чистых феноменах», Гуссерль расширяет традиционное понятие феномена, который обозначает теперь не только определенные аспекты вещи, данные нам в восприятии, но характеризует также «единство, пронизывающее смену созерцаний», т. е. «чистые» содержания, «единства» сознания, которые могут быть изучены вне их возможной связи с реальным физическим миром. Однако та методическая процедура, которая должна была, по Гуссерлю, сделать доступными эти феномены, — ***феноменологическая редукция*** — неоднократно вызывала возражения коллег Гуссерля по феноменологическому движению (***Т. Х. Липпс, А. Пфендер*** и др.). Высказывались предположения о возможности обращения к феноменам как к конкретным «реальностям» (философским, религиозным, этическим, эстетическим и т. п.). Если для Гуссерля феномен есть то, что «показывает себя» очевидным и достоверным образом, то Хайдеггер, обращаясь, в частности, к аристотелевской трактовке этого понятия, пытается показать, что феномен не обозначает ничего «содержательного», но относится только к «способу», каким нечто становится нам доступным (отсюда тезис, что феноменология не должна быть необходимо связана с трансцендентальным сознанием). Хайдеггер утверждает также, что к «способу бытия» феномена необходимо присуще как «показывание себя на себе самом», так и «скрывание себя».

Лит.: *Херрманн Фр.-В. фон.* Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. Томск, 1997; Neue Entwicklungen des Phänomenbegriffs, «Phänomenologische Forschungen», Bd. 9. Münch., 1980.

И. А. Михайлов

ФЕНОМЕНАЛИЗМ — субъективно-идеалистическое учение, согласно которому познание имеет дело не с объектами материального мира, существующими независимо от сознания, а лишь с совокупностью элементарных чувственных компонентов (ощущений, «чувственных данных», сенсибилий и т. п.). Считая, что все содержание познания может быть редуцировано к чувственным восприятиям, феноменализм признает их единственной реальностью, доступной человеку. Существование материальных объектов приравнивается к их наблюдаемости в опыте индивидуального субъекта (положение Беркли: «Существовать значит быть «воспринимаемым»), толкуется как продукт воображения (Юм), совокупность актуальных и потенциальных ощущений (Дж. Милль) или «комплекс ощущений» (махизм). Феноменализм присущ англо-американскому неореализму, отождествляющему материальные объекты с «чувственно данными» (причем последние признаются зависимыми от субъекта познания и вместе с тем существующими вне сознания индивида). В рамках логического позитивизма была выдвинута концепция т. н. лингвистического феноменализма, признающая высказывания о материальных объектах эквивалентными множеству высказываний о «чувственных данных».

В. А. Лекторский

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — см. ***Редукция феноменологическая.***

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — учение о ***феноменах***; направление в философии 20 в., основанное ***Э. Гуссерлем.***

I. Феноменология как философское понятие впервые употребляется в работе И. Ламберта «Новый органон», где обозначает одну из частей общего наукоучения, теорию кажимости (Theorie des Scheinens). Затем это понятие перенимают Гердер, применяя его к эстетике, и Кант. У Канта была идея, о которой он сообщал Ламберту: разработать phaenomenologie generalis, т. е. общую феноменологию как пропедевтическую дисциплину, которая предшествовала бы метафизике и выполняла критическую задачу установления границ чувственности и утверждения самостоятельности суждений чистого разума. В «Метафизических начальных основаниях естествознания» Кант уже в несколько ином смысле определяет смысл и цели феноменологии. Она вписана в чистое учение о движении в качестве той его части, которая анализирует движение в свете категорий модальности, т. е. возможности, случайности, необходимости. Феноменология теперь приобретает у Канта не только критическое, но и позитивное значение: она служит преобразованию явления и явленного (явленного движения) в опыт. В ранней философии Гегеля под феноменологией (духа) понимается первая часть философии, которая должна служить фундаментом для остальных философских дисциплин — логики, философии природы и философии духа (см. ***«Феноменология духа»***). В зрелой философии Гегеля феноменологией именуется та часть философии духа, которая в разделе о субъективном духе располагается между антропологией и психологией и исследует сознание, самосознание, разум (*Гегель Г. В. Ф.* Соч., т. III. М., 1956, с. 201—229). В 20 в. понятие и концепция феноменологии приобрели новую жизнь и новый смысл благодаря Гуссерлю.

Феноменология Гуссерля — широкое, в потенции бесконечное поле методологических, а также гносеологических, онтологических, этических, эстетических, социально-философских исследований любой темы философии через возврат к феноменам сознания и их анализу. Главные принципы и подходы гуссерлевской феноменологии, в основном сохраняющие свое значение на всех этапах ее эволюции и при всех оговорках признаваемые в различных (хотя и не во всех) модификациях феноменологии как направления:

1) основоположение, согласно которому «всякое изначальное (original) данное созерцание является истинным источником познания», Гуссерль называет «принципом всех принципов» философии (Husserliana, далее: Hua, Bd. III, 1976, S. 25). В программном документе ранней феноменологии (Введение к первому выпуску «Ежегодника феноменологии и феноменологических исследований») говорилось, что «только благодаря возврату к изначальным источникам созерцания и к почерпнутым из них усмотрениям сущностей (Wesenseinsichten) можно

сохранить и обновить великие традиции философии»; 2) осуществляя феноменологический анализ, философия должна стать эйдетической наукой (т. е. наукой о сущностях), об ***усмотрении сущности*** (Wesensschau), для движения к которой прежде всего требуется сформировать специфическую установку, мотивацию (Einstellung) исследовательского интереса, противоположную наивной «естественной установке», которая типична как для обыденной жизни, так и для «фактических наук» естественно-научного цикла (Hua, III, S. 6, 46, 52). Если мир в естественной установке предстает как «мир вещей, благ, ценностей, как практический мир», как непосредственно данная, наличная действительность, то в эдейтической феноменологической установке «данность» мира как раз и ставится под вопрос, требуя специфического анализа; 3) освобождение от естественной установки требует применения специальных методологических процедур «очищающего» характера. Этот метод — ***феноменологическая редукция***. «Принадлежащий к естественной установке генеральный тезис мы лишаем действенности, одним разом заключая в скобки все и каждое, что он охватывает в онтическом — следовательно, лишаем значимости весь этот «естественный мир»» (Hua, III, S. 67). Результатом исполнения феноменологической редукции является перемещение на исследовательскую почву «чистого сознания»; 4) «чистое сознание» есть смоделированное феноменологией сложное единство структурных элементов и сущностных взаимосвязей сознания. Это не только предмет анализа феноменологии, но и та почва, на которую гуссерлевский трансцендентализм требует перевести любую философскую проблематику. Оригинальность и теоретическая значимость феноменологии состоит в построении сложноопосредованной, многослойной модели сознания (схватывающей реальные особенности сознания, аналитически исследующей каждую из них и их взаимопересечение с помощью ряда конкретных процедур феноменологического метода), а также в особой теретико-познавательной, онтологической, метафизической интерпретации этой модели; 5) основные из моделирующих черт чистого сознания и, соответственно, применяемых при их анализе методологических процедур: (1) внимание акцентируется на том, что сознание есть необратимый, не локализируемый в пространстве поток; ставится задача методологически ухватить именно поток сознания с целью описать, как-то удержать его (мысленно «плыть вместе с потоком»), несмотря на его необратимость, в то же время учитывая его относительную упорядоченность, структурированность, позволяющую выделить для анализа его целостные единицы, ***феномены***; (2) феноменология последовательно движется от полного, непосредственно данного в переживании феномена к «редуцированному» феномену. «Всякому психическому переживанию на пути феноменологической редукции соответствует чистый феномен, который демонстрирует свою имманентную сущность (отдельно взятую) в качестве абсолютной данности» (Hua, Bd. II, 1973, S. 45). Для редуцирования феномена от него мысленно, методически «отсекаются» все эмпирически-конкретные черты; затем осуществляется движение от языкового выражения к его значению, от значения — к смыслам, т. е. к полагаемым, интенциональным предметностям (путь II тома ***«Логических исследований»***); (3) в процессе феноменологического интенционального анализа осуществляется соединение сущностно-аналитических, эйдетических, на языке Гуссерля, т. е. и априорных, и одновременно описательных, процедур, означающих движение к интуитивным самоданностям сознания, умение через них усматривать сущности (по примеру чистой логики и чистой математики, напр. геометрии, научающей видеть через нарисованную геометрическую фигуру соответствующую общую математическую сущность и вместе с нею проблему, задачу, решение); происходит опора на коррелятивные сущностям «чистые переживания», т. е. представления, мысли, воображения, воспоминания; (4) ***интенциональность*** как существенная черта феноменологии — это интенциальный анализ как конкретное исследование, по отдельности и в их пересечении, трех аспектов: интенциональных предметностей (ноэма, множественное число: ноэмата), актов (ноэзис) и «полюса Я», от которого и проистекают интенциональные процедуры; (5) в поздних работах Гуссерль широко вводит в феноменологию тему конституции (конституирование) как воссоздания через чистое сознание и его редуцированные феномены структур вещи, вещности, тела и телесности, духа и духовного, мира как целого; (6) равным образом на основе многостороннего анализа «чистого Я» (развертывающегося в целую феноменологическую поддисциплину, эгологию) феноменология конституирует время мира через временность (Zeitlichkeit) как свойство сознания, конституирует интерсубъективность, т. е. другие Я, их миры, их взаимодействие; (7) поздняя феноменология вводит также профилирующие темы ***«жизненного мира»***, сообществ, телоса истории как таковой (в книге ***«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»***). В поздних работах Гуссерль вводит в феноменологию генетический аспект. Все синтезы, осуществляемые сознанием, он разделяет на активные и пассивные. Активные синтезы (о них, гл. о., шла речь в «Логических исследованиях») — т. е. результаты деятельности Я, единые [структурные] образования (Einheitsstiftungen), которые приобретают объективный, идеальный характер. Благодаря им имеет место единство опыта относительно мира и относительно Я как самости (Ich-selbst). Пассивные синтезы — это: 1) кинестезическое сознание, т. е. сознание, связанное с движениями тела: с их помощью конституируются чувственные поля и пространство жизненного мира; 2) ассоциации, с помощью которых формируются первые структуры «чувственного поля». В этом новом аспекте феноменология намечает глубокую и интересную программу исследования общих и всеобщих предметностей (активный синтез) и «низших», амбивалентных форм, предметностей сознания, ранее именовавшихся чувственностью (пассивный синтез). Феноменология все более включает в орбиту своего исследования такие темы, как «кинестезия» (подвижность) человеческого тела, ***конституирование*** сознанием «физических» вещей и вещности как таковой. Соответственно все больший интерес Гуссерля и его последователей привлекают такие «изначальные» акты сознания, как непосредственное чувственное восприятие. До сих пор речь шла о феноменологии в собственном (узком) смысле, как ее создал и видоизменял Э. Гуссерль и как она (селективно и критически) была воспринята наиболее верными его последователями.

II. Феноменология никогда не была единым и однородным феноменологическим направлением. Но о ней можно говорить как о «феноменологическом движении» (Г. Шпигельберг), как о феноменологии в широком смысле этого слова. Ранняя феноменология в Германии начала 20 в. возникла параллельно феноменологии Гуссерля, а затем испытала ее воздействие. Так, представители мюнхенского кружка феноменологов (А. Пфендер, М. Гайгер) начали разработки, родственные гуссерлевским, под влиянием К. Штумпфа, Х. Липпса; затем — во временном сотрудничестве с Гуссерлем — они занялись не-

которыми феноменологическими темами, прежде всего методом «усмотрения сущностей». В феноменологии Гуссерля их более всего привлекали такие моменты, как возврат к интуитивным, созерцательным «самоданностям» сознания и возможность через них приходить к интуитивно-очевидной верификации смыслов. Геттингенские ученики и последователи Гуссерля во главе с А. Райнахом (Х. Конрад-Марциус, Д. фон Гильдебранд, А. Койре и др.) приняли и поняли феноменологию как строго научный метод непосредственного усмотрения сущностей и отклонили гуссерлевский феноменологический идеализм как трансценденталистское, чреватое субъективизмом и солипсизмом воззрение на мир, человека и познание. Они распространили феноменологию на экзистенциальные, онтологические, этические, историко-научные и другие исследования.

В учении М. Шелера, испытавшего воздействие Гуссерля, а также мюнхенских и геттингенских феноменологов, но рано вступившего на самостоятельный путь развития, феноменология не является ни особой наукой, ни строго разработанным методом, но только обозначением установки духовного видения, в которой у-сматривают (er-schauen) или пере-живают (er-leben) такое нечто, которое без данной установки остается скрытым: «факты» определенного вида. Производными от феноменологических фактов являются «естественные» (самоданные) и «научные» (искусственно сконструированные) факты. Свое понимание феноменологии как «приведения к созерцанию», обнаружения и раскрытия феноменологических фактов Шелер применил к разработке феноменологии чувств симпатии и любви, ценностей и этического воления, социологически интерпретируемых форм знания и познания. В центре, т. о., оказалась феноменология человека, человеческой личности, «вечного в человеке».

В онтологии Н. Гартмана также имеются феноменологические элементы. Он солидаризируется (напр., в работе Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. B., 1925, S. V) с такими достижениями феноменологии, как критика эмпиризма, психологизма, позитивизма, как защита объективности, самостоятельности логического, как возврат к «сущностному описанию». «Методами такого сущностного описания мы обладаем в процедурах феноменологии» (S. 37). Но с одобрением относясь к методологическому арсеналу феноменологии, Гартман отказывается от гуссерлевского трансцендентализма и интерпретирует феноменологию в духе своей онтологической философии «критического реализма»: предмет, который мы называем интенциональным, существует вне и независимо от интенционального акта. Познание объекта есть познание бытия, независимого от субъекта (S. 51). Поэтому теория познания направляется в конечном счете не на интенциональное, а на «в-себе-сущее» (S. 110). В философии ученика Гуссерля польского философа Р. Ингардена феноменология понималась как полезный метод (сам Ингарден применял его гл. о. к эстетике, теории литературы); отвергалась, однако, гуссерлевская субъективистско-трансценденталистская интерпретация мира, Я, сознания и его продуктов.

За пределами Германии Гуссерль долгое время был известен гл. о. как автор «Логических исследований». Издание их в России (*Гуссерль Э.* Логические исследования, т. 1. СПб., 1909) — одна из относительно ранних зарубежных публикаций этого сочинения. (Правда, был переведен и издан только первый том, что на долгие годы обусловило «логицистское» восприятие феноменологии в России.) В освоении и критической интерпретации феноменологии Гуссерля участвовали уже в первые десятилетия 20 в. такие значительные российские философы, как Г. Челпанов (в 1900 опубликована его рецензия на «Философию арифметики» Гуссерля); Г. Ланц (оценивший спор Гуссерля с психологистами и самостоятельно разрабатывавший теорию предметности); С. Франк (уже в «Предмете знания», 1915, глубоко и полно, по тому времени, разобравший гуссерлевскую феноменологию), Л. Шестов, Б. Яковенко (представивший российской публике не только знакомый ей по переводу I том «Логических исследований», но и II том, демонстрировавший специфику феноменологии); Г. Шпет (давший в книге «Явление и смысл», 1914, быстрый и яркий отклик на «Идеи I» Гуссерля) и др. Феноменология получила более широкое распространение в Европе уже после 1-й мировой войны благодаря таким философам, как теолог Херинг. В силу популярности ранней феноменологии в России особую роль в ее распространении в Европе удалось сыграть русским и польским ученым, которые некоторое время учились в Германии, а затем переехали во Францию (А. Койре, Г. Гурвич, Е. Минковский, А. Кожев, А. Гурвич). Л. Шестов и Н. Бердяев, хотя они были настроены критически к феноменологии и менее вовлечены в ее развитие, тоже причастны к распространению ее импульсов (*Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, v. II. The Hague, 1971, p. 402). Во фрайбургский период вокруг Гуссерля, а затем и Хайдеггера возник блестящий интернациональный круг ученых. При этом одни феноменологи (Л. Ландгребе, О. Финк, Э. Штайн, впоследствии Л. Ван-Бреда, Р. Боем, В. Биммель) сделали своей главной задачей издание трудов и рукописей Гуссерля, их комментирование и интерпретацию, в ряде аспектов критическую и самостоятельную. Другие философы, пройдя через школу Гуссерля и Хайдеггера, получив от феноменологии мощные и благоприятные импульсы, затем вступили на путь самостоятельного философствования.

Отношение самого Хайдеггера к феноменологии противоречиво. С одной стороны, в «Бытии и времени» он наметил путь объединения феноменологии и онтологии (с намерением высветить «самообнаруживающиеся», т. е. относящиеся к феноменам, интуитивно-очевидные структуры Dasein как бытия-сознания, здесь-бытия). С другой стороны, подхватив гуссерлевский лозунг «Назад к самим вещам!», Хайдеггер интерпретирует его скорее в духе новой онтологии и герменевтики, чем в традициях трансцендентальной феноменологии, которая чем дальше, тем больше подвергается критике как раз за «забвение бытия». Впоследствии, после «Бытия и времени», Хайдеггер при характеристике специфики своей философии весьма редко употреблял понятие феноменологии, скорее придавая ей конкретно-методологическое значение. Так, в лекциях «Основные проблемы феноменологии» он называл феноменологию одним из методов онтологии.

Наиболее основательные и глубокие разработки проблем современной феноменологии принадлежат французским феноменологам экзистенциалистского направления Ж.-П. Сартру (в ранних сочинениях — разработка понятия «интенциональность», в «Бытии и ничто» — феноменов бытия и бытия-в-мире), М. Мерло-Понти (феноменологическое восприятие — в связи с темами жизненного мира, бытия-в-мире), П. Рикёру (преобразование, вслед за Хайдеггером, трансцендентально ориентированной феноменологии в онтологическую феноменологию, а затем — в «герменевтическую» феноменологию), Э. Левинасу (феноменологическое конструирование Другого), М. Дюфрену (феноменологическая эстетика).

После 2-й мировой войны феноменология получила распространение и на американском континенте. Наиболее крупные феноменологи США — М. Фарбер, издававший журнал «Philosophy and Phenomenological Research» (и до сего времени популярное издание, в последнее десятилетие представляющее логико-аналитическое направление в феноменологии); Д. Кэрнс (автор весьма полезного компендиума «Guide for Translating Husserl». The Hague, 1973; это трехъязычный глоссарий наиболее важных феноменологических терминов); А. Гурвич (разрабатывавший проблематику феноменологии сознания, критиковавший гуссерлевскую концепцию Ego и внесший вклад в разработку феноменологически ориентированной философии и психологии языка); А. Шутц (австрийский философ, автор известной книги «Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt», 1932; эмигрировал в США и там дал толчок развитию феноменологической социологии); Дж. Уайльд (разрабатывавший «реалистическую феноменологию» с акцентом на феноменологическую теорию «тела» и теорию жизненного мира); М. Натанзон (применявший феноменологический метод к проблемам эстетики, социологии); В. Ёрл (разрабатывавший проблемы феноменологии повседневной жизни, «феноменология события»); Дж. Иди (разрабатывавший феноменологию языка, защищавший «реалистический» вариант феноменологии); Р. Соколовски (интерпретация феноменологии сознания и времени); Р. Занер (феноменология тела), Г. Шпигельберг (автор двухтомного исследования «Феноменологическое движение», выдержавшего несколько изданий); А.-Т. Тыменецка (ученица Р. Ингардена, директор Института феноменологических исследований, издатель «Analecta Husserliana», феноменолог экзистенциального направления, занимающаяся также проблемами феноменологии литературы и искусства, феноменологии психологии и психиатрии); феноменологи аналитического направления — Х. Дрейфус (феноменология и искусственный интеллект), Д. Смит и Р. Макинтайр (*аналитическая феноменология и проблематика интенциональности*).

В современной Германии феноменологические исследования концентрируются по преимуществу (хотя и не исключительно) вокруг архивов Гуссерля и других центров феноменологии — в Кельне (наиболее видные феноменологи — Э. Штрёкер, У. Клэгес, Л. Элай, П. Янсен; нынешний директор архива К. Дюзинг и др.), во Фрайбурге-в-Брейсгау, где феноменология выступает в виде экзистенциальной феноменологии, в Бохуме (школа Б. Вальденфельса), в Вупертале (К. Хельд), в Трире (Э. В. Орт, издающий ежегодный журнал «Phänomenologische Forschungen»). Философы Германии ведут также работу над рукописями Гуссерля. Но основная деятельность по изданию рукописей, сочинений Гуссерля (Гуссерлиана), серий феноменологических исследований (Phaenomenologica) ведется под эгидой Лувенского архива. Некоторое время (благодаря деятельности Р. Ингардена) Польша была одним из центров феноменологической эстетики, а в Чехословакии благодаря видному феноменологу Я. Паточке сохранялись феноменологические традиции.

В послевоенные годы большое внимание исследователей уделялось теме «Феноменология и марксизм» (в ее разработку внесли вклад вьетнамско-французский философ Тран-дюктао, итальянский философ Энцо Пачи, югославский философ Анте Пажанин, немецкий исследователь Б. Вальденфельс). Исследования феноменологии, начиная с 1960-х гг., активно велись в СССР (исследования В. Бабушкина, К. Бакрадзе, А. Богомолова, А. Бочоришвили, П. Гайденко, А. Зотова, Л. Ионина, З. Какабадзе, М. Кисселя, М. Кулэ, М. Мамардашвили, Ю. Матьюса, А. Михайлова, Н. Мотрошиловой, А. Рубениса, М. Рубене, Т. Содейки, Г. Тавризян, Э. Соловьева и др.). В настоящее время в России имеется Феноменологическое общество, издается журнал «Логос», работают исследовательские центры феноменологии при Институте философии РАН и РГГУ (См. Analecta Husserliana, v. XXVII. Den Haag, 1989 — обширный том, посвященный развитию феноменологии в Центральной и Восточной Европе). Феноменология (в сплаве с экзистенциализмом) в последние годы получила распространение в странах Азии (напр., в Японии — Йошихиро Нитта; см. Japanische Beiträge zur Phänomenologie. Freiburg—Münch., 1984).

Лит.: *Boer Th. de.* The Development of Hussel's Thought. The Hague, 1978; *Brand G.* Welt, Ich und Zeit. Den Haag, 1955; *Breda H. L., van Taminiaux J.* (Hrsg). Husserl und das Denken der Neuzeit. Den Haag, 1959; *Claesges U., Held K.* (Hrsg.). Perspektiven Transzendentalphänomenologischer Forschung. Den Haag, 1972; *Diemer A.* Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meienheim am Glan, 1965; *Dreyfus H. L.* (Hrsg.). Husserl, Intentionality and Cognitive Science. Cambr. (Mass.)—L., 1982; *Edie J. M.* Speaking and Meaning. The Phenomenology of Language. Bloomington—L., 1976; Phenomenology in America in the Philosophy of Experience, ed. by J. M. Edie. Chi., 1967; *Fink F.* Studien zur Phänomenologie 1930—1939. Den Haag, 1966; *Held K.* Lebendige Gegenwart. Die Fragen der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag, 1966; *Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964; *Kern I.* Einleitung des Herausgebers.— *Husserl.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Husserliana, Bd. XIII—XV. Den Haag, 1973; *Marbach E.* Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag, 1974; *Marx W.* Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung. Münch., 1987; *Monanty J. N.* The Concept of Intentionality. St. Louis, 1972; *Roth A.* Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Den Haag, 1960; *Seebohm Th.* Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik. Bonn, 1962; *H. R. Sepp* (Hrsg.). Edmund Husserl und phänomenologische Bewegung. Freiburg, 1988; *Ströker E., Janssen P.* Phänomenologische Philosophie. Freiburg—Münch., 1989; *Thugendhat E.* Die Wahrheitsbegriffe bei Husserl und Heidegger. B., 1967; *Waldenfels B.* Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl. Den Haag, 1971; *Wuchtel K.* Bausteine einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Wien, 1995. См. также лит. к ст. *Э. Гуссерль.*

Н. В. Мотрошилова

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» — раннее произведение *Гегеля*. Впервые вышло под заголовком «System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes» в 1807. Следующее издание Гегель начал готовить только в 1831, но смерть помешала этому. В 1832 (и в 1841) вышла под редакцией И. Шульца; 5-е издание в Собрании сочинений Лассона (1907; 1921; под ред. И. Хофмайстера, 1952), где была снабжена заголовками параграфов (они воспроизводятся в лучшем русском издании — *Гегель.* Соч., т. 4. М., 1956 — в переводе Г. Г. Шпета).

«Феноменология духа» — одно из самых трудных сочинений Гегеля. Она тесно связана с проблематикой других йенских произведений: испробовав различные варианты оснований системы, Гегель в итоге отвел эту роль именно феноменологии духа.

Центральные проблемы «Феноменологии духа»: 1) исследование тех духовных форм, которые рождаются в недрах индивидуального сознания, но затем превращаются в отчужда-

емые «гештальты» (Gestalten) и — благодаря деятельности людей — «являются», как бы играют свои роли на «сцене духа». Слово «феномен» в этом произведении почти не фигурирует, а употребляется его немецкий эквивалент — Erscheinung, явление; соответственно предметом феноменологии (т. е. учения о феноменах, или явлениях) становится являющееся знание (das erscheinende Wissen) — одно из самых важных понятий «Феноменологии духа»; 2) изучение главных логико-философских кристаллизаций, вырастающих вокруг этих форм-«гештальтов» (сознание — самосознание — разум — дух) в их динамике и интерпретации различными философскими учениями; 3) связывание этих кристаллизаций, их «явленности» с историческим становлением человеческого сознания, «свернутым» прохождением им того пути, который в «развернутой» форме некогда проходил человеческий дух; 4) явное *или зашифрованное насыщение этих логико-философских* кристаллизаций исторически-конкретными «гештальтами», которые связываются с непреходящими формообразованиями человеческого духа, а через них — и человеческой истории (господское и рабское сознание, несчастное сознание и т. д.). В противовес историческому описанию, которое брало бы формы являющегося духа в форме случайности, «наука о являющемся знании», феноменология, берет их «со стороны их организации, постигнутой в понятии» (Соч., т. 4, с. 434); 5) подведение индивида к точке зрения науки как конечная цель «Феноменологии духа». Эта цель является и системообразующей: системный путь феноменологии духа телеологически проникнут устремлением к науке и научности, к научной истине, а через них — к свободе. В этом качестве она сначала и была задумана как первая, притом основополагающая, часть всей системы; впоследствии, однако, Гегель переосмыслил суть феноменологического исследования, сузив его функции до частного раздела философии духа. Однако и превратив логику в основание системы, Гегель не перечеркнул пропедевтического значения «Феноменологии»: так, в 1-м томе «Науки логики» (1812) он еще называет свою логику «первым продолжением» «Феноменологии духа», одновременно подчеркивая, что изменение «внешнего» отношения логики и феноменологии не затрагивает их «внутреннего отношения».

ОСНОВНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ. Принцип системности, ставший профилирующим для всей философии Гегеля, высказан уже в Предисловии (написанном, вероятно, после всей работы): «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было способствовать приближению философии к форме науки...» (там же, с. 3). «Знание действительно или может быть изложено только как наука или как система...» (там же, с. 12). Другой принцип: истинное надо выразить «не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» (там же, с. 9). Гегель объединяет оба требования: «То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное духом, — самое возвышенное понятие, которое принадлежит новому времени и его религии» (там же, с. 12). Принцип диалектики: требование рассматривать цель вместе с ее осуществлением, истину — вместе с «движением самосознания», «позитивность» результатов — вместе с движением «негативного» (там же, с. 2, 14, 21, 17). В отличие от логики феноменология духа должна проследить диалектику истинного и ложного, диалектику науки и обыденного сознания: «Но наука, тем самым, что она выступает на сцену, сама есть некоторое явление, ее выступление еще не есть она сама во всей полноте и развитии ее истины... Наука не может просто отвергнуть неподлинное знание...» (там же, с. 43). Наука требует от самосознания, чтобы оно поднялось в «эфир» всеобщего, духовности; но сознание (и самосознание) индивида ожидает, чтобы «наука предоставила ему лестницу, по которой он мог бы добраться» до точки зрения, позволяющей ему «жить с наукой и в науке» (там же, с. 13). Индивид же по отношению к каждому «гештальту» обладает «абсолютной самодеятельностью» да и сам провозглашается «абсолютной формой» (там же).

СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ. Раздел «Сознание»: 1) чувственное сознание, «это» и полагание; 2) восприятие, *или* вещь и иллюзия, обман чувств; 3) отношение «сил» и рассудка. В разделе речь идет о чувственной достоверности и ее претензиях на речь «самого достоверного» знания. На деле его истина — самая абстрактная и бедная из всех истин. Гегель разоблачает здесь претензии сознания, «околдованного» вещью, и доказывает, что, напр., сущностью восприятия является «всеобщее как принцип», тогда как воспринимаемое и воспринимающее «составляет несущественное» (там же, с. 60). Диалектика движения чувственного сознания такова, что воспринимающее сознание имеет силу «снимать» (aufheben) чувственную достоверность. То, что на ступени чувственной достоверности кажется собранием единичностей, в воспринимающем сознании оказывается вариацией свойств, т. е. общего. ***Снятие*** обнаруживает свою двойственную природу: отрицание и в то же время сохранение. Снятию подлежит мнимая самостоятельность множества вещей. Определенность вещи реализуется только в отношении к другим вещам. «Эти чистые определенности выражают, по-видимому, самое существенность, но они суть только для-себя-бытие, которое обременено бытием для чего-то иного, но так как то и другое находятся по существу в некотором единстве, то теперь имеется налицо безусловная всеобщность, и сознание здесь впервые действительно вступает в царство рассудка» (там же, с. 69). Стадии рассудка: сила и ее обнаружение (действительность является рассудку как игра сил); внутреннее вещей и явления (предметами рассудка оказываются явления); закон, царство законов (они составляют существенное содержание явлений; сверхчувственный мир есть покоящееся царство законов). «Снята завеса» с внутреннего: имеет место «лицезрение внутреннего во внутреннем» (там же, с. 92). Происходит переход к самосознанию.

Раздел «Самосознание»: 1) самостоятельность и несамостоятельность; господство и рабство; 2) свобода самосознания (стоицизм, скептицизм и несчастное сознание). Этот раздел, один из самых трудных для понимания, породил множество толкований. Первая «явленность» нового «гештальта» знания, «знания о самом себе», такова, что знание о другом, т. е. о вещи, предметном мире, почти исчезло; однако они наличествуют в сознании, ибо «в действительности» самосознание есть рефлексия «из бытия чувственного и воспринимаемого мира», а значит, возврат из «бытия иного». «Самосозерцательность» предметного сознания уступает место «практическому» отношению: предмет стал «жизнью» (там же, с. 94), а отношение к предмету — «вожделением» и его удовлетворением. Исследование структур самостоятельности и несамостоятельности сознания — т. е. структур, приспособленных к восприятию, признанию другого человека (интерсубъективных структур, как сказали бы сегодня) — переходит у Гегеля в знаменитую диалектику господского и рабского сознания

(здесь ощущается влияние классической политэкономии, поскольку отношение форм самосознания увязывается с феноменами овеществления и труда, вступающими в отношение с сознанием раба). «На стороне» господского сознания, зависимого от труда и, значит, от сознания раба, — «самодеятельность бытия», т. е. личная свобода и собственность. Но оказывается, что раб, «будучи не самостоятельным, имеет самостоятельность в вещности» (там же, с. 103). «Абсолютным господином» для раба, однако, становится не конкретный господин, а страх смерти (там же, с. 104—105).

В злоключениях стоицизма и скептицизма, рассматриваемых Гегелем, угадывается бегство свободных римлян, уставших от противостояния господства и рабства на арене действительной истории, в «свободу самосознания», т. е. в «простую существенность мысли» (там же, с. 108). «Несчастное сознание» — другой способ бегства, напоминающий об истории первых христиан, и т. д. Но несмотря на исторические опознавательные знаки, Гегель мыслит эти «гештальты» сознания как имеющие непреходящее значение и способные в новой форме «являться» там и тогда, когда для этого созреют подходящие условия.

Следующий большой раздел — «Абсолютный субъект» — имеет 4 части: A. A. Разум; B. B. Дух; C. C. Религия; D. D. Абсолютное знание. Разум уже выдвигает свои абсолютные притязания на «вступление во владение» миром. Но сначала это поверхностное «мое», зависимость от «иного». Перед нами борющийся, мятущийся, страдающий и т. п. «разум», существенно отличный от величественного разума более поздних произведений. Он выступает в виде череды гештальтов: наблюдающий разум (наблюдение природы и наблюдение за самосознанием) как связующее звено между самосознанием и разумом; разум, мятущийся между «законом сердца и безумием самомнения» (намек на людей, одержимых желанием реформировать действительность в соответствии со своими «превосходными» намерениями, от которых «отвращается» действительность) и т. д.

Дух, находящийся, как и разум, в процессе неустанного движения, проходит через стадии «Истинный дух. Нравственность», «Отчуждающийся от себя дух. Образование», «Сам себя знающий дух. Моральность» (раздел «B. B. Дух»). Употребляющееся здесь понятие «Bildung» — фундаментальное для всей гегелевской системы — имеет гораздо более широкий смысл, чем применяемое для его перевода слово «образование»: оно означает способность человека к продуктивному освоению «царства действительности», уже насыщенного многообразными формами «отчуждающегося от себя духа». Аналогично и понятие «просвещение» (Aufklärung) означает сложный процесс преодоления предрассудков, суеверий, распространения знаний, жестокость которого поясняется с помощью ассоциаций с французским Просвещением и с недавней историей Французской революции (раздел заканчивается главой «Абсолютная свобода и ужас», портретирующей ужасы революционной эпохи). Избранный Гегелем жанр позволяет ему дать немало ярких портретов общественного сознания различных исторических эпох, проиллюстрировав суть рисуемых им гештальтов великими образами литературных произведений (Фауст как образ «разума, бросающегося в жизнь»; племянник Рамо как воплощение «разорванного сознания»).

В разделах «C. C. Религия» и «D. D. Абсолютное знание» прослеживается движение религиозного сознания. Религия предстает как «естественная религия», как «религия искусства» (Kunst-Religion) и как религия Откровения (христианство). Последний раздел посвящен «абсолютному, или философскому, знанию» — сфере, где сознание «примиряется» с самосознанием. Все эти разделы исследователи считают предвосхищением «Философии духа».

В 19—20 вв. «Феноменология духа» стала объектом многочисленных исследований и интерпретаций. В 1-й пол. 19 в. ими занимались гегельянцы (Г. Габлер, Г. Хинрихс, К. Мишле, К. Розенкранц, И. Эрдман), фихтеанцы (Фихте Младший), молодой К. Маркс («Экономическо-философские рукописи 1844 г.»), во 2-й пол. 19 в. — ***В. Дильтей***, ***Б. Кроче***, ***Д. Джентиле***. В 1920-х гг. произведение исследуется в контексте всего Собрания сочинений Гегеля, в т. ч. с текстологической точки зрения (Р. Кронер, Н. Гартман, Т. Херинг, Г. Лассон, Г. Глокнер). Новое пробуждение интереса к «Феноменологии духа» связано с работами французских экзистенциалистов (Ж. Валь, ***Ж. Ипполит***, ***А. Кожев***). После 2-й мировой войны появилось множество работ, либо специально посвященных «Феноменологии духа» (комментарии: Р. К. Маурер, Я. Лёвенберг, Л. Флам, В. Бекер, П.-Ж. Лабарьер, В. Маркс), либо включавших ее в рамки целостной интерпретации философии Гегеля (Г.-Г. Гадамер, О. Пёггелер, Д. Хенрих, Х.-Ф. Фульда, Ф. Николин, Г. Рормозер, Р. Бубнер, Дж. Финдлей, Х. Киммерле. Ч. Тейлор, В. ван Доорен, И. Говен и др.). «Феноменологии духа» посвящены работы зарубежных марксистов (Г. Лукач, Э. Блох, Г. Маркузе, М. Росси, Р. Гароди, Г. Штилер, В. Р. Байер, Г. Гулиан) и выполненные в марксистской традиции работы отечественных авторов (М. Ф. Овсянников, Э. В. Ильенков, А. В. Гулыга, Ю. Н. Давыдов).

Лит.: *Давыдов Ю. Н.* «Феноменология духа» и ее место в истории философской мысли.— В кн.: *Гегель.* Соч., т. 4. М., 1959, с. V—XLV; *Погосян В. А.* Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973; Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Fr./M., 1973; *Becker W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation. Stuttg., 1971; *Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Fr./M., 1971; *Kainz H. P.* Hegel's Phenomenology, pt. 1. Analysis and Commentary. Birmingham, 1976; *Lauer Q.* Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. N. Y., 1976; *Norman R.* Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction. N. Y., 1976; *Labarière P.-J.* Introduction à une lecture de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. P., 1979. См. также лит. к ст. ***Гегель***.

Н. В. Мотрошилова

ФЕОДОР АСИНСКИЙ (Θεόδωρος ὁ Ἀσινναῖος) (кон. 3 — нач. 4 в.) — античный философ-неоплатоник, ученик ***Ямвлиха***. Сочинения утрачены, по названиям известны «Об именах» и «О том, что душа является всеми эйдосами», а также свидетельства о комментариях к «Тимею» и «Федону» Платона, возможно, также к «Категориям» Аристотеля. Основные свидетельства — у Прокла в комментарии к «Тимею». Наиболее известна трактовка Феодором неоплатонической триады единое—ум—душа, в соответствии с которой ***Единое*** называется «первым», «небом» и «неизреченным», но никогда не собственно «единым». «Единым» называется ум, который у Феодора трактуется триадически согласно пониманию его структуры как предмета мысли, субъекта мысли и творца. Как «умопостигаемый» (νοητόν) ум именуется согласно аллегорической трактовке греческого слова единое ('EN): «придыхание», «небосвод» (в результате истолкования буквы E) и «жизнь» (истолкование буквы N как перевернутой Z). Как «мыслящий» (νοηρόν) ум именуется терминами «быть», «мыслить» и «жить», как «демиург» описывается как «сущностный ум», «мыслящая сущность» и «источник души». К третьему аспекту ума применимы термины «прообраз» (парадигма) и

«умопостигаемый космос». Душа также представляет триаду: душа сама по себе, всеобщая душа и душа космоса с подчиненными ей единичными душами.

Вместе с другими учениками Ямвлиха, Сопатром и Дексиппом, Феодора относят к Сирийской школе неоплатонизма.

Соч.: Theodoros von Asine, Sammlung der Testimonien und Kommentar v. W. Deuse. Wiesbaden, 1973.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века, кн. 1. М., 1988, с. 302—318; *Gersch S.* From Iamblichus to Eriugena. Leiden, 1978, p. 289—304.

М. А. Солопова

ФЕОДОР ГАЗА (Θεόδωρος Γαζῆς) (ок. 1400, Фессалоника — 1476/78, Поликастро, Калабрия или Пиро Кампания) — византийский гуманист, переводчик. В Италию перебрался ок. 1440, преподавал греческий язык в Ферраре, Неаполе, Риме, где присоединился к кругу кардинала ***Виссариона***. Перевел на греческий язык Цицерона и Клавдиана, подготовил латинские переводы или парафразы Ксенофонта, Аристотеля, патристических текстов (напр., комментария Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея). С позиций аристотелизма остро дискутировал с ***Плифоном*** — последовательным сторонником Платона. Главное произведение — «Антиретикон» (т. е. «Опровержение», ок. 1470) — направлено против нападок на Виссариона. Поддерживал политику церковной унии, считая ее единственным средством остановить османское завоевание Византии. В этой связи он выступал против фаталистического взгляда Плифона на неизбежность турецкого завоевания как отмщения за вторжение Александра Македонского в Азию.

Соч.: MPG, t. 161; *Mohler L.* Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Paderborn, 1942.

Лит.: *Irmscher J.* Theodoros Gazes als griechischer Patriot.— «La Parola del Passato», 1961, vol. 16, p. 161—173; *Idem.* Janus Pannonius und Theodoros Gazes.— «Acta litter. Acad. Scient. Hungaricae», 1972, t. 14, p. 353—357.

М. В. Бибиков

ФЕОДОР (Θεόδωρος) из Кирены, по прозвищу Безбожник (ὁ Ἄθεος) (ок. 300 до н. э.) — греческий философ, представитель ***Киренской школы***, ученик Аристиппа Младшего. Считал, что нет пользы «ни в физике, ни в диалектике... Достаточно постичь смысл добра и зла, чтобы говорить хорошо, и не ведать суеверий, и быть свободным от страха смерти» (Diog. L. II, 92). Он отрицал «ходячие суждения о богах» (Diog. L. II, 85), а о народной религии высказывался резче и смелее ***Менедема*** из Эритреи и ***Стильпона*** Мегарского, за что и был обвинен афинским ареопагом, но избежал наказания благодаря ***Деметрию Фалерскому***. Плутарх восхищался умением Феодора остроумно вести спор и силой его софистической аргументации (Plut. Phocion 38). Общественные нормы Феодор считал условными, поэтому полагал, что блуд, воровство, святотатство не являются мерзкими по природе, а считаются таковыми по человеческому установлению. Феодор учил, что ничто не должно препятствовать удовольствию, при этом конечной целью он полагал безмятежное состояние духа — радость (χάρα), которая происходит от разума, а горе — от неразумения. Феодор — автор книги «О богах». Диоген Лаэртий сообщает, что из нее-то и заимствовал большинство своих положений Эпикур (Diog. L. II, 98). На основании этого замечания Т. Гомперц сделал вывод о том, что Феодор оспаривал веру в провидение.

Соч.: *Winiarczyk M.* Diagorae Melii et Thodori Cyrenaei Reliquiae. Lpz., 1981; *Mannebach E.* Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta. Leiden—Köln, 1963, p. 58—63; *Giannantoni G.* I Cireneici. Raccolta delle fonti antiche, trad. e studio introdutto. Firenze, 1958.

Лит.: *Гомперц Т.* Греческие мыслители, т. 2. СПб., 1913, с. 182 сл.; *Winiarzyk M.* Theodoros ὁ Ἄθεος.— «Philologus», 1981, 125, p. 63—94; *Idem.* Theodoros ὁ Ἄθεος und Diogenes von Sinope.— «Eos», 1981, 69. См. также лит. к ст. ***Киренская школа***.

М. М. Шахнович

ФЕОДОР МЕТОХИТ (Θεόδωρος Μετοχίτης) (1270, Константинополь — 13 марта 1332, там же) — византийский гуманист, государственный деятель и ученый. Сын сторонника греколатинской церковной унии, в 1283 последовал за отцом в ссылку в Малую Азию. Благодаря своим необычайным способностям попал в 1290 в придворный круг императора Андроника II Палеолога, став его ученым советником и снискав высшие правительственные должности, в т. ч. в 1321 — великого логофета, т. е. главы «правительства». С 1305 — месадзон, т. е. ближайший к императору вельможа (заступил на место своего соперника ***Никифора Хумна***). После поражения Андроника II в гражданской войне был в 1328 в тюрьме, подвергся разорению, а его дворец — разрушению. После ссылки вернулся в 1330 в столицу, где провел остаток дней как монах Теолепт в монастыре Хоры.

По описанию ***Никифора Григоры***, днем Феодор занимался государственными делами во дворце, а ночью углублялся в книги и научные рассуждения. Среди его разнообразных сочинений — комментарии к Аристотелю, введение в астрономию, «Введение в математику Птолемея», этический трактат о воспитании, философская полемика с Никифором Хумном, речи, поэмы в гекзаметрах (в т. ч. «О математическом виде философии»), агиографические энкомии и др. Его письма не сохранились; многое еще не опубликовано. Его т. н. «Гномические заметки» («Смесь») представляют собой 120 небольших сочинений, записок, статей, выявляющих энциклопедический характер его знаний; в них обсуждаются такие сюжеты, как об иронии у философов, особенно у Платона и Сократа (очерк 8), о неясности аристотелевских сочинений (3), о человеческом свойстве хвалить добрые старые времена (41), о радостях наблюдения за небом (43), о красоте моря (44), что лучше для человека — родиться или нет (58), о надежде (63), о дальнейшем распространении корыстолюбия (86), о демократии, аристократии, монархии (96—98), о практической пользе математики и особенно геометрии в рамках механики (70), об истории Римской империи с самых начал (106, 108), об Эпаминонде и Пелопиде (114), об отдельных авторах, как Ксенофонт (20), Плутарх (71), Дион из Прусы (19), Филон (16), Иосиф Флавий (15), Синесий (18) и др.

Особое место у Феодора занимает тема судьбы (персонифицированной в образе античной богини Тихи), диктующая представление о всеобщей изменчивости, ненадежности, шаткости как жизни индивида, так и целых народов и государств. Сознавая закат Византийской империи, Феодор видел в ней лишь одно из звеньев в цепи мировой истории.

Соч.: Theodori Metochitae Miscellanea philosophia et historica graeca, rec. Ch. G. Müller, Th. Kieling. Lipsiae, 1821; Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἠθικὸς ἢ περὶ παιδείας, ed. I. Polemis. Athenes, 1995.

Лит.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. СПб., 1997; *Hunger H.* Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz.— Byzantinische Grundlagenforschung. L., 1973; De Vries van der Velden E., Theodore Metochite: Une réévalution. Amst., 1987; *Sevcenko I.* Études sur la polémique entre Theodore Metochite et Nicephore

Choumnos. Brux., 1962; *Beck H.-G.* Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhunderts. Münch., 1952.

М. В. Бибиков

ФЕОДОР СТУДИТ (Θεόδωρος ὁ Στουδίτης) (759 — 11 ноября 826, Принцевы острова, или у мыса Акрита) — византийский богослов, реформатор монастырской жизни. Родился в чиновничьей семье иконопочитателей, в 780 вступил в монастырь Саккудия в Вифинии, управлявшийся его дядей; в 794 стал игуменом. При императоре Константине VI сослан в Фессалонику (795/96), но затем возвратился в Саккудий, а ок. 798 — в Константинополь. В столице восстановил Студийский монастырь и организовал строгую общежительную общину (киновию), взяв за образец монастырский идеал ***Василия Великого***. Бескомпромиссность по отношению к церковным и светским властям привела к ссылке его на Принцевы острова (в Мраморном море). Политика иконоборческих императоров вызвала новое резкое противодействие Феодора Студита. После отказа от участия в поместном соборе 815 он был сослан в Метопу в Вифинии, затем еще дальше, вплоть до Смирны. В нескольких житиях св. Феодора Студита описывается, в частности, торжественное перенесение его мощей в Константинополь 26 января 844.

Для православного богословия огромное значение имеют опровержения иконоборчества (три «Антирретики против иконоборцев») и развитие учения ***Иоанна Дамаскина*** об образе. Он также писал литургические гимны, гомилии (беседы) и панегирики. В письмах (в основном — из ссылок) обсуждал вопросы монастырской этики (сохранилось более 550 посланий); моральной стойкости монаха посвящены и его эпиграммы.

Соч.: MPG, t. 99; Nova patrum bibliotheca, ed. J. Cozza—Luzi, vol. VIII—IX. Romae, 1871—88; в рус. пер.: Огласительные поучения и Завещание. М., 1998.

Лит.: Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. М., 1989, с. 426—434; *Franchi de'Cavalieri P.* Un'antica rappresentazione della traslazione di S. Teodoro Studita.— «Analecta Bollandiana», 1913, t. 32, p. 230—235; *Vorst C. van de.* Le pétite catéchese de S. Theodore Studite.— «Analecta bollandiana», 1914, t. 33, p. 31—51.

М. В. Бибиков

ФЕОДОРИТ (Θεοδώρητος) Кирский (ок. 393, Антиохия — ум. 457/465) — церковный деятель и богослов, видный представитель Антиохийской школы. С 423 епископ г. Кир(р)а. Активный участник христологических споров. На Эфесском соборе 431 выступил в защиту Нестория. Полемизировал сначала с ***Кириллом Александрийским***, затем с Евтихом и Диоскором. Был осужден и лишен епископской кафедры на Эфесском соборе 449, восстановлен Халкидонским собором 451, на котором был вынужден произнести анафему на Нестория. На Константинопольском соборе 553 были осуждены сочинения Феодорита, содержащие полемику с Кириллом Александрийским и защиту Феодора Мопсуэстийского и Нестория. Феодорит оставил большое количество трудов почти во всех жанрах христианской словесности. Он один из крупнейших библейских экзегетов греческой патристики (Толкования на Песнь Песней, Книгу пророка Даниила, Книгу Иезекииля, двенадцать малых Пророков, Книгу Исайи, Книгу Иеремии, Плач Иеремии, Книгу Варуха, Псалтырь, Послания Павла и др.), комментировавший Библию в традициях Антиохийской школы, но отошедший от буквализма, присущего Феодору Мопсуэстийскому. Феодорит является автором одной из последних апологий — «Врачевание эллинских недугов», подытожившей аргументы христианских апологетов от ***Климента Александрийского*** до ***Евсевия Кесарийского***. Среди догматико-полемических сочинений выделяется «Эранист» (Ἐρανιστής, греч. «попрошайка»), направленный против монофизитства (евтихианства), а также опровержение «Анафематизмов» Кирилла Александрийского. Христология Феодорита предполагает при сохранении единства лица Христа наличие у него двух природ — божественной и человеческой и в значительной степени предваряет христологическое определение Халкидонского собора. Феодорит — автор «Церковной истории», продолжающей «Церковную историю» Евсевия Кесарийского и написанной с клерикальных позиций.

Соч.: MPG, t. 80—94; Commentaire sur Isaie, v. 1—3, éd. J.-N. Guinot. P., 1980—84 (Sources Chrétiennes, t. 276, 295, 315); Thérapeutique des maladies helléniques, v. 1—2, éd. P. Canivet. P., 1958 (Sources Chrétiennes, t. 57); Histoires des moines de Syrie, v. 1—2, éd. P. Canivet, A Leroy-Molinghen. P., 1977—79 (Sources Chrétiennes, t. 234, 257); Kirchengeschichte, hrsg. von L. Parmentier. B., 1954; Correspondance, v. 1—3, éd. Y. Azema. P., 1964—82 (Sources Chrétiennes, t. 40, 98, 111); в рус. пер.: Творения, т. 1—7. Сергиев Посад, 1905—1907; Десять слов о Промысле. М., 1996; История боголюбцев с прибавлением «О божественной любви», вступит. статья А. И. Сидорова (с. 3—136). М., 1996; Церковная история. М., 1993; Толкование на псалтирь. М., 1997.

Лит.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский: его жизнь и литературная деятельность, т. 1—2. М., 1890; *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с 4 до 20 в. СПб., 1903; *Флоровский Г. В.* Византийские отцы 5—8 вв. М., 1992, с. 74—94; *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998; *Ashby G.* Theodoret of Cyrus as Exegete of the Old Testament. Grahamstown, 1972; *Koch G.* Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros: eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung. Fr./M., 1974; *Canivet P.* Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. P., 1977.

Н. В. Шабуров

ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ (1036, Василев, ок. Киева — 1074, Киево-Печерский монастырь) — древнерусский подвижник, церковный деятель. В 1065 пострижен в монахи Антонием Печерским. После смерти последнего стал игуменом Печерского монастыря, где ввел новые порядки в соответствии с уставом константинопольского Студийского монастыря. По примеру восточных подвижников постоянно обращался к братии с различными наставлениями и поучениями, которые сложились в целую систему монашеской морали. Согласно этой системе, монах должен полностью отречься от мира, стяжания, быть воздержанным, смиренным, терпеливым, строго соблюдать посты, быть готовым к ежеминутному покаянию. Призывал иноков бороться с дурными помыслами, любить и уважать друг друга, оказывать всяческую помощь бедным, убогим и бездомным.

В жизни Феодосия Печерского и его проповедях в наиболее яркой форме воплотился русский христианский идеал эпохи Киевской Руси, согласно которому Бог любит тех, кто принимает на себя добровольный крест мученичества, лишений, страданий. И наоборот, тот, кто живет сытной и благополучной жизнью, угождает дьяволу. В миру невозможно спастись. Единственный путь спасения — это монастырь, молитвы праведников за грешников. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1108.

Соч.: Памятники древнерусской церковно-учительской литературы, в. 1. СПб., 1894.

Лит.: *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского.— «Труды Отдела древнерусской литературы», т. 5. М.—Л., 1947.

Е. Н. Бутузкина

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ [8 (18) июня 1681, Киев — 8 (19) сентября 1736, Петербург] — русский церковный деятель, богослов, писатель. Родился в купеческой семье. Учился в Киево-Могилянской академии. После завершения философского курса, приняв униатство, преподавал риторику во Владимире-Волынском, затем учился в Риме в иезуитском коллегиуме св. Афанасия. Вернувшись, принял монашество в Почаевском монастыре с именем Самуила. С 1704 преподавал в Киевской академии риторику, затем философию, с 1711 — ректор академии. Петр I обратил на него внимание после произнесения сочиненного Феофаном панегирика по случаю Полтавской победы, приблизил и сделал главным идеологом преобразований. В 1718 Феофан Прокопович поставлен епископом Псковским и Нарвским, с 1724 президент Синода. В «Духовном регламенте» (1720) разработал проект церковной реформы по протестантскому образцу, основываясь на идеях С. Пуфендорфа о взаимоотношении властей светских и церковных. Оставил обширное литературное наследие, включающее св. 70 сочинений различного жанра на русском и латинском языках. Цикл богословских лекций составляет 7 трактатов, посвященных догматическим, нравственным, экклезиологическим, антропологическим проблемам. Ряд полемических сочинений направлен против католиков, протестантов, старообрядцев. «Первое учение отрокам» представляет собой педагогическое пособие, трагикомедия «Владимир» — поэтическое творение на историческую тему. Деятельность Феофана Прокоповича определила развитие богословской науки на несколько десятилетий. Как политический мыслитель он в «Правде воли монаршей» (1722) оправдывал всевластие абсолютизма, доказывая божественное происхождение самодержавия и верховную роль монарха в качестве отца Отечества.

Соч.: Соч. М.—Л., 1961; Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные, ч. 1—3. СПб., 1760—65; Богословские соч. СПб., 1774; Філософські твори, т. 1—3. К., 1979—81.

Лит.: *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; *Петров Л. А.* Философские взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Иркутск, 1957; *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. М., 1977; *Venturi F.* Feofan Prokopovic. Cagliari (Sardinia), 1953.

Н. А. Куценко, В. В. Аржанухин

ФЕОФИЛ Антиохийский (Θεοφίλης) (ум. около 180) — христианский писатель, апологет. Обратился в христианство под влиянием чтения библейских пророческих книг. Был епископом Антиохии. Автор ряда полемических и апологетических произведений, из которых сохранилась только апология «Три книги к Автолику». Излагая христианское учение о Боге и божественном всемогуществе, Феофил указывает, что путем богопознания является очищение души. Феофил раскрывает несостоятельность и противоречивость языческой религии и философии на основе сравнения греческой классики и библейских книг. Отвечая на обвинения христиан в прелюбодеянии, людоедстве и кровосмешении, он уличает языческих авторов в подобных преступлениях и излагает христианские моральные заповеди. В учении о творении мира Феофил следует за ***Юстином философом и мучеником***, отождествляя Христа с божественным Логосом. Первым ввел в оборот слово «Троица» для обозначения троичности Бога.

Соч.: Ad Autolycum. Oxf., 1970.

Лит.: *Преображенский П.* Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895; *Grant R.* Theophilus of Antioch to Autolicus.— «The Harvard Theological Revue». Cambr. (Mass.), 40 (1947), p. 227—256.

А. В. Иванченко

ФЕОФИЛАКТ (в миру Федор Леонтьевич Лопатинский) [70-е гг. 17 в., Волынь — 6 (17) мая 1741, Петербург] — архиепископ Тверской и Кашинский, богослов, философ. Родился в дворянской семье, обучался в Киево-Могилянской академии. По завершении обучения уехал за границу, в Германию и Польшу, затем прошел полный курс наук в римском коллегиуме св. Афанасия. После возвращения преподавал в Славяно-греко-латинской академии философию и теологию (1704—10), был префектом, затем ректором (1708—22), одновременно являясь настоятелем Заиконоспасского монастыря. Деятельность Феофилакта во многом способствовала преобразованию академии в крупный просветительский центр, где преподавались словесность, иностранные языки, математика, физика, философия. Составленный им двухлетний курс философии включал интродукцию (вводный курс с элементами истории философии), диалектику (формальную логику), логику (где рассматривались вопросы гносеологии), физику и метафизику. В курсе наряду с элементами «второй» схоластики проявляется тенденция к объединению светских и религиозных представлений, стремление к синтезу вероучения и науки. В своих богословских взглядах держался строго православной позиции. В 1712 Феофан Прокопович написал сочинение «Распря Петра и Павла об иге неудобоносимом», где проводил мысль о том, что человек оправдывается перед Богом не благочестивыми делами, но лишь верой в Иисуса Христа. В ответ Феофилакт выпустил в свет полемический трактат «Иго Господне благо и бремя Его легко», обвинив Феофана Прокоповича в отступлении от православия. В 1714—26 Феофилакт трудился над исправлением славянского перевода Библии. Петр I высоко оценивал его обширные знания и безупречную репутацию; при образовании Синода он был назначен одним из его членов. При Екатерине I Феофилакт становится архиепископом Тверским и вторым вице-президентом Синода. В 1728 издает основной богословский труд Стефана Яворского — «Камень веры». Став жертвой борьбы придворных группировок, в 1735 он был арестован, лишен всех прав состояния, с 1738 содержался в заключении, на свободу выпущен незадолго до смерти.

Соч.: Избр. философ. произв., пер. и общ. ред. А. В. Панибратцева. М., 1997.

Лит.: *Покровский Н. А.* Феофилакт Лопатинский.— «Православное обозрение», 1872, № 12; *Морошкин И. Я.* Феофилакт Лопатинский, архиепископ Тверской в 1706—1741 гг. Исторический очерк.— «Русская старина», 1886, № 1—2; *Панибратцев А. В.* Психологический трактат архиепископа Феофилакта (Ф. Л. Лопатинского) «Что является одушевленным и что не является таковым».— «Общественная мысль». М., 1993, в. 4; *Он же.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1997.

А. В. Панибратцев

ФЕРГЮСОН (Ferguson) Адам (20 июня 1723, Лоджирайт, Пертшир — 22 февраля 1816, Сент-Эндрью, Шотландия) — шотландский философ. Родился в семье пресвитерианского священника. В 1742 получил степень магистра в университете Св. Андрея и перешел в Эдинбургский университет. Там сблизился с будущим драматургом Джоном Хоумом и будущим ректором университета Эдинбурга, историком У. Робертсоном. В 1757 стал преемником ***Д. Юма*** на посту смотрителя библиотеки адвокатов. В 1759 занял кафедру натуральной философии в Эдинбургском университете. В 1767 выходит главная книга Фергюсона «Опыт истории гражданского общества» (An Essay on the History of Civil Society, рус. пер. ч. 1—2. СПб., 1817—18), встретившая благоприятный прием, в 1769

«Наставления моральной философии» (Institutes of moral Philosophy, рус. пер. СПб., 1804, а также «Начальные основания нравственной философии». М., 1804). Фергюсона переводят на европейские языки, его «Опыт» используется в учебных курсах Московского университета.

Будучи представителем шотландского Просвещения, Фергюсон разделял теорию морального чувства и философию здравого смысла, оспаривая в то же время некоторые идеи Юма, *А. Смита*, а также *Мандевиля* и *Руссо* и подвергая моралистической критике «благополучие» коммерческого общества, ведущее к политической коррупции.

Соч.: Principles of Moral and Political Science. Edinburg, 1792.

Лит.: *Kettler D.* The Social and Political Thought of Adam Ferguson, 1965.

М. А. Абрамов

ФЕРЕКИД (Φερεκύδης) из Сироса (6 в. до н. э.) — древнегреческий мифограф и космолог, у которого мифотворческая традиция переплетается с научно-философской. Биографическое предание ставит Ферекида в близкие отношения с Пифагором, учителем которого он считался. Автор «Теогонии» — одного из первых прозаических сочинений греков вообще; варианты названия: «Богосмешение» и «Семинедрие» («семь недр» — т. е. «семь пространств», или «семь миров», на которые членится Вселенная; по Дамаскию, «пять недр»). В отличие от «Теогонии» Гесиода, где все боги «рождаются», Ферекид признает вечность начальной троицы богов: «Зас и Хронос были всегда, и Хтония» (B 1). Зас (модификация Зевса) персонифицирует эфирные выси неба, Хтония — подземные глубины, Хронос — время как космогоническую прапотенцию (параллели в орфизме; их общим источником может быть древнеиранская идея бесконечного времени — zrvan akarana). Согласно Дамаскию (A 8), Хронос (время) создал из своего семени огонь, воздух и воду, после распределения которых по «пяти недрам» (по Г. Гомперцу: пространства звезд, солнца, луны, воздуха и моря) возникло «новое многочисленное поколение богов».

Фрагм.: DK I 43—51; Schibli H. S. Pherekydes of Syros. Oxf., 1990.

Лит.: *Eisler R.* Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. 1—2. Münch., 1910; *West M. L.* Early Greek philosophy and the Orient. Oxf., 1971, p. 1—75.

А. В. Лебедев

ФЕТИШИЗМ (франц. fétichisme, fétichism — идол, талисман) — отождествление социальных функций предмета с его естественными свойствами. Различные формы фетишизма определяются тем, происходит ли отождествление социальных характеристик с 1) натуральной вещью, 2) физически-телесным субстратом продукта культуры, 3) естественными особенностями индивида. Фетишизм рассматривался как одна из первых архаических форм религии, которая сакрализовала природные вещи, придала их естественным свойствам сверхъестественное значение. Такая трактовка фетишизма была выдвинута Ш. Де Бросом. Впоследствии О. Конт, Г. Спенсер, Э. Тайлор рассматривали фетишизм как форму религии, производную от анимизма. И К. Маркс в ранних работах определял фетишизм как первичную форму религии, для которой характерна непосредственная закабаленность предметом, как религию чувственных вожделений (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 98). В более поздних работах он характеризует фетишизм гораздо шире — как социальный феномен, присущий всем обществам и репрезентирующий определенную социальную норму, титул, власть. Так, кресло становится в определенных обществах троном — символом власти. В «Восемнадцатом брюмера...» Маркс обращает внимание на сакрализацию авторитарного властителя, который наделяется сверхъестественными силами «в виде неограниченной правительственной власти, защищающей их от других классов, ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет» (Там же, т. 8, с. 208). Культ авторитарного и харизматического лидера — одно из проявлений фетишизма. В экономических работах Маркса, и особенно в «Капитале», фетишизм становится ведущей характеристикой буржуазного способа производства, соединяя в себе два альтернативных процесса — овеществление общественных отношений и персонификацию вещей. Развитие фетишизма (от фетишизма товара через фетишизм денег к фетишизму капитала) показывает, что буржуазный способ производства неразрывно связан с фетишизацией механизмов социальных отношений и персонификацией безличных социальных регуляторов. Тем самым Маркс анализирует не просто формы фетишистского сознания, а прежде всего объективный процесс фетишизации социальных формообразований, приводящий к отождествлению всякой реальности (в т. ч. и реальности культуры) с чем-то натуралистически данным, а субъекта деятельности и взаимодействия с натуралистически-природным индивидом. Фетишизм проявляется и в тех ценностных ориентациях, которым отдает предпочтение человек, в мотивации на престижное потребление, на приобщенность к миру богатства и власти. Критика Марксом фетишизма буржуазного общества и сознания составляет основу экономического анализа капитализма (что не было понято марксистами, за исключением А. Рубина). В философии 20 в. проблема фетишизма отодвинута на периферию социальной и социологической теорий, а в современном религиеведении фетишизм рассматривается не как одна из ранних форм религии, а как один из структурных компонентов любой мифологии и религии.

Лит.: *Богданов А.* Падение великого фетишизма. М., 1919; *Лукач Г.* Материализация и пролетарское сознание.— «Вестник Социалистической Академии», 1923, вып. 4—6; *Рубин А. И.* Очерки по теории стоимости Маркса. М.—Л., 1929; *Шеховцов А.* Марксова теория товарного фетишизма. М., 1961; *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; *Brosses Ch. de.* Du culte des dieux fétiches. Dijon, 1760.

А. П. Огурцов

ФЕХНЕР (Fechner) Густав Теодор (19 апреля 1801, Грос-Зерхен, близ Мускау,— 18 ноября 1887, Лейпциг) — немецкий физик, психолог, философ, писатель-сатирик (выступал под именем доктора Мизеса). Профессор физики Лейпцигского университета (1834—40); из-за болезни и частичной слепоты, вызванной изучением зрительных ощущений, оставил занятия физикой и обратился к философии. Разделяя во многом учение Шеллинга, интерпретировал его в духе панпсихизма (Вселенная одушевлена, материя — оборотная сторона психического). Исходя из принципа строгой, математически вычисляемой зависимости между психическими и физическими явлениями, он выдвинул идею психофизики как науки о закономерном соотношении между этими явлениями. Труд Фехнера «Элементы психофизики» (Elemente der Psychophysik, 1860) заложил основы экспериментальной психологии; выведенный им основной психофизический закон (интенсивность ощущения пропорциональна логарифму интенсивности раздражителя) стал образцом применения точных методов в психологии. Один из основоположников экспериментальной психологии и эстетики (т. н. эстетики «снизу», идущей от опыта и индукции, а не от философских построений).

Соч.: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Bd. 1—2. Lpz., 1922; Vorschule der Ästhetik, Bd. 1—2. Lpz., 1925.

Лит.: *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1976, гл. 9; *Kuntze J. G. Th. Fechner.* Lpz., 1892.

М. Г. Ярошевский

ФИДЕИЗМ (франц. fidéisme, от лат. fides — вера) — направление философской мысли, утверждающее примат религиозной ***веры*** над разумом. Приверженцы фидеизма исходят из того, что процесс познания мира не может осуществляться только в рамках науки и философии, но обязательно должен дополняться религиозной верой. Фидеизм в его вульгарной форме утверждает, что истина полностью дана в ***Откровении***, после которого человек не нуждается в научном и философском познании истины. По мнению фидеистов, изучение природы и общества показывает ограниченность и абсолютную относительность человеческого знания и подтверждает основные посылки религиозной веры. Так, бесконечность познания мира и относительный характер современного научного знания для христианских мистиков — аргумент в пользу принципиальной ограниченности науки. Без освящающего человеческий разум Откровения человек вообще не способен *познать истину, ибо, прежде чем он начал мыслить, Бог* через Откровение снабдил его целым комплексом идей — содержанием человеческого мышления. Подобную схему фидеисты применяют и к понятию религиозной веры.

Согласно фидеистам, любые суждения, выработанные на основе религиозной веры, являются лишь символами этой веры, обретаемой до всяких ее понятийных формулировок, теологической рефлексии и исторической обусловленности. Против вульгарного фидеистского противопоставления знания и веры было направлено учение Фомы Аквинского об их гармонии. Согласно Аквинату, наука и философия относительно самостоятельны по отношению к теологии. Философия и теология имеют каждая свой предмет исследования, свои принципы и методы. Вера не должна претендовать на обладание областью знаний о мире. Наука о мире, включая и философию — науку о сущности бытия, строит свои доказательства, опираясь не на высший авторитет, а на разум, поэтому философские проблемы не могут быть разрешены непосредственно теологическими аргументами. В свою очередь философия не вправе стремиться к тому, чтобы постичь все и на место божественной веры поставить истины разума.

Признавая относительную самостоятельность науки и философии по отношению к вере, неотомисты в то же время разработали систему рационального обоснования веры. Отвергая фидеизм в его грубой форме, они утверждают, что разум *может и должен выполнять служебную роль по отношению* к религиозной вере; вовсе не обязательно принижать разум, чтобы освободить место вере, т. к. разум может дать основу для принятия этой веры и даже возвыситься до познания Бога. Идея примата веры над разумом в той или иной мере пронизывает протестантскую и православную гносеологию. Основатель немецкого ***протестантизма*** М. Лютер, желая освободить христианство от схоластического рационализма и утвердить веру непосредственно как дар Божий, выступил против любых попыток использовать разум для обоснования веры. Критикуя католических схоластов, сделавших философию служанкой богословия, Лютер вообще вынес разум за пределы религиозной веры. В православной философии с ее сильными мистическими и иррационалистическими тенденциями в течение столетий единственными средствами познания божественной истины признавались молитвенное созерцание, аскетический подвиг, мистическое озарение (***Григорий Палама***, ***Григорий Синаит*** и др.). Позднее в «метафизике всеединства» В. С. Соловьева православная гносеология проявилась как «цельное знание», представляющее собой взаимосвязь эмпирического (научного), рационального (философского) и мистического (созерцательно-религиозного) познания. Однако цельное знание, по мнению Соловьева, предполагает в качестве исходного принципа веру в безусловное существование абсолютного начала; при этом эмпирическое знание способно раскрыть только внешнюю сторону явлений, а рациональное — особенности самого мышления. Истина же, или сущее, не дана человеку ни в опыте, ни в мышлении. Как абсолютная ценность, истина достигается в конечном счете мистическим путем.

Под фидеизмом понимается также течение в католицизме, возникшее под названием традиционализма в сер. 19 в. как реакция на рационализм Просвещения. Католический традиционализм в качестве разновидности фидеизма считает источником всякого знания непосредственно Откровение Бога людям, передаваемое в непрерывной традиции. Хотя многие положения католического традиционализма 19 в. шли в русле ортодоксального *католицизма, он был осужден на I Ватиканском* соборе (1869—70) из-за его глубокого недоверия к человеческому разуму. Фидеизм в форме католического традиционализма был распространен гл. о. во Франции и Бельгии, его видные представители — ***Л. де Бональд*** (1754—1840) и ***Ф. Р. де Ламенне*** (1782—1854). В настоящее время термин «фидеизм» в большинстве случаев имеет отрицательный смысл, под ним понимается враждебное отношение к разуму и науке.

Ф. Г. Овсиенко

«ФИЗИКА» (Φυσικά) — позднее название сочинения Аристотеля в 8 книгах, которое в греческих рукописях и у древних комментаторов называется «Лекции по физике» (Φυσικῆ ἀκρόασις). Дошедшая до нас редакция принадлежит ***Андронику Родосскому*** (1 в. до н. э.), который объединил относительно самостоятельные сочинения — кн. 1, 2, 3—6, 7, 8. Из них кн. 1—7 датируются (по Е. Дюрингу) концом академического периода (355—347 до н. э.), кн. 8 относится ко 2-му афинскому периоду (336—322). «Физика» открывает комплекс естественно-научных сочинений, структура которого очерчена самим Аристотелем во введении к «Метеорологии», и посвящена фундаментальным принципам и понятиям учения о природе (фюсис). В центре внимания кн. 1 («О началах») — анализ понятия «становления», или «возникновения» (генесис). Основной тезис Парменида: бытие не может возникнуть ни из бытия (в этом случае оно уже есть), ни из небытия и, следовательно, возникновение невозможно, — опровергается заменой понятия небытия-в-себе акцидентальным небытием — еще-не-бытием, небытием-чем-то-определенным, или «лишенностью» (отсутствием формы) — («образованный человек» возникает не из «не-человека», а из «необразованного человека»); «принципами» (архе) возникновения, т. о., оказывается троица «форма — отсутствие формы — материальный субстрат», причем первые два понимаются как «противоположности». В кн. 2 (она была непосредственным продолжением 1-й) формулируется учение о «четырех причинах» (см. ***«Метафизика»***, ***Форма и материя***), причем Аристотель, используя языковую семантику слова «фюсис» и отчасти насилуя ее, стремится показать (1—2-я гл.), что каждая из четырех причин выводится из понятия «природы»: природа-веще-

ство, природа — источник движения (в этой функции аристотелевская «фюсис» заменила платоновскую ***душу***), природа-самобытность-***эйдос***, природа-мастер (телеологический момент). Дальнейшая часть кн. 2 анализирует понятия «случайности» (тюхе), «спонтанности» (αὐτόματον) и «необходимости», ее 7—8-я гл. имеют основополагающее значение для телеологической концепции природы у Аристотеля. «Природа», по определению, есть «источник движения и изменения», следовательно, необходимо исследовать «движение» (кн. 5—6, 8), но движение предполагает понятие «континуума», континуум связан с «бесконечным» (апейрон), в то же время «движение невозможно без места, пустоты и времени» (200b20) — отсюда предварительный анализ этих понятий в кн. 3—4. 2-я и 9-я гл. кн. 6 содержат знаменитую полемику с апориями Зенона Элейского. кн. 7 нарушает общий ход изложения и скомпонована из трех несвязных частей (вероятно, Андроником). Кн. 8 — наряду с XII книгой «Метафизики» — основной текст о перводвигателе.

Греческие комментарии к «Физике» Фемистия, Иоанна Филопона и Симпликия изданы в серии Commentaria in Aristotelem Graeca. Из средневековых комментариев следует прежде всего назвать: в Византии — Михаила Пселла, на латинском Западе — Фому Аквинского: In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, cura et studio M. Maggiolo, 1954.

Рус. пер.: В. П. Карпова (1936, новая редакция — Соч., т. 3, 1981).

Изд.: *H. Carteron.* v. 1—2, 1961; F. M. Cornford and P. H. Wicksteed, v. 1—2, 1968—70; W. D. Ross, 1977. Комм.: W. D. Ross, 1936.

Лит.: *Mansion A.* Introduction a la physique Aristotélicienne. Louvain—P., 1946; *Solmsen F.* Aristotle's system of the physical world. Ithaca, 1960; *Wieland W.* Die aristotelische Physik. Gött., 1962. См. также лит. к ст. ***Аристотель***.

А. В. Лебедев

ФИЗИКАЛИЗМ — направление исследований в области философии науки, для которого характерна идея объединения всего научного знания на основе языка современной физики. В философском отношении это направление представляет собою своеобразное проявление современного ***номинализма***. Термин «физикализм» был предложен О. Нейратом (*Neurath O.* Soziologie im Physikalismus.— «Erkenntnis», 1931, Bd. 2, № 5—6). Концепция физикализма возникла в ***неопозитивизме***, центральной идеей для которого была возможность и необходимость построения унифицированной науки. Р. Карнап понимал принцип физикализма как методологическое требование перевода суждений всех конкретных наук, содержащих термины описания, в суждения, составленные исключительно из терминов физической науки. Смысл любого высказывания, по Карнапу, определяется условием его истинности, т. е. возможностью проверки (полностью либо частично) суждения по критерию истинности. Это условие предполагает возможность построения (на основе математического языка или языка физики) единого формализованного языка, на который в принципе можно было бы перевести любую научную теорию, обнажая тем самым ее структуру и выявляя ее отношения с другими научными сериями. Это направление исследований позволило получить определенные результаты в области символической логики. Разъясняя его основные идеи, Карнап писал, что оно представляет собою не более чем лингвистическое учение о физикалистском языке как универсальном языке науки. Позитивистский характер такой трактовки предлагаемого универсального языка просматривается в том, что автор выдвигает тезис о необходимости замены содержательного («материального») модуса речи формальным модусом, т. е. совокупностью предложений, говорящих лишь о логико-синтаксических отношениях между терминами. При этом критерием осмысленности философских суждений Карнап считает их «переводимость в формальный модус» (*Carnap R.* Logische Sintax der Sprache. W., 1934, s. 241).

Такой анализ языка науки приводил к идее различных уровней знания. Развивая ее, сторонники физикализма подчеркивали необходимость установить соотношение между верхним (теоретическим) уровнем и более низким (эмпирическим) уровнем. Более низкий уровень оказывался при этом более фундаментальным, ибо обеспечивал основание знания. Оппоненты физикализма указывали на то, что на эмпирическом уровне ученый имеет дело лишь со своими ощущениями, наблюдая те или иные явления с помощью приборов. В связи с этим сторонники физикализма были вынуждены ввести понятие «протокольных предложений» в качестве тех далее несводимых оснований, на которых строятся более высокие уровни знания. В этой связи, однако, возникли новые вопросы о связи «протокольных предложений» и фактов, о смысле оснований знания и т. п., которые пытались решать с позиций лингвистического ***конвенционализма.***

Тем не менее широкое обсуждение трудностей, возникавших в связи концепцией физикализма, привело к ослаблению его позиций и редукционизма в целом, к сдвигу методологической проблематики. Центр тяжести исследований во все большей мере перемещался в область анализа гипотетико-дедуктивных моделей науки. Этот сдвиг вынуждал ослаблять позиции строгого физикализма. Так, сторонникам физикалистской трактовки научного знания пришлось отказаться от концепции истинности как взаимосогласованности предложений. Возникли сомнения и в возможности реализации самой программы физикализма. Эти сомнения высказывались с самого начала в отношении социальных наук; но затем пришлось отказаться от программы абсолютного физикализма применительно и к наукам о природе. Физикализм в качестве особой программы «унификации» науки на пути редукционизма был вынужден отступить, выдвинув идею «ослабленного» физикализма.

Историческая значимость физикализма заключается в том, что он привлек внимание к проблеме поисков общих для всей науки объединяющих принципов. Среди множества интерпретаций научного знания, направленных на поиски его единства, необходимо отметить наряду с физикализмом еще и принцип дополнительности, выдвинутый Бором в качестве всеобщего объединяющего начала не только научного знания, но всех известных форм человеческой деятельности. Если редукция в ее крайней форме физикализма означает стремление свести все многообразие явлений к какой-либо одной теоретической системе или, как заметил Планк, в идеале к одной-единственной формуле, то дополнительность предполагает сохранение многообразия в поисках объединяющих оснований. Так, в квантово-механической картине реальности при описании картины на квантовом языке невозможно полностью устранить фрагменты естественного (классического) языка.

Хотя физикализм и обнаружил несостоятельность, это не снимает проблемы поиска оснований единства научного знания. В качестве таких оснований может выступить принцип дополнительности, равно как и другие методологические принципы.

Н. Ф. Овчинников

ФИҚХ (араб. понимание) — исламская доктрина о правилах поведения мусульман (юриспруденция), исламский комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле). Фикх в обоих значениях сложился не сразу с возникновением ислама и становлением мусульманского государства — халифата. До 1-й пол. 8 в. система социальных норм (в т. ч. и юридических) халифата в целом не определялась положениями ислама, а состояла преимущественно из норм, которые имели доисламское происхождение и продолжали действовать в новых исторических условиях. На завоеванных арабами территориях прежние юридические нормы и обычаи также сохранялись без серьезных изменений, если не противоречили установкам новой религии, которая поначалу безразлично относилась к собственно правовым вопросам. В это время правовая система халифата восприняла отдельные элементы римского (византийского), сасанидского, талмудического и восточно-христианского канонического права, а также немало местных обычаев, многие из которых впоследствии были исламизированы и включены в фикх.

ФИКХ-ЮРИСПРУДЕНЦИЯ. Формирование фикха-юриспруденции было обусловлено, с одной стороны, необходимостью приведения фактически действовавшего права и иных социальных норм в соответствие с религиозными ориентирами, а с другой — потребностями регулирования отношений раннефеодального общества на принципах, концептуально основанных на религиозно-этическом учении ислама. Становление фикха-юриспруденции протекало вместе с записью хадисов (араб. рассказ) — преданий со слов Муҳаммада и высказываний его сподвижников. Поэтому первые труды по фикху (напр., «Маджмӯ‘ ал-фиқх» Зайда Ибн ал-Ҳасана, «ал-Муватта’» Мālика Ибн ‘Анаса, «ал-Муснад» Аҳмада Ибн Ҳанбала) представляли собой, в сущности, сборники тематически подобранных хадисов, а не правовые исследования. Систематизация хадисов позволила определить вопросы, решение которых требовало рационального толкования ***Корана*** и ***сунны***, и тем самым способствовала оформлению фикха в самостоятельную дисциплину.

В 8 — 1-й пол. 9 в. в фикхе складывались свои понятия, формировались специфический язык и методология. В нем утвердилась идея о прекращении правотворчества в точном смысле слова со смертью Муҳаммада. Основными источниками правовых решений стали считаться Коран и сунна. Самостоятельным источником факихи признали также единогласное мнение мусульманской общины (иджмā‘), практически понимавшееся как консенсус сподвижников пророка. Был сделан вывод, что Коран и сунна имплицитно содержат ответы на любые вопросы, которые факихи должны «извлечь» из них. Поэтому в случае отсутствия в них однозначных решений, указаний на конкретные правила поведения, которым должны следовать мусульмане, факихи уделяли особое внимание правовой интерпретации данных источников, переводу их общих предписаний на язык практических норм и правовых конструкций. Постепенно сложились приемы «извлечения» (истинбāт) из основополагающих источников правовых решений по не предусмотренным ими прямо случаям. Такие приемы были положены в основу иджтихāда (букв. — усердствование), под которым факихи стали понимать рациональные методы формулирования решений по вопросам, не упомянутым в прямой форме в Коране и сунне или не отраженным в единодушном мнении сподвижников пророка, а также приемы извлечения таких решений из предписаний этих источников, изложенных в самой общей аллегорической форме. В частности, были установлены строгие условия формулирования новых норм по аналогии путем извлечения «обоснования» (‘илла=ratio legis) из уже известных решений. Появилось понятие қийāс, признание которого в качестве основной формы иджтихāда и источника фикха наряду с Кораном, сунной и иджмā‘ положило начало особому направлению фикха — ’уṣӯл ал-фиқх (основы фикха), занимающемуся его источниками, методами их толкования и применения для решения конкретных правовых вопросов. Большая заслуга в становлении фикха принадлежит аш-Шāфи‘ӣ (ум. 820), который в трактате «ар-Рисāла» впервые сформулировал четкие определения его основных категорий.

Примерно в 10 в. фикх-юриспруденция окончательно сложился в качестве самостоятельной дисциплины, относящейся к религиозным наукам. Однако, несмотря на его формальное отделение от ***калама*** и враждебное отношение факихов-традиционалистов к мутакаллимам, между фикхом и каламом существовала тесная связь. Многие положения калама служили идейной основой для решения правовых вопросов в рамках фикха. Специфика фикха состояла в том, что он занимался решением практических вопросов с помощью рационального «приложения» иррациональной, «переданной» религиозной истины к частным случаям. Предмет фикха стал включать в себя изучение двух категорий норм: 1) определяющих отношения мусульман с Богом — правила культа и исполнения религиозных обязанностей (‘ибāдāт), 2) регулирующих отношения между людьми, а также отношения мусульманской власти (государства) с подданными, другими конфессиями и государствами (му‘āмалāт). Основные усилия факихов оказались направлены на разработку второй категории норм, большинство из которых было введено на основе иджтихāда. Уже на раннем этапе становления фикха-юриспруденции наметились две его школы, одну из которых, иракскую, принято именовать школой «сторонников самостоятельного суждения» (аṣҳāб ар-ра’й), а другую, мединскую, — школой «сторонников предания» (аṣҳāб ал-ҳадӣṣ). Различия между ними объяснялись особенностями материальных и культурных условий, в которых школы развивали свои доктрины, а также унаследованными ими правовыми традициями. Иракские правоведы значительно шире использовали иджтихāд, не сводя его только к қийāсу, а мединская школа делала упор на Коран и сунну. Сначала учение школ было анонимным, но постепенно каждая из них стала возводить свою доктрину к одному из своих основателей. Так, основателем иракской школы был признан ан-Ну‘мāн Ибн Ṣābит Абӯ Ханīфа (ум. 767), а мединской — Мālик Ибн ‘Анас (ум. 795). В 9—10 вв. образовались и другие суннитские толки (мазҳабы) фикха, в частности шафиитский, названный по имени Муҳаммада Ибн Идрīса аш-Шāфи‘ӣ (ум. 820), для которого характерно строгое применение иджтихāда, отождествляемого с қийāсом. Позднее был признан и ханбалитский толк, основателем которого считается Аҳмад Ибн Ҳанбал (ум. 855), известный максимально широким использованием Корана и хадисов и недоверчивым отношением к иджтихāду. Существовали и другие школы фикха-юриспруденции, но к 14 в. сохранились только четыре указанных суннитских мазҳаба, а также несколько шиитских толков, из которых в настоящее время практическое значение в качестве действующих религиозно-правовых толков имеют джафаритский (имамитский), возводимый к Джа‘фару аṣ-Ṣādиқу (ум. 765), зайдитский, основателем которого считается Зайд Ибн ‘Алӣ (ум. 740), и исмаилитский,

разработка которого связана с именем ал-Ḳāḍī ан-Нуʻмāна (ум. 979).

Учение каждого из толков фикха-юриспруденции изложено в признаваемых его сторонниками произведениях, большинство которых написано в раннее и классическое средневековье основателями маẕхаба, их ближайшими учениками и последователями, крупнейшими правоведами. Напр., по ханафитскому толку наибольшим авторитетом пользуются шесть книг Муḥаммада Ибн ал-Ḥасана аш-Шайбāнī (ум. 805), ученика Абӯ Ḥанīфы, — т. н. «достоверно переданные книги» (кутуб ẓāхират арривāйа). Ключевые положения этих произведений позднее суммировал Абӯ ал-Фаḍл ал-Марвазī в труде «ал-Кāфī», к которому Шамс ад-Дīн ас-Сараḫсī (ум. 1090) составил подробный комментарий «ал-Мабсӯṭ», признаваемый одним из наиболее авторитетных произведений по ханафитскому маẕхабу. Ведущим источником маликитского фикха остается книга Мāлика Ибн 'Анаса «ал-Муваṭṭа'». Кроме того, большой популярностью пользуется труд «ал-Мудаввана ал-кубрā», созданный несколькими поколениями факихов-маликитов. Для ханбалитов аналогичную роль играет работа Ахмада Ибн Ханбала «ал-Муснад». Первым источником по шафиитскому толку фикха является трактат аш-Шāфиʻī «ал-'Умм». Среди произведений по фикху заметное место занимали труды, посвященные сравнению выводов различных толков. Многочисленные расхождения характерны и для последователей одного маẕхаба, что составляет отличительную черту фикха-юриспруденции.

С сер. 9 в. в суннитском фикхе постепенно стала утверждаться идея о том, что только крупные правоведы прошлого имели право на иджтихāд, а в сер. 10 в. был достигнут молчаливый консенсус, в соответствии с которым появление новых толков со своей системой способов формулирования правовых решений впредь становилось невозможным. Это означало для каждого факиха необходимость следовать учению определенного маẕхаба, что получило название таḳлīд (подражание). С этого времени развитие фикха-юриспруденции продолжалось в рамках признанных маẕхабов. Причем основное внимание уделялось систематизации выводов крупнейших муджтахидов прошлого, комментированию их трудов, их переработке в сокращенные и упрощенные сборники. В классическое средневековье и Новое время среди трудов по фикху-юриспруденции стали преобладать сборники фетв — казуальных норм, сгруппированных по предмету регулирования, с указанием источника каждой из них.

Большинство суннитских сборников фетв имело универсальное содержание и включало следующие основные разделы: омовение, молитва, порядок погребения, закат, пост, паломничество, различные торговые сделки и обязательства, порядок распоряжения собственностью, вакфы, наследование, брачно-семейные отношения, правонарушения различных видов, отношения мусульманских властей с немусульманами и другими государствами, судоустройство и процесс, правила ношения одежды и приема пищи и т. д. Известны работы, касающиеся отдельных, связанных друг с другом вопросов. Напр., трактат ***ал-Māвардī*** (ум. 1058) «ал-Аḥкāм ас-сулṭāнийа» посвящен преимущественно организации и деятельности халифата и в связи с этим финансовому, земельному, уголовному и судебному праву. Шиитские правоведы обычно придерживаются иной классификации, подразделяя все нормы фикха на четыре группы, регулирующие соответственно порядок отправления религиозных обязанностей ('ибāдāт), двусторонние сделки (договоры) ('уḳӯд), включая брак, односторонние сделки, совершаемые в определенной форме (иḳā'āт), ответственность за преступления и обязательства, вытекающие из причинения вреда, либо односторонние сделки или действия, совершение которых не требует особой формы (аḥкāм).

ФИКХ-ПРАВО. Фикх, с одной стороны, представлял собой умозрительную доктрину, а с другой — был ориентирован на практику регулирования общественных отношений. Многие выводы фикха-юриспруденции реализовались на практике, составляя исламский комплекс социальных норм, которые также стали обозначаться термином «фикх». В значении действующих среди мусульман правил поведения фикх включал в себя самые различные виды социальных норм — религиозные, юридические, нравственные, а также обычаи и простые правила вежливости и этикета, т. е. являлся мусульманским правом в широком, общесоциальном понимании.

Роль фикха-права в правовых системах исламских стран не оставалась неизменной. В частности, применение его положений в правовой практике Османской империи в 16 в. и Могольской империи во 2-й пол. 17 в. отличалось особой широтой и последовательностью. Однако в целом фикх-право никогда не совпадал полностью с фикхом-юриспруденцией. Лишь те положения последнего, которые реально осуществлялись, выражали интересы стоящих у власти сил и в той или иной форме поддерживались государством, становились действующим правом, а остальные выводы факихов не выходили за рамки правовой теории. Причем различные комплексы норм фикха-права имели в этом отношении свою специфику. Во 2-й пол. 19 в. в положении фикха-права произошли серьезные изменения, связанные прежде всего с тем, что в правовых системах наиболее развитых исламских стран (в частности, большинства стран, входивших в состав Османской империи) он уступил ведущее место законодательству, скопированному преимущественно с западноевропейских образцов. В результате фикх-право сохранил свои позиции гл. о. в регулировании отношений личного статуса и практически перестал применяться в государственном, административном, уголовном, торговом, а в значительной степени и в гражданском праве указанных стран. Вместе с тем в это время была проведена первая официальная кодификация его норм путем принятия в 1869—77 «Маджаллат ал-аḥкāм ал-'адлиййа», игравшей роль гражданского кодекса Османской империи (до настоящего времени этот акт продолжает частично применяться в Кувейте). Показательно, что данный закон был построен на основе выводов ханафитского толка фикха-юриспруденции и включал в себя как конкретные нормы, так и общие принципы. Для развития фикха-юриспруденции во 2-й пол. 19 — начале 20 в. было характерно появление трудов в форме законопроектов, которые готовились по поручению властей, хотя и не получили государственного признания (напр., работы Кадри Паши, Д. Сантилланы и М. Морана по личному статусу).

Хотя начиная со 2-й пол. 19 в. общей тенденцией было неуклонное падение роли фикха-права, в настоящее время его отдельные отрасли, институты и нормы в той или иной степени продолжают применяться в качестве действующего права стран зарубежного Востока, где преобладающая часть населения исповедует ислам (исключение составляет лишь Турция, которая с 20-х гг. нашего столетия полностью отказалась от него).

Лит.: *Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850; Мусульманское право. Шариат и суд. Перевод применя-

емого в Оттоманской империи гражданского Свода (Мэджеллэ), пер. с тур., т. 1—3. Ташкент, 1911—12; *Шарль Р.* Мусульманское право. М., 1959; *Садагдар М. И.* Основы мусульманского права. М., 1968; Мусульманское право (структура и основные институты). М., 1984; *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М., 1986; *Он же.* Средневековая мусульманская политико-правовая мысль.— В кн.: История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., 1986; *Coulson N. J.* A History of Islamic Law. Edinburgh, 1964; *Idem.* Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence. Chi.—L., 1969; Theology and Law in Islam (Giorgio Levi Della Vida conferences. Second conference, ed. G. E. von Grunebaum). Wiesbaden, 1971; *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxf., 1979; *Rahman Fazlur.* Law and Ethics in Islam.— Ethics in Islam (Giorgio Levi Della Vida conferences, Ninth conference, ed. R. G. Hovannisian). Malibu, 1985; *Hallag W. B.* Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam. Variorum, 1995.

Л. Р. Сюкияйнен

ФИКЦИОНАЛИЗМ (от лат. fictio — выдумка, вымысел) — философская ориентация, считающая человеческое познание системой фикций, практически оправданных, но не имеющих объективного теоретического значения. Законченное выражение получил у Файхингера; к фикционализму близки взгляды Ницше на истину как полезную ложь и теория познания прагматизма. Фикционализм абсолютизирует используемые в познании понятия и приемы мышления, не имеющие непосредственных аналогов в действительности (построение идеальных объектов, рабочие гипотезы, моделирование).

ФИЛАРЕТ (в миру Василий Михайлович Дроздов) [26 декабря 1782 (6 января 1783), Коломна — 19 ноября (1 декабря) 1867, Москва] — митрополит Московский, первый доктор богословия в России (1814), один из крупнейших представителей русской христианской философии. К. Н. Леонтьев называл его «великаном» православия, определившим целое «филаретовское» направление отечественной мысли. Учился в Коломенской, затем Троицкой лаврской семинарии. С 1809 профессор философских наук в Петербургской Духовной академии. С 1812 по 1819 ее ректор. В эти годы Филарет издает за свой счет сочинения Канта, принимает активное участие в переводе Священного Писания на русский язык, сделав издание русской Библии делом всей жизни; пишет свое основное герменевтическое сочинение «Записки на книгу Бытия» (ч. 1—3. М., 1867), где использует особый, «духовно-анагогический» метод толкования, восходящий к исихастскому метафизическому опыту. С 1821 и до смерти возглавляет московскую кафедру (с 1826 митрополит). В этот период Филарет обеспечивает систематическое издание русских переводов святых отцов и пишет «Пространный христианский катехизис» (1823), а также бóльшую часть своих проповедей и слов. Круг философско-богословских идей Филарета определен святоотеческой традицией и особенно Халкидонским догматом о Богочеловеческой природе Христа, которому можно подражать лишь экзистенциально-заостренным, «таинственно-крестным» образом (Десять слов о кресте и глаголы жизни вечной. М., 1995, с. 36). Филарет делает акцент на аскетической стороне такого подражания, часто используя понятия-метафоры «внутреннего» и «внешнего» креста, «страха смерти» и «страха жизни» и др. Канонизирован Русской Православной Церковью.

Соч.: Слова и речи, т. 1—5. М., 1873—85; О государстве. Тверь, 1992; Пространный христианский катехизис. Варшава, 1930; Творения. М., 1994.

Лит.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия (глава V и прилагаемая к ней подробная библиография о Филарете). Вильнюс, 1991.

П. В. Калитин

«ФИЛЕБ» (Φίληβος ἢ περὶ ἡδονῆς, ἠθικός, подзаголовок: «Об удовольствии, этический») — диалог ***Платона***. Как по стилистике, так и по содержанию большинство исследователей относят его ко 2-й пол. 350-х гг. до н. э., ставя в хронологическом ряду после ***«Софиста»***, «Политики», ***«Тимея»***, «Крития» и 7-го письма. Поскольку работа над «Законами» была начата еще в 360-е гг. до н. э. и продолжалась до смерти Платона, можно утверждать, что «Филеб» — последний его творческий замысел. Диалог традиционно считается одним из труднейших для интерпретации, и только учет общеакадемического контекста позволяет понять его содержание.

Ок. 367 ***Евдокс*** Книдский замещает отправившегося в Сицилию Платона на посту схоларха ***Академии*** и в этом качестве оказывается участником ряда школьных дискуссий, в частности о природе блага. Принципиальные положения учения Платона о благе и удовольствии (см. «Протагор» 351b—357e, «Горгий» 501a, «Государство» 580d—588a): 1) различие удовольствий; представление об особом «измерительном искусстве», позволяющем их оценивать; признание только удовольствий разума благами и их первенства над прочими удовольствиями); 2) высшее благо как предмет этики; метод этического исследования — частный случай универсального подхода к рассмотрению сущего: схватить прежде всего сущее само по себе, т. е. его идею (отсюда важность онтологического введения в этику и стремление к математизации ее методов). Тезис Евдокса «благом для всех живых существ является удовольствие» («Никомахова этика» 1172b) радикально отвергал эти основоположения платоновской этики. Спевсипп попытался опровергнуть аргументацию Евдокса чисто логическими средствами (ср. аристотелевское сочинение «О противоположностях») и выстроил свое учение о благе как о некоем состоянии «безмятежности», среднем между двумя противоположностями — удовольствием и страданием, которые благом не являются, — и тем самым отчасти развил платоновскую точку зрения (ср. «Государство»). Аристотель критикует подход Спевсиппа как поверхностный («Никомахова этика» 1153b) и полностью поддерживает Евдокса в том, что касается предмета этики. Платон был вынужден вмешаться в ход дискуссии и прояснить основоположения своего учения: он читает лекцию «О благе», из разрозненных свидетельств о которой можно сделать вывод о том, что она представляла собой методологическое введение в этику как науку о высшем благе (см. *Аристотель.* Большая этика 1.1,1; *Аристоксен.* Начала гармонии 39.4). Эта лекция не достигла ожидаемых целей, и Платон постепенно приходит к мысли о возможности построения этического учения, предметом которого будет не высшее благо, а «благо для нас», которое и обсуждается в «Филебе».

Главной линией рассуждения в «Филебе» является ответ на вопрос, что в большей степени является благом «для живых существ» — удовольствие (ἡδονή) или разум (φρόνησις). Однако большую часть диалога занимают несколько второстепенных рассуждений: 1) «диалектический раздел» (19a—23b) в контексте основного рассуждения представляет собой очевидный логический круг, однако в более широком контексте академической дискуссии — это демонстрация Платоном важности учета общих онтологических проблем при рассмотрении частных проблем этики: 2) «четырехчастное деление су-

щего» (23c—31b) на предел, беспредельное, смесь предела и беспредельного и причину смеси оснащает собеседников инструментом, с помощью которого будет разрешен основной вопрос: «жизнь удовольствия» относится к роду беспредельного сущего, «жизнь, смешанная из удовольствия и разумности» — к роду смешанного сущего, а «жизнь разума» — к роду причины. Понятие смешанного рода сущего играет в диалоге и в поздней онтологии Платона важнейшую роль. «Филеб» составляет здесь своеобразную пару к «Тимею», предметом которого было описание сущего с учетом онтологического преимущества вечно сущего (мира идей, бытия) перед преходящим. Кругозор «Филеба» по отношению к «Тимею» намеренно сужен: мир идей обходится молчанием, но для того, чтобы построить науку о «ныне сущем» (23c), необходимо найти ему замену и в сфере становления выявить вещи с особым онтологическим статусом. Ими оказываются вещи смешанного рода сущего, которые определяются как «достигшее полноценности существование» (27c). Понятие смешанного рода сущего, по-видимому, возникло в ходе внутриакадемической дискуссии о гармонии («предел» и «беспредельное» в платоновском диалоге имеют явно пифагорейское происхождение, самым показательным примером смешанного класса оказывается гармония, наряду со здоровьем, музыкой, красотой, силой), другим результатом которой следует признать аристотелевское понятие образцовых типов сущего (см. «Евдемова этика» 1241b27 слл.); 3) рассуждение о видах и происхождении удовольствия и страдания (31b—55c) занимает значительную часть диалога. Удовольствие и страдание определяются как восстановление и разрушение естественного состояния тела (смешанный род сущего), что предопределяет итог дискуссии: удовольствие всегда смешано со страданием, поэтому большинство удовольствий будут ложными. Чистое удовольствие возникает лишь в том редком случае, когда парное к нему страдание оказывается незаметным для души. Чистыми называются удовольствия, получаемые от созерцания, обоняния и от занятий науками (51—52); 4) рассуждение о видах и иерархии наук (55c—59d), в ходе которого выясняется, что прикладное использование наук оказывается менее чистым и истинным, чем занятия философа, направленные на познание бытия. Итогом всего диалога оказывается вывод о том, что первенство нужно отдать смешанной жизни, разум удостаивается третьего места, а удовольствие только пятого.

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879), Н. В. Самсонова (1929, 1971).

Лит.: *Gadamer H.-G.* Platos Dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum «Philebos». Lpz., 1931; *Diès A.* Platon. «Philèbe». P., 1941 (Les Belles Lettres); *Hackforth R.* Plato's Examination of Pleasure. Cambr., 1945; *Gosling J. C. B.* Plato: «Philebus». Oxf., 1975; *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy, vol. 5: The Later Plato and the Academy. Cambr., 1978; *Thesleff H.* Studies in Platonic chronology. Helsinki, 1982; *Frede D.* Plato «Philebus». Indianapolis—Cambr., 1993.

А. А. Глухов

ФИЛИПП (Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος) из Опунта — древнегреческий философ и астроном 4 в. до н. э., ученик ***Платона***, возможно, его секретарь в последние годы жизни. Издал после смерти Платона его ***«Законы»***, которые Платон оставил в виде черновика на восковых табличках. Уже в древности существовало мнение, что дошедший до нас под именем Платона диалог «Послезаконие» (Ἐπινομίς) написан Филиппом. Вопрос этот остается нерешенным, но если «Послезаконие» принадлежит Платону, то Филипп редактировал его, как и «Законы». Возможно, значение, которое придается в «Послезаконии» астрономии, как-то связано с его астрономическими занятиями. Филипп опубликовал не дошедший до нас рассказ о последних днях жизни Платона, написал ряд сочинений на этические темы. Как астроном был автором т. н. «Парапегмы», астрономического календаря, в который, однако, входили по традиции малообоснованные предсказания погоды. Автор «О затмении Луны» и ряда математических сочинений, преимущественно арифметических в пифагорейской традиции.

Соч.: De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments, éd., trad. et comm. par F. Lasserre. Napoli, 1987.

Лит.: *Harward J.* The Epinomis of Plato. Oxf., 1928; *Fritz K. v.* Philippos (42).— RE, Hlbbd. 38, 1938, col. 2351—2367; *Novotny Fr.* Platonis Epinomis Commentariis illustrata. Pragae, 1960; *Taran L.* Academica. Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis. Philadelphia, 1975; Platon, Nomoi (Gesetze), Buch I—III, Übersetzung und Kommentar v. Kl. Schopsdau. Gött., 1994, S. 138—143.

А. И. Зайцев

ФИЛОДЕМ (Φιλόδημος) из Гадары (100—35 до н. э.) — греческий философ, поэт, последователь ***Эпикура***. После смерти Зенона Сидонского возглавлял эпикурейскую школу в Афинах, в 70-е гг. 1 в. до н. э. переехал в Италию, где в 50—40-е гг. стал во главе эпикурейской школы в Геркулануме (близ Неаполя), находившейся под покровительством Л. Кальпурния Пизона. Филодем был широко образован и преуспел, по мнению Цицерона (Pis., 70), не только в философии, но и в поэзии, риторике и музыке, что отличало его от других эпикурейцев. Был известен прежде всего как поэт (в Палатинской антологии — около 30 его эпиграмм), его влияние отмечают в творчестве Катулла, Горация, Проперция и Марциалла. Автор многочисленных философских сочинений, которые стали известны в Новое время лишь после того, как при раскопках в Геркулануме (1752) была обнаружена эпикурейская библиотека. В 1793 была начата их публикация в Voluminum Herculanensium (см.: *Schmid W.* Zur Geschichte der herculanishen Studien.— «La Parola del Passato», 1955, 10, p. 478—500).

Филодем — автор книг «О музыке» (PHerc. 411, 1497,1578), «О поэзии» (PHerc. 460, 463, 1074, 207, 1425, 914, 1676), «О риторике» (PHerc. 1672, 1674, 1423, 1669). В сочинении «О знаках» заложил начала индуктивной логики, анализировал процедуры индукции, основанные на аналогии.

В труде «Об Эпикуре» он рассматривал историю эпикуреизма от Эпикура до своего учителя Зенона Сидонского; в сочинении «О стоиках» подверг критике этику Диогена Синопского и Зенона-стоика; написал историю академической философии и историю антиплатонической традиции, составил перечень философов академической школы; написал несколько биографий философов, в т. ч. биографию Сократа.

Этические трактаты Филодема «О пороках», «Об образе жизни», «О воздержании», «О богатстве», «О гневе», «О свободе слова», «О хорошем государе сообразно Гомеру» (посвящен К. Пизону) наряду с другими произведениями свидетельствуют, вопреки традиционному мнению о догматизме эпикуреизма, о развитии эпикурейской философии. К примеру, в трактате «О поэзии», отрицая, как и его предшественники, нравственную и познавательную ценность поэзии, Филодем признавал ее как источник наслаждения. Наиболее важным этическим сочинением италийского периода считается трактат «О смерти». По мнению М. Жиганте, в нем позиция Филодема-философа вступила в противоречие с его позицией как поэта: вопреки классическому эпикуреизму он писал о различии между кончиной мудреца и смертью обычного человека.

В сочинении «О богах» Филодем излагал основные проблемы своей теологии: вид и форма богов, антропоморфизм, изономия, невмешательство, блаженство и бессмертие; критиковал провиденциализм стоиков; рассматривал учения Демокрита, Продика и перипатетиков о происхождении представлений о богах. В этом сочинении Филодем проявил себя большим знатоком мифологии. Он был вынужден защищать эпикуреизм от обвинений в безбожии и написал сочинение «О благочестии», в котором разъяснялись особенности эпикурейского отношения к богам и подчеркивался благочестивый характер эпикурейской доктрины.

Тексты и комментарии: Voluminum Herculanensium Collectione. Col. prior, t. 1—11. Napoli, 1793—1855; Col. altera. t. 1—11. Napoli, 1861—1876. Каталог изданий текстов Филодема с коммент. см.: *Gigante M., Schmid W.* Praefatio.— *Usener H.* Glossarium Epicureum. Roma, 1977, p. XXI— XXXI.

Отдельные соч.: Philodemus, On methods of inference [De signis], ed. with transl. and comm. by Ph. H. De Lacy. Napoli, 1978; Filodemo, Il buon re secondo Omero, ed., trad. e comm. a cura di T. Dorandi. Napoli, 1982; Über die Musik, IV Buch, Text, Übers. u. Komm. v. A. J. Neubecker. Napoli, 1986; L'ira, ed., trad. e comm. a cura di G. Indelli. Napoli, 1988; Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc.1021 e 164), e comm. a cura di T. Dorandi. Napoli, 1991; *Mekler S.* (ed.). Akademicorum philosophorum index Herculanensis. B., 1958; On Choices and Avoidances, ed. G. Indelli, V. Tsouna-McKirahan. Napoli, 1995; [Memorie Epicuree], trad. e comm. a cura di C. Militello. Napoli, 1997; *Kleve K.* On the Beauty of God [De deorum victu], A Discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics.— «Symbolae Osloensis», 1978, p.69—83; Über die Götter, I und III Buch, griech. text und Erälut. v. H. Diels. Lpz., 1970; *Arrighetti G.* (ed.). Filodemo, De Dis III, col. XII—XIII 20; De Dis III, col. X—XI.— «Studi Classici e Orientali» 7, 1958, p. 83sqq.; 10, 1961, p. 112sqq.; I frammenti del IV libro dell'opera Sulla morte. Roma, 1970; *Kuiper T.* Philodemos, Over den Dood. Amst., 1925; Philodemus, On Piety, Part 1, ed. D. Obbink. Oxf., 1996; *Sbordone F.* Nuovi contributi alla «Poetica» di Filodemo (PHerc. 994).— «Cronache Ercolanesi» 2, 1972, p. 47—58; *Idem.* Un nuovi libro del a «Poetica» di Filodemo.— «Atti dell'Accademia Pontaniana» 9, 1960, p. 231—258; *Jensen C.* Philodemus, Über die Gedichte fünftes Buch. B., 1923; [On frank criticism], introd., transl., and notes by D. Konstan, D. Clay et alii, Atlanta, 1998; Philodème, Sur les sensations (PHerc. 19/698), ed. A. Monet.— «Cronache ercolanesi» 26, 1996, p. 27—126; *Sudhaus S.* Philodemi Volumina Rhetorica, I—II. Supplementum. Amst., 1964; The epigrams of Philodemos, introd., text, and comm. by D. Sider. N. Y.—Oxf., 1997. Рус. пер.: Греческая эпиграмма, под ред. Ф. А. Петровского. М., 1960, с. 168—172.

Лит.: *Покровская З. Ф.* Эпикуреец Филодем и его взгляды на поэтику.— В сб.: Древнегреческая литературная критика. М., 1975, с. 235—253; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979, с.179—317; *Vooys C. J.* Lexicon Philodemeum, 1934; *Gigante M.* Ricerche filodemee. Napoli, 1969; *Idem.* La bibliothèque de Philodème et l'Epicurisme romain. P., 1987; *Idem.* Philodemus in Italy. The books from Herculaneum. Ann Arbor, 1995; *Gaiser K.* Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanesischen Papyri. Stuttg.—Bad Cannstatt, 1988; *Asmis E.* Philodemus' Epicureanism.— ANRW II 36, 4, 1990, p. 2369—2406; *Dorandi T.* Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale.— Ibid., p. 2328—2368; *Obbink D.* The mooring of philosophy: a review of Philodemus, On choices and avoidances, ed. by G. Indelli and V. Tsouna-McKirahan.— Oxford studies in ancient philosophy, 15, 1997, p. 259—281.

М. М. Шахнович

ФИЛОЛАЙ (Φιλόλαος) из Кротона (ок. 470 — после 400 до н. э.) — пифагорейский философ и ученый. В результате антипифагорейского выступления ок. 450 бежал в Фивы, где долгое время жил и учил; в конце жизни, вероятно, переселился в Тарент. Сведения о его встрече с ***Платоном***, посетившим Италию ок. 388, недостоверны. Филолай написал трактат «О природе», от которого дошло несколько десятков фрагментов и свидетельств. Спор об их аутентичности продолжался почти полтора века, сейчас подлинными признаются фрагменты B 1—7, 13, 17 и ряд свидетельств, остальные восходят к псевдопифагорейской литературе. Вопреки легендарной традиции, Филолай не был первым, кто опубликовал пифагорейское учение, ранее устное и тайное. До него книги писали ***Алкмеон***, ***Гиппас***, Менестор и ***Гиппон***, которые, как и Филолай, излагали собственные взгляды. Для Платона и Аристотеля книга Филолая была одним из важных источников по пифагореизму, однако первый относил к Филолаю лишь запрет самоубийства (A 1a), а второй — невнятное изречение (B 16). Многие идеи, которые античная доксография, восходящая к ***Теофрасту***, приписывает Филолаю, Аристотель передает просто как «пифагорейские».

Тематика трактата Филолая весьма обширна: от онтологии он переходит к гносеологии, космологии и астрономии, касается других точных наук и заканчивает физиологией и медициной. Под влиянием элеатов Филолай модифицировал начала ***Пифагора*** («предел» и «беспредельное»). Его «космос» состоит из «беспредельных и пределополагающих вещей» (τὰ ἄπειρα καὶ τὰ περαίνοντα), которые объединяет и упорядочивает «гармония» (B 1). Воспитанный в традициях пифагорейской математики, Филолай первым ввел число и точные науки в целом в философский контекст, построив на их основе гносеологическую теорию. Как и Алкмеон, он полагал, что полное и достоверное знание о мире доступно лишь богам (B 6), но если Алкмеон предлагал основывать человеческое знание на «свидетельствах», то Филолай искал опору в математике и родственных ей науках. Его тезисы таковы: «Если бы все было беспредельным, то невозможно было бы ничего познать» (B 3); «Все, что познаваемо, имеет число, ибо без него ничего нельзя ни помыслить, ни познать» (B 4), т. е. вещи познаваемы лишь в той мере, в какой они выразимы в числах. Филолай отнюдь не считал, что «все есть число» (согласно интерпретации Аристотеля), его число — это не онтологическое начало, а функция «предела», который вносит определенность в этот мир, делая его тем самым познаваемым.

Как ученый Филолай проявил наибольшую оригинальность в астрономии. В отличие от раннепифагорейской системы в центр небесной сферы он поместил не Землю, а огненное тело, Гестию (ср. огонь Гиппаса), первой возникшую в процессе космогонии (B 7). Вокруг нее по кругам равномерно вращаются Антиземля, Земля, Луна, Солнце, пять планет и сфера неподвижных звезд. Тела, более близкие к центру, вращаются быстрее: Земля делает оборот за сутки (это объясняет смену дня и ночи), Луна за месяц (поэтому лунный день в 15 раз длиннее земного, а лунные животные в 15 раз больше) и т. д. Солнце является стекловидным телом и отражает свет Гестии, которая, как и Антиземля, нам не видна, поскольку мы живем на обращенном в другую сторону полушарии. Антиземля была, вероятно, введена для объяснения большей частоты лунных затмений по сравнению с солнечными. Таково объяснение ***Филиппа*** Опунтского и Аристотеля (58 B 36), последний, впрочем, приводит еще одну, явно надуманную причину: желание довести число небесных тел до «совершенного числа» 10 (Met. 986a10). Между тем небесных тел в системе Филолая не 10, а 11, кроме того, число 10 никакой роли в пифагореизме не играло. Несмотря на ряд фантастических элементов, свойственных теориям многих досократиков, в целом система Филолая была серьезной попыткой объяснить небесные явления. Его последователи Гикет и Экфант заменили вращение Земли вокруг Гестии ее суточным вращением вокруг собственной оси.

Помимо астрономии, Филолай обсуждал также арифметику (B 5), геометрию, которую он называл «метрополией» других наук (A 7a), и гармонику, дав математическое выражение музыкальных интервалов от октавы до полутона (B 6a). В физиологии Филолай следовал Алкмеону (мозг — центр сознания, A 13) и другим пифагорейцам (Гиппон, Менестор), объяснявшим деятельность организма взаимодействием теплого и холодного. Причины болезни он видел во влиянии внешних факторов на кровь, желчь и флегму (A 27).

Ист.: DK I, 398—419; *Лебедев.* Фрагменты, с. 432—446.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Idem.* Some Notes on Philolaus and the Pythagoreans.— «Hyperboreus» 4, 1998, p. 243—270; *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambr. (Mass.), 1972; *Nussbaum M.* Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Condition of Thought.— «Harvard Studies of Classical Philology» 83, 1979, p. 63—108; *Huffman C. A.* Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. Cambr., 1993. См. также лит. к ст. ***Пифагореизм***.

Л. Я. Жмудь

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Φίλων Ἀλεξανδρεύς) (кон. 1 в. до н. э. — нач. 1 в. н. э.) — иудейско-эллинистический философ, теолог и экзегет.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ. Филон принадлежал к одному из богатейших и влиятельнейших еврейских кланов Александрии. Единственная достоверная дата из его жизни — лето 39 н. э., когда он возглавлял неудавшуюся делегацию представителей александрийской иудейской общины к императору Гаю Калигуле (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности XVIII 257—60); сам он пишет об этом в произведении «О посольстве к Гаю». Известно, что в это время он был уже пожилым человеком, поэтому традиционно считается, что он родился ок. 15/20 до н. э. Согласно сообщению Иосифа (XX, 100), брат Филона был «самым богатым человеком в Александрии», а сын его Тиберий Юлий Александр (племянник Филона) был прокуратором Иудеи в 46 н. э., впоследствии, при Нероне, он стал префектом Египта. В двух трактатах («О провидении» и «Имеют ли животные разум») Филон отвечает на вопросы своего племянника, который полностью «романизировался» и, по словам Иосифа, «предал обычаи своих предков» (loc. cit); в своих «беседах» с дядей Тиберий придерживался воззрений, близких к учению Новой Академии.

ОБРАЗОВАНИЕ. Филон прошел через все стадии базового греческого образования (ἐγκύκλιος παιδεία), которое получали молодые люди из хороших семей (см. De congressu, 74—79). Его произведения показывают знание философских учений ***среднего платонизма***, ***стоицизма*** и ***пифагореизма*** (последнее, вероятно, благодаря знакомству с сочинениями Евдора Александрийского), а также греческой литературы. Среди наиболее значимых для Филона текстов — диалоги Платона, и прежде всего «Тимей», а также «Федр», «Федон», ключевые пассажи из «Теэтета», «Пира», «Государства» и «Законов». Выбор диалогов и степень их использования демонстрируют, что он был в полной мере вовлечен в проблематику современного ему платонизма. Он очень много цитирует, часто — по памяти. Однако на определенной стадии своего образования Филон испытал подобие обращения, переоткрытие ценностей своей культуры и традиций. Это открытие привело к достаточно уникальным результатам: вместо того, чтобы отказаться от греческой культуры и философии, он использовал ее при толковании иудейского Священного Писания. Примечательно, что незнание еврейского языка также принесло философские плоды и привело его к совершенно оригинальному толкованию многих мест греческого перевода Писания (Септуагинты).

СОЧИНЕНИЯ. Филон был плодовитым писателем; корпус его сохранившихся текстов включает 50 сочинений, которые можно разделить на три группы: 1) философские трактаты, в которых Филон во многом опирается на греческую философскую традицию («О вечности мира», «О провидении», «Имеют ли животные разум», «О добродетелях», «О том, что каждый добродетельный человек свободен»); 2) историко-апологетические сочинения, в которых Филон защищает иудаизм от современных ему критиков («Против Флакка», «О посольстве к Гаю», «Апология иудеев»); 3) комментарии на Пятикнижие — основная часть филоновского корпуса (41 сочинение).

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД. Среди предшественников Филона в деле толкования иудейского Писания можно назвать ***Аристобула Александрийского***. Также возможно сопоставление экзегезиса Библии, предпринятого Филоном, со стоическим и пифагорейским экзегезисом самого авторитетного текста греческой культуры — поэм Гомера; как греческие экзегеты видели за описаниями сражений, кораблекрушений и возвращений домой философские истины, так Филон, изучавший греков, увидел истины греческой философии за текстом Пятикнижия.

Филон разработал обширную экзегетическую схему. Во-первых, им была написана серия трактатов, первый из которых посвящен сотворению мира (Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας, лат. De opificio mundi) и за которым следуют жизнеописания патриархов, включая жизнеописания Моисея, как примеры «живых законов» (жизнеописания эти очень напоминают легенды о жизни Пифагора). За ними последовала серия работ о Десяти заповедях и отдельных законах, которая заканчивалась трактатом «О вознаграждениях и наказаниях» (De praemiis et poenis). Во-вторых, Филон предпринял последовательное и буквально построчное толкование на Книгу Бытия. Начинается этот экзегезис первыми тремя книгами «Аллегорий Законов», затем, после некоторого перерыва, продолжается трактатом «Об изменении имен» (Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται, De mutatione nominum) — комментарий на Gen. 17:1—22. Трактат «О снах» в 3 книгах, из которых сохранились две, тематически примыкает к предыдущему и посвящен толкованию снов Иакова (1-я кн.), Иосифа, фараона, пекаря и дворецкого (2-я кн.). Наконец, третья последовательная серия трактатов, которая полностью сохранилась только в средневековом армянском переводе, включает в себя толкования в форме «вопросов и ответов» на Книги Бытия и Исхода. Множество других трактатов Филона посвящено экзегезе отдельных мест Писания.

ТЕОЛОГИЯ. Теоретическая философия Филона реконструируется на основе его экзегетических произведений. Его философская система теоцентрична. Бог рассматривается как истинное бытие (ὄντως ὄν), — здесь очевидна связь с платонизмом, однако главным источником для Филона прежде всего является библейское «Аз есмь сущий» (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) («Исход» 3:14). Филон строго различает сущность Бога и его силу (δύναμις), явленную в творении. Он утверждает, что о существовании Бога-творца всякий человек может заключить из своего опыта созерцания порядка природного мира; но познание божественной сущности лежит за пределами разума человека (даже такого, каким был пророк Моисей). В своей сущности Бог непознаваем, неименуем, неопределим и невы-

разим. Согласно Филону, высшее Божество — Иегова Пятикнижия Моисея — абсолютно трансцендентный миру «Сущий Бог», превыше Блага, ***Единого***, или Монады (см., напр., De vita contemplativa, 3). Монада является только «бестелесным образом Бога» (De somn. I, 6). Хронологически такая идея встречается в истории античной философии впервые, однако, как замечает Дж. Диллон (The Middle Platonists, p. 155—156), это может рассматриваться как косвенное доказательство того, что подобные представления были в ходу среди платоников, по крайней мере, со времен Евдора Александрийского.

Оставаясь трансцендентным, Бог связан с космосом как его творец и провиденциальный управитель. По Филону, два главных имени Иеговы — «Бог» и «Господь» — указывают на две соответствующие этому силы (δυνάμεις): первое обозначает его творящую силу (Филон производит слово θεός от τίθημι), второе (κύριος) — его власть. Учение о божественном ***логосе*** призвано объяснить, каким образом Бог связан со всем, что не есть он сам.

Совместно с Софией («матерью всего сущего») и Справедливостью, которая напоминает неопределенную двоицу пифагорейцев, Дике, помощницу Зевса и ветхозаветную Премудрость, трансцендентный Бог порождает Сына и свое самое совершенное творение — Логос-Слово (Fug. 109). Логос является «инструментом» и активным элементом творческой мысли бога, «местом», где расположены идеи. Именно этот Логос-Слово сначала творит две высшие силы — Благо и Власть, а затем — духовный и материальный мир и человека. Благодаря его активности идеи-потенции (λόγοι σπερματικοί, ср. стоические «семенные логосы») в свою очередь проявляют себя и под управлением Логоса создают мир. Понятие логоса несет в себе как имманентный (присутствие божества в созданном им мире), так и трансцендентный смысл, и тогда логос выступает у Филона как синоним умопостигаемого мира и божественной природы.

Не вполне ясно Филон высказывается об онтологическом статусе материи — была ли она создана Богом или существовала до творения. В своем комментарии на Книгу Бытия он этот вопрос не обсуждает. Вероятно, Филон оставался в рамках универсальной греческой аксиомы «из ничего ничего не бывает» и в отличие от раннехристианских мыслителей не был готов развивать учение о творении ex nihilo.

ЭТИКА Филона базируется в основном на двух текстах из «Книги Бытия», Gen. 1:26—27 и Gen. 2:7, которые интерпретируются по преимуществу в стоических и платонических терминах. Человек создан «по образу Божию» (κατὰ εἰκόνα θεοῦ), что означает: по образу Божию была создана разумная душа человека, бессмертная его часть; согласно второму тексту, сотворение человека завершается приданием человеческому телу божественного «дыхания» (πνεῦμα). Цель земной человеческой жизни рассматривается Филоном в согласии со знаменитой формулой Платона и платоников как «уподобление Богу» (ὁμοίωσις θεῷ), и это «уподобление» означает «богопознание». Но что может рассматриваться как предельная цель — познание божественной сущности — принципиально недостижимо, ибо тогда уподобление оказалось бы отождествлением, что невозможно в случае с творцом и его творением.

Цель, достижимая человеком в этой жизни, — стать мудрым (σοφός). Путь к высшему этическому идеалу мудреца (который отличается «бесстрастием» (ἀπάθεια), а не просто «умеренностью») лежит через проявление природных благородных задатков, образование и упражнение (ἄσκησις). Высший идеал Филон персонифицирует в образе Моисея. На пути к идеалу возможны различные добродетельные состояния, которые Филон выстраивает иерархически и поясняет с помощью библейских образов: «аскетическая» добродетель («добродетель Иакова») стоит ниже добродетели, основанной на *образовании* («добродетель Авраама»), а выше них обеих стоит «добродетель Исаака», проистекающая из благословенной Богом природы.

ВЛИЯНИЕ. Будучи отвергнуты иудаизмом, воззрения Филона оказали огромное влияние на формирование христианской философии, и прежде всего на экзегетический метод и теологические воззрения первых христианских философов — ***Климента Александрийского*** и ***Оригена***. Можно утверждать, что Клименту и его окружению принадлежит заслуга сохранения литературного наследия Филона. Именно в т. н. «Александрийской подготовительной христианской школе», основанной легендарным Пантеном, мысль Филона обрела новую жизнь (см. работы A. van den Hoek, D. Runia), явившись своего рода связующим звеном между эллинистической иудейской и христианской философией.

Соч.: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, rec. J. Cohn et P. Wendland, t. 1—7. Berolini, 1896—1915 (repr. 1962—63); Philo, Works in 12 vols., engl. transl. by F. H. Colson, G. H. Whitaker, R. Marcus. Cambr. (Mass.), 1929—53 (Loeb). Рус. пер.: О жизни созерцательной.— В кн.: *Смирнов Н. П.* Терапевты и сочинение Филона «О жизни созерцательной». Киев, 1909; Против Флакка. О посольстве к Гаю, пер. О. Л. Левинской.— В кн.: Библиотека Флавиана, вып. 3. М., 1994, с. 13—112.

Лит.: *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский: жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 82—128; *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, v. 1—2. Cambr. (Mass.), 1962; *Mayer G.* Index Philoneus. B., 1974; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 2 ed. 1996 (ch. 3); *Runia D. T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986; *Idem.* Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Hampshire, 1990; *Idem.* Philo in Early Christian Literature. Assen, 1993; *Radice R., Runia D. T.* Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937—1986. Leiden, 1988; *Hoek van den A.* The «Catechetical» School of Early Alexandria and its Philonic heritage.— «Harvard Theological Review» 90, 1997, p. 56—87.

Е. В. Афонасин, М. А. Солопова

ФИЛОН (Φίλων) из Ларисы в Фессалии (159/158 — 84/83 до н. э.) — последний глава основанной Платоном ***Академии***. Его схолархат — эпоха т. н. «4-й Академии». Еще на родине Филон слушал ученика Карнеада Калликла. Ок. 24 лет приехал в Афины и в течение 14 лет был слушателем Клитомаха, после его смерти стал во главе Академии (Acad. Ind. XXXIII), единство позиции которой подчеркивал (Cic. Acad. I 13). В 88 из-за войны с Митридатом уезжает в Рим, где пишет сочинение («римские книги»), ставшее поводом для разрыва с ним его ученика ***Антиоха Аскалонского*** (Cic. Acad. II 11). Вероятно, Филон не вернулся в Афины.

Арий Дидим (ap. Stob. II 7, 2) приводит большую выдержку из его сочинения «Основные разделы философии» (Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου). Вероятно, на какое-то сочинение Филона опирается «Лукулл» Цицерона (64—146); его влияние усматривалось также во всех пяти книгах «О природе богов», «Об ораторе» (III 54—143), «О крайнем добре и крайнем зле» (кн. IV).

Филон поначалу придерживался строгой антистоической позиции своего учителя Клитомаха, признавая «воздержание от суждения» и «непостижимость» в качестве оппозиции стоичес-

кому учению о «постигающем представлении» (Luc. 111). Но постепенно принимает более мягкую позицию: хотя вещи не воспринимаемы в соответствии со стоическим критерием, они воспринимаемы в соответствии с природой вещей (Sext. Emp. Pyrrh. I 235). Нумений уточняет, что вместо стоического «постигающего представления» Филон стал признавать в качестве критерия «очевидность» (ἐνάργεια) и согласованность (ὁμολογία) данных чувственного восприятия (фрг. 28, 8—9). В поздний период Филон также отказался от полного отрицания риторики (Cic. Tusc. II 9). Мы не знаем его этических воззрений, но по введению к этическому разделу его «Основных разделов философии» видно, что он откликался (вероятно, прежде всего критически) на разработку в эллинистических школах основных пунктов этического учения: философия как медицина, необходимость очищения души от ложных мнений, учение о цели (счастье) и видах жизни, а также о законах государства и правилах частной жизни.

Несмотря на явственное изменение позиции Филона к концу жизни, руководимая им до 88 «4-я Академия», вероятнее всего, оставалась ортодоксально скептической. В то же время само его стремление отказаться от деления Академии на Древнюю и Новую и заново обосновать скептицизм ссылками на позицию Платона и Сократа было свидетельством общей тенденции этого периода вернуться к учениям и текстам основателя школы.

Фрагм.: *Wisniewski B.* Philon von Larisa. Testimonia und Kommentar. Breslau, 1982; *Mette H. J.* Philon von Larissa und Antiochos von Askalon.— «Lustrum» 28—29, 1986—87, p. 9—24; *Long A. A., Sedley D. N.* (eds.). The Hellenistic Philosophers. Cambr.—L.—N. Y., 1987, vol. 1, p. 438—67, vol. 2, p. 432—457.

Лит.: *Glucker J.* Antiochus and the Late Academy. Gött., 1978, p. 13—91, 391—420; *Tarrant H.* Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy. Cambr., 1985; *Görler W.* Philon aus Larisa.— GGPh, Bd. 4: Die Hellenistische Philosophie, hrsg. v. H. Flaschar. Basel, 1994, S. 915—937.

Ю. А. Шичалин

ФИЛОПОН — см. ***Иоанн Филопон***.

«ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА» — главное произведение ***П. Я. Чаадаева***, написанное на французском языке (*Chaadaev P.* Les lettres philosopiques, adressées à une Dame). Первое издание на языке оригинала напечатано Р. Мак-Налли в Берлине в 1966, в России — Л. З. Каменской и З. А. Каменским в издании: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма, т. 1. М., 1991. Первое издание на русском языке (в переводе Д. И. Шаховского) под названием «Философические письма» в издании: *Чаадаев П. Я.* Соч. М., 1989, последнее — в указанном издании Полн. собр. соч.

Столь поздняя публикация сочинения, написанного в 1829—31, объясняется запутанной драматической историей его издания. Состоящее из 8 писем, оно полностью не публиковалось вплоть до советских времен. В 1836 в журнале «Телескоп» было напечатано в переводе на русский язык первое письмо. Публикация вызвала бурю негодования в официальных кругах, Чаадаеву было пожизненно запрещено печататься, полный текст сочинения был изъят III Отделением. Поклонники автора на основании копий, разошедшихся в 1831—36, напечатали на языке оригинала письма 1, 6 и 8 в издании «Oeuvres choisies, publieés pour la première fois parle Père Gagarin». P.—Lpz., 1862. Эти три письма многократно переиздавались на языке оригинала и в переводах. Остальные письма оставались в архивах, пока в 1930-х гг. не были обнаружены родственником Чаадаева по материнской линии, исследователем его литературного наследства Д. И. Шаховским. В 1935 он опубликовал в «Литературном наследстве» (№ 22—24) пять дотоле неиздававшихся писем, и с тех пор трактат стал известен в полном виде.

«Философические письма» — религиозно-философский трактат, охватывающий вопросы онтологии, гносеологии, философии истории. Он включает также взгляды на историю, состояние и будущее России. В области онтологии взгляды Чаадаева основаны на двух принципах — объективности и единства, конкретизующихся в концепции двух миров — физического и духовного. Представления Чаадаева о мире физическом основаны на ньютонианской картине мира в ее атомистической версии. Аналогичен и мир духовный, представляющий совокупность духовных элементов — идей. И принцип объективности, и принцип единства получают в трактате теистическое истолкование.

Гносеология Чаадаева, связанная с онтологической концепцией, базируется на принципе объективной обусловленности познавательной деятельности. Сам акт познания осуществляется естественными способностями человека — опытностью, рассуждением и интуицией. С помощью этих средств человек способен постигать окружающий его мир и воздействовать на него. Объективная обусловленность познания трактуется как вмешательство высшей силы в процесс познания, доставляющее ему высшую достоверность.

Философия истории Чаадаева представляет собой новаторское построение, требующее создания новой философии истории и на ее основе — новой исторической науки. Здесь также проходит основная мысль философии Чаадаева — мысль о единстве человеческой истории, об объективной закономерности, которой она подчинена. Всеобщая объективная закономерность осуществляется через закономерность национального развития. Каждая нация имеет свою цель и играет свою роль в истории, в прошлом, настоящем и будущем. Эти идеи завершаются некоей социальной утопией, по которой все нации, осознав свои цели и реализовав их, образуют гармоничное, совершенное человеческое общество. Все эти закономерности определены высшей силой, т. е. получают теистическое завершение.

Трактат Чаадаева в собственно философской части не оказал влияния и воздействия на русскую мысль. Опубликованный частично после смерти автора в 60-х гг. 19 в. на французском языке и только в наше время полностью на языке оригинала и в переводе, он имел теоретическими источниками философию раннего Шеллинга, французскую религиозную философию (де Местр, Бональд и др.) и христианский социализм (Ламенне). Хотя идеи этих мыслителей и были органически переработаны автором, все же трактат уже в сер. 19 в. и тем более в 20 в. устарел.

Но центр интереса Чаадаева лежал не в общефилософских построениях, а во взглядах на прошлое, настоящее и будущее России. Взгляды эти основаны на идее аномальности ее исторического бытия. История России не подчинена закономерности единства — она откололась от европейского мира; она не имеет, как все просвещенные народы, цели, которые реализовывала бы, составляя звено в содружестве наций; она не имеет, как все европейские народы, традиций и т. п. История России создала страну нецивилизованную, в которой царят дикие нравы, вплоть до крепостного права, отмененного во всех европейских государствах. Изложенные гл. о. в 1-м письме (известном современникам и оказавшем на них воз-

действие), размышления Чаадаева о России положили начало разделению русской мысли на ***западничество*** и ***славянофильство***. Чаадаев выдвинул темы и концепции для бесконечных дискуссий, продолжающихся до наших дней.

З. А. Каменский

ФИЛОСОФИЯ (от греч. φιλειν — любить, σοφία — мудрость) — особая форма общественного сознания и познания мира, вырабатывающая систему знаний об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни.

Происхождение термина «философия» связано с античной культурной традицией. Древнегреческое слово «φιλειν» широко использовалось со времен Гомера в сочетании с любым существительным и обозначало влечение, любовь, страсть к определенным вещам (влечение к еде, богатству, чести и т. д.). Термин «σοφία» в 5 в. до н. э. применялся для обозначения познания, знания, умения, преданности делу, способности к рассуждению, а также понимался в обобщенном смысле как обозначение высокой степени ума, мудрости.

По преданию (дошедшему до нас благодаря Гераклиту Понтийскому и Диогену Лаэртию) первое применение термина «философия» принадлежит Пифагору. Ионийские философы Фалес, Анаксимандр и Анаксимен называли свои учения не философией, а историей. К кон. 5 в. до н. э. в античной культуре начинает все чаще применяться отглагольная форма «философствовать», а в 4 в. до н. э. у учеников Сократа — существительное «философия». Впоследствии этот термин закрепился для обозначения особого типа рационального познания, в рамках которого систематически формулируются и обсуждаются кардинальные проблемы человеческого бытия.

Философия стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем. Она является теоретическим ядром мировоззрения. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на фантастические представления о мире и веру, базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений.

Необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих идей, регулирующих человеческую жизнедеятельность.

В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся мировоззренческие идеи и принципы, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и справедливости и т. д.), перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности (см. ***Культура***). В такие эпохи традиционные жизненные смыслы уже не позволяют найти ответ на новые исторические вызовы. Традиция перестает обеспечивать отбор и трансляцию социального опыта, становится неясным, что сохранить и что отбросить из опыта предыдущих поколений («распалась связь времен»). Тогда особенно острыми становятся мировоззренческие проблемы, ответ на которые люди пытаются найти, чтобы обрести понимание себя и мира: «Что такое справедливость?», «Как человек должен относиться к природе?», «Что такое добродетельная и недобродетельная жизнь?» и т. п.

Социальное предназначение философии состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Она стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры, их критического анализа и формирования новых мировоззренческих идей. Познающий разум становится в особую позицию по отношению к основаниям культуры — ее мировоззренческим универсалиям, сделав их предметом исследования. А поскольку разум в любые эпохи развивается в соответствии с доминирующими смыслами универсалий культуры, то это означает, что он анализирует и оценивает свои собственные основания. В этом процессе универсалии культуры из неосознанных оснований культуры и социальной жизни превращаются в предельно обобщенные категориальные структуры, на которые направлено сознание. Они выражаются посредством философских категорий, которые выступают их теоретическими схематизациями.

Рациональная экспликация в философии смыслов универсалий культуры и их критический анализ начинаются со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях культуры, в каждой из которых мировоззренческие универсалии функционируют как категориальные структуры, обеспечивающие отбор и трансляцию социального опыта. Формами бытия философских категорий на этом этапе выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, символы, метафоры и аналогии.

В истоках формирования философии эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического понимания мира («Огнелогос» Гераклита, «Нус» Анаксагора и т. д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской философии, где в категориях часто не отделяется понятийная конструкция от образной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной и символической форме, а образ и символ выступают как главные средства постижения истины бытия.

Символические и метафорические смыслы на этом этапе играют активную роль в философском рассуждении, которое может строиться по логике не только понятия, но и символа и метафоры. Напр., гераклитовская характеристика души как метаморфозы огня выражала не только идею единства мироздания, но и порождала целый ряд обрамляющих эту идею конкретных смыслов, которые позволяли рассуждать о совершенных и несовершенных формах как о разной степени выражения стихии огня («огненный» компонент души — ее логос, а поэтому огненная, «сухая» душа, по Гераклиту, самая мудрая, а увлажнение души, напр. у пьяного, ведет к утрате разумности).

В древнекитайской философии смыслы категорий передавались через символику иероглифов, которая, соединяя логическое и образное, во многом организовывала структуру понимания. Напр., одна из ключевых в древнекитайской философии категорий, «жэнь», которая обычно переводится как гуманность, милосердие, человечность, обозначалась иероглифом, состоящим из знаков «человек» и «два» (две параллельные друг другу линии, обозначающие небо — верх и Землю — низ). Сочетание этих элементов порождало множество смыслов, выявляемых различными философскими школами в категории «жэнь» (она истолковывалась не только как характеристика человеческих отношений, но и как отношение

человека к природе, и как космологический принцип единосущности человека с мирозданием). Символика знаков в китайской культуре часто определяла пути философского рассуждения. Напр., в триграммах и гексаграммах «Книги Перемен» (И-цзинь) новые категориальные смыслы порождались за счет комбинирования знаков «—» и «- -», трактуемых как «темное» («инь») и «светлое начало» («янь»). Восемь первоначальных триграмм (комбинаций трех черточек «инь» и «янь») обозначали восемь проявлений природы — небо, землю, гром, ветер, воду, огонь, горы, озера. Последующее сочетание триграмм порождало 64 гексаграммы. При этом рассматривались все возможные комбинации знаков «инь» и «янь», которые затем получали толкование. Так, гексаграмма «гуай», обозначавшая озеро над небом, свидетельствовала о ненормальности, несоответствии реальности и толковалась как предупреждение: «неблагоприятно», «не справится», «кончится бедой».

Сложный процесс философского выявления универсалий культуры, формирования философских идей и образов и оперирования ими может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, — все это области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации универсалий культуры.

Но несмотря на всю значимость и важность таких форм философствования, осмысление оснований культуры в философии не ограничивается только этими формами. На основе первичных «философем», выражающих мировоззренческие идеи в образной и символической форме, философия затем вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются как понятия в своих наиболее общих и существенных признаках. Универсалии культуры превращаются в рамках философского анализа в философские категории—особые идеальные объекты (связываемые в систему), с которыми уже можно проводить мысленные эксперименты. Тем самым открываются новые возможности для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и впечатанных в ткань наличной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры определенной исторической эпохи.

Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало способность порождать нестандартные категориальные модели мира, не соответствующие и даже противоречащие архетипам и стереотипам сознания, доминирующим в культуре своего времени. Напр., решая проблему части и целого, единого и множественного, античная философия прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа, Демокрита, Эпикура), мир беспредельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Причем последнее решение явно противоречило стандартным представлениям здравого смысла. Логическое обоснование этой концепции выявляло не только новые, необычные с точки зрения обыденного сознания аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий «движение», «пространство», «время» (апории Зенона). Здесь впервые были обнаружены проблемы, к которым потом не раз возвращалась научная мысль разных эпох. В апориях Зенона было показано, что любой путь, который должно пройти движущееся тело, может быть рассмотрен в качестве бесконечного множества точек, а любой отрезок этого пути так же предстает как бесконечное множество точек, что приводит к парадоксальному выводу: часть эквивалентна целому. Как отмечал историк науки А. Койре, эта проблема через несколько столетий стала одной из фундаментальных в математике. Над ней размышляли Бернард Больцано и Георг Кантор, и она в значительной мере стимулировала современную разработку теории множеств.

Вырабатывая новые категориальные смыслы, часто опережающие свой век, философия как бы заранее готовит мировоззренческие предпосылки для познавательного и практического освоения мира в будущем.

Философское познание выступает особым самосознанием культуры, которое активно воздействует на ее развитие. Генерируя новые мировоззренческие идеи, философия тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она может выполнять идеологические функции. Но вместе с тем ее установка на выработку новых категориальных смыслов, выдвижение и разработку проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно внутренним теоретическим развитием философии, сближает ее со способом научного мышления.

Изречение, характеризующее математику как науку о возможных мирах, в определенной мере может быть применено и к философии, с учетом, конечно, специфики ее предмета и методов. И подобно тому, как теоретические концепции фундаментальной науки открывают возможности радикально новых технико-технологических достижений, так и теоретическое развитие философии конструирует своеобразные эскизы возможных миров человеческой жизнедеятельности, создавая новые мировоззренческие ориентации людей, регулирующие их отношения с природой, обществом и историческим опытом духовной жизни.

Порождение философией новых мировоззренческих идей осуществляется как за счет внутреннего оперирования философскими категориями, постановки теоретических проблем и поиска вариантов их решения, так и за счет постоянного обращения к различным сферам культуры (философский анализ науки, естественного языка, искусства, религии, политического сознания, нравственности и т. д.), в процессе которого выявляются смыслы мировоззренческих универсалий культуры и происходящие в них изменения. Ни один из этих способов нельзя устранить, не разрушая самой сути философского познания мира. Оно развивается в многообразии философских жанров — от тяготеющих к художественно-поэтическому изложению философских идей до почти аксиоматических построений, аналогичных научным теориям. Свойственная этапу зарождения философской мысли нагруженность философских категорий образно-метафорическими и символическими смыслами не исчезает с развитием философии, а сохраняется в той степени, в какой она служит инструментом выявления смыслов универсалий культуры, а также переплавки новых идей, выработанных в теоретическом движении философии, в базисные культурные ценности (универсалии культуры).

В принципе на этой основе могут развиваться и достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже

целостная философская система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов философии (напр., литературное творчество Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского).

Оба типа мышления (ориентированное на образно-художественное и на концептуально-научное освоение мира) взаимодействуют в творчестве философов. Преобладание одного из них отличает художественно-синтетическую манеру философского размышления (Платон, Ницше, Сартр, Камю, современная философия постмодерна) от научно-аналитической (Аристотель, Кант, Гегель, позитивизм, марксизм, современная аналитическая философия).

Аналитический способ философствования в новоевропейской культуре часто реализовывался в форме сциентистской ориентации. В этой культуре наука и научная рациональность играли доминирующую роль, активно влияя на все типы мышления, в т. ч. и философское. Поэтому философия часто строилась по образу и подобию науки и ориентировалась в первую очередь на анализ тех мировоззренческих следствий, которые порождают фундаментальные достижения науки. Именно в русле таких ориентаций и возникло понимание философии как науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления (марксизм). Но такого понимания не было в иных культурах, напр. в традиционных культурах Востока, где философия развивалась не столько апеллируя к накопленным научным знаниям, сколько размышляя над обыденным языком, проблемами морали, искусства, религии. В западной философии в кон. 19 — 1-й пол. 20 в. формируется тенденция преодоления сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения рефлексии над наукой с мировоззренческим анализом других областей культуры.

В работе на двух полюсах — внутреннего теоретического движения и постоянного выявления и критического анализа реальных смыслов предельных оснований культуры, представленных ее мировоззренческими универсалиями, — реализуется главное предназначение философии в культуре: понять не только каков в глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и каким он может быть.

Историческое развитие философии постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. Многие выработанные философией идеи транслируются в культуре как своеобразные «дрейфующие гены», которые в определенных условиях социальных перемен получают мировоззренческую актуализацию. Тогда они развиваются в литературе, искусстве, художественной критике. На их основе могут создаваться религиозные, этические, юридические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют практическим и эмоциональным содержанием категориальные структуры философии. В них акцентируются конкретные жизненные смыслы, что постепенно превращает их в новые мировоззренческие основания культуры. Философские категории переплавляются в универсалии культуры, соединяясь с различными способами и технологиями деятельности, поведения и общения. Последующее функционирование универсалий культуры может в явном виде обнаруживать свои философские основания. Так было, напр., в Древней Индии и Китае, где господствующие философские системы (брахманизм, конфуцианство) формулировали принципы и нормы жизни, в соответствии с которыми реально воспроизводились основы социального устройства этих древних цивилизаций. Но чаще новые ценности, сложившиеся под влиянием философии, не демонстрируют своих истоков. Люди, принимающие сегодня ценности правового государства и гражданского общества, могут быть несведущими относительно их происхождения, не связывают их с философскими идеями Т. Гоббса, Дж. Локка и других мыслителей, развивавших соответствующие идеи в дискуссиях своего времени.

Развитие философии осуществляется благодаря многократному повторению познавательного цикла: (1) от критического анализа универсалий культуры своего времени (2) к постановке и решению теоретических проблем и выработке новых идей и смыслов философских категорий, (3) к последующей трансформации этих идей и смыслов в базисные ценности культуры (часто уже иной исторической эпохи).

На разных стадиях этого цикла философия решает различные задачи. Ее связь с жизненными ситуациями наиболее отчетливо проявляется на первой и третьей стадиях. Именно здесь философ может выступать в роли «учителя жизни», а философские идеи восприниматься как практически значимые. Но при движении в поле теоретических проблем философия отдаляется от практических задач своего времени (включая задачи мировоззренческой регуляции социальных отношений). Вырабатываемые ею новые теоретические идеи чаще всего выходят за рамки господствующих мировоззренческих ориентаций своей эпохи и, как правило, не имеют в эту эпоху условий для практической реализации. Своеобразной легитимацией такого познавательного движения выступает идеал поиска истины безотносительно к возможностям практического применения получаемых знаний (этот идеал вслед за философией утверждается в науке, во всех ее фундаментальных теоретических исследованиях).

Реальное различие решаемых философией типов познавательных задач иногда фиксируется как различие «практической» и «теоретической» философии. Но это различие относительно, если учесть, во-первых, что теоретическая компонента всегда присутствует и в «практической философии» и, во-вторых, что вырабатываемые «теоретической философией» новые идеи в будущем становятся кристаллизаторами новых жизненных смыслов, реально регулирующих социальную жизнь.

Именно благодаря способности к систематическому порождению новых мировоззренческих смыслов, независимо от их практического применения, философия становится в широкой перспективе жизненно важной областью человеческого знания, которая способствует решению кардинальных проблем социальной жизни.

Научно-прогностический потенциал философии обеспечивает ее методологические функции по отношению к различным видам инновационной деятельности.

В научном познании, направленном на исследование все новых объектов, периодически возникают проблемы поиска категориальных структур, обеспечивающих понимание таких объектов. Так, при переходе к изучению сложных исторически развивающихся систем в науке 20 в. потребовалось по-новому определить категории части и целого, причинности, вещи и процесса, пространства и времени. Философия, разрабатывая категориальные модели возможных человеческих миров, помогает решению этих задач. Новые нестандартные категориальные смыслы, полученные философией и включенные в культуру, затем селективно заимствуются наукой, адаптируются к специальным научным проблемам и активно участвуют в порождении новых научных идей.

Чем динамичнее общество, тем значимее для него становятся прогностические функции философии. Реализуя их, обще-

ство как бы зондирует возможности своего будущего обновления и развития. Напротив, общества консервативные, закрытые, ориентированные на воспроизводство сложившегося образа жизни, ограничивают возможности творческого поиска в философии. Жесткие традиции чаще всего приводят к канонизации отдельных философских учений, превращая их в своеобразные полурелигиозные системы (канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, философии Аристотеля в эпоху средневековья, марксизма — в советский период).

Философское познание всегда социально детерминировано. Вырабатывая новые мировоззренческие идеи, оно так или иначе затрагивает интересы определенных социальных сил.

Проблематика человека и мира, субъекта и объекта, сознания и бытия является центральной в философских учениях. Но каждая эпоха и каждая культура вкладывают в эти категории свой смысл, по-своему проводят границы между субъектом и объектом, сознанием и бытием. Поэтому данная проблематика, как и ряд других проблем, постоянно воспроизводится и по-новому формулируется на любом из этапов развития философской мысли.

Накопление философского знания о человеке и мире предполагает постоянную критику фундаментальных принципов философского исследования, переформулировку проблем, столкновение различных подходов. Разнообразие философских школ и стремление философии к осознанию своих собственных предпосылок является условием ее развития.

Критическое переосмысление ранее выработанных подходов и решений предполагает постоянное обращение философии к собственной истории. Историко-философские исследования играют особую роль в философском постижении мира. Как и рефлексия над различными областями культуры (наукой, искусством, религией, политическим и правовым сознанием, обыденным мышлением и языком), они выступают необходимым компонентом процесса порождения философией новых мировоззренческих идей.

В процессе исторического развития изменяется структура философского знания. Вначале философия выступала единым и нерасчлененным теоретическим знанием о мире, но затем от нее стали отделяться конкретные науки. Одновременно уточнялась собственно философская проблематика и внутри философии формировались ее относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), этика, эстетика, философия истории, социальная и политическая философия, философия права, философия науки и техники, история философии, философия религии и др.

Дифференциация и интеграция философского знания обеспечивают все более глубокое постижение оснований человеческого бытия.

Философия возникла в эпоху перехода от патриархальных обществ, регулируемых мифологическим сознанием, к первым земледельческим и городским цивилизациям древности. Происшедшее в этот исторический период усложнение социальных связей, возникновение классовых отношений и многообразие новых видов деятельности потребовали выработки новых мировоззренческих ориентаций. Как ответ на этот исторический вызов появились первые философские учения в Китае, Индии и Древней Греции. Последующее развитие философии было обусловлено особенностями типов культур и цивилизаций. В древних восточных культурах складывался специфический тип философствования, во многом сохраняющий связи с мифологическим сознанием, из которого вырастало философское мышление.

Для философских школ Востока был характерен традиционализм и ориентация на обоснование уже сложившихся социальных ценностей. Здесь была слабее выражена рационально-логическая компонента и связь с наукой, но зато довольно детально разрабатывались и обосновывались идеи космологической природы сознания, принципы и технология житейской мудрости, нравственного воспитания и духовного самоконтроля. Все эти мировоззренческие ориентации естественно включались в культуру традиционных восточных цивилизаций с характерными для них ориентациями на воспроизводство существующего уклада жизни, кастово-клановой иерархии и социализацией индивидов в системе устойчиво воспроизводящихся корпоративных связей.

Иной тип философствования возник в лоне античной культуры. Его предпосылкой была социальная жизнь полиса, основанная на торгово-ремесленных отношениях, демократии и характеризующаяся большим динамизмом по сравнению с другими видами традиционных обществ. Здесь складывалась философия, ориентированная на связь с наукой и логико-рационалистическое построение системы знания.

В античной философии в зародышевой форме обозначились основные исследовательские программы развития будущей западной философии. Античность была начальным этапом этого развития. Последующими основными этапам стали: философия европейского средневековья, развивавшаяся в системе христианской культуры; ее синтез с античной философской традицией в эпоху Возрождения; философия Нового времени и эпохи Просвещения; философия 19 в., определившая переход от доминирования классических философских систем (немецкая классическая философия была завершающим этапом господства этого типа философствования) к первым неклассическим философским учениям 2-й пол. 19 — нач. 20 в. (марксизм, эмпириокритицизм, философия жизни, ранний фрейдизм); новейшая (современная западная философия 20 в.), сочетающая неклассические философские направления (экзистенциализм, феноменология, философия психоанализа, философская антропология, философская герменевтика, структурализм и др.) с сохранением классической традиции (неотомизм, неогегельянство и др.).

Возникновение неклассической философии создало предпосылки для нового понимания природы философского знания, его развития и функций в культуре.

Классическая философия полагала особую концепцию познающего разума. Она рассматривала его как суверенный, беспредпосылочный разум, имеющий основание в себе самом, выделенный из бытия и как бы со стороны созерцающий и познающий его. Возникало представление о своеобразном параллелизме сознания и бытия, между которыми нет опосредующих звеньев. В рамках этого подхода развивались как классические системы монизма в двух его версиях — материализма и идеализма, так и философские системы дуализма.

Неклассическая философия меняет представление о разуме и его отношении к бытию. Она рассматривает познающий разум не как дистанцированный от мира и извне постигающей его, а как находящийся внутри мира. Разум с этой точки зрения не является абсолютно суверенным и беспредпосылочным. Он укоренен в человеческом жизненном мире. Между ним и бытием есть опосредующее звено, которое различает, но вместе с тем связывает их. Таким звеном выступает чело-

веческая деятельность и язык (Ю. Хабермас). Причем язык здесь следует понимать в широком смысле, включая не только естественный язык, но и все типы языков культуры, все разновидности социокодов, закрепляющих и транслирующих социально-исторический опыт.

Сознание, детерминированное социальным бытием и вместе с тем организующее и пронизывающее его, также обретает расширительное толкование. Он уже не сводится преимущественно к логическому мышлению, а включает всю полноту проявлений индивидуального и общественного сознания (волю, эмоциональное переживание мира, веру и т. д.). Познавательные процессы предстают как обусловленные в каждую эпоху характером деятельности и состояниями культуры. Даже когда познание осуществляет прорыв к новым идеям и образам мира, выходящим за рамки культуры своей эпохи, оно детерминировано этой культурой. Сами возможности инноваций определены, с одной стороны, предшествующим развитием познания и практики, вырабатывающими на каждом историческом этапе новые средства познавательной деятельности, а с другой — базисными ценностями культуры, которые либо включают в свой состав, либо исключают ценность инноваций.

В неклассическом подходе ключевой становится проблематика социокультурной обусловленности философского знания. Она приводит к новому пониманию предмета и функций философии. Стремление философии найти предельные основания познания и деятельности в классический период выражалось в создании относительно замкнутых философских систем. Каждая из них выдавала свои принципы за абсолютные истины, последние основания бытия. На базе этих принципов создавалась система представлений о мире, включающая понимание природы, человека, человеческого познания, социальной жизни и идеалов общественного устройства. Развитие философии осуществлялось через конкурентную борьбу таких систем, их взаимную критику и порождение новых систем.

В неклассическом подходе отвергается сама возможность создать последнюю и абсолютно истинную систему философского знания. Признание социокультурной обусловленности любого вида познания предполагает, что философия на каждом этапе своей истории детерминирована особенностями культуры своей эпохи, которая определяет те или иные возможности (часто не осознаваемые) и ограничения философского поиска. Эти возможности и границы могут быть раздвинуты в иную историческую эпоху, но там появятся новые детерминанты философского творчества, а значит, его новые и возможности, и ограничения.

Стремление открыть последние и окончательные принципы бытия трансформируется в неклассическом подходе в стремление выявить предельные основания культуры, регулирующие человеческую жизнедеятельность (М. К. Мамардашвили). В качестве таких оснований можно рассматривать универсалии (категории) культуры, сцепление и взаимодействие которых формируют образы человеческого мира и мировоззренческие ориентации людей.

С этих позиций возникает понимание философии как рефлексии над универсалиями культуры. Но их содержание исторически развивается, включая и тот слой жизненных смыслов, который можно представить как общечеловеческое, присущее различным культурам. Поэтому ни на каком из этапов своего развития философия не может дать последнего и абсолютного знания о предельных основаниях культуры и человеческой жизнедеятельности. Пока не окончена человеческая история, не окончено и развитие культуры, взаимодействие различных культурных традиций, обогащение фундаментальных жизненных смыслов и ценностей, представленных универсалиями культуры. Идея анализа предельных оснований может быть принята только как идеал, стимулирующий напряженный философский поиск, стремление к углубленному критическому анализу базисных ценностей и смыслов человеческой жизнедеятельности.

Исторический подход к самому предмету философии объясняет и наличие вечных философских проблем, которые каждая эпоха по-новому формулирует и по-новому решает. И. Кант по существу выделил главные из таких проблем: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? и что есть человек? Классическая философия полагала, что ответ на эти вопросы может быть дан, если их анализировать, начиная с проблемы познания и его границ, в той последовательности, как они сформулированы Кантом. Неклассический подход оборачивает эту последовательность, начиная с философской антропологии, вопроса о том, что есть человек и его жизненный мир. А затем анализ познания, ценностей, ориентаций и регулятивов деятельности и т. д. вновь возвращает к проблематике человека и его жизненного мира, позволяя конкретизировать и углубить первоначальное понимание. Наличие вечных проблем и отказ от идеала абсолютно истинных и законченных систем философского знания часто интерпретируется в духе релятивизма. Но более продуктивен подход, фиксирующий накопление в процессе исторического развития философии элементов истинного знания, хотя ни на каком этапе этого развития не достигается абсолютная истина.

Отказ от построения последних и замкнутых систем не означает также отказа от принципа системности философских знаний. Вне этого принципа невозможно теоретическое движение философской мысли, основанное на оперировании категориями как особыми идеальными объектами. Изменение смысла любой категории, обогащение ее новым содержанием в процессе рефлексии над различными областями культурного творчества всегда ставит проблему изменения содержания других, связанных с ней, категорий. Если изменяется, напр., понимание детерминизма, то это влечет неявное изменение в понимании движения, пространства и времени, свободы и т. п. В этой системной связи философских категорий выражается взаимосвязь универсалий культуры.

На этапе неклассической философии в различных областях философского знания происходит критический анализ и развитие различных подсистем (узлов связей) философских категорий, хотя и не ставится задача построения всеобъемлющей и раз навсегда данной их системы.

Оппозиция классического и неклассического типа философствования иногда трактуется как резкий разрыв между ними. Но возможно иное понимание неклассического подхода, когда он не отвергает достижений классической философии, а ассимилирует их. В рамках трактовки предмета философии как рефлексии над основаниями культуры могут быть осмыслены и все классические философские системы. При этом подходе можно обнаружить, как в недрах классической философии формировались предпосылки неклассического философского мышления. Наиболее важными из них были идеи познания как активной деятельности субъекта, развитые в немецкой классической философии, а также разработка альтернативных панлогизму концепций сознания и познания (Шопенгауэр, Ницше и др.).

Погруженность философии в контекст культуры не сводится только к проблемам социальной обусловленности философского знания. Само это знание активно влияет на развитие культуры и цивилизации, участвует в актуализации тех или иных возможных направлений цивилизационного развития.

В историческом развитии западной философии, начиная с эпохи Возрождения, а затем Реформации и эпохи Просвещения, были сформулированы и обоснованы основные мировоззренческие идеи, определившие переход от цивилизаций традиционного типа к принципиально новому типу цивилизационного развития — техногенной цивилизации, начавшейся с зарождения капитализма. В этот исторический период произошла великая философская революция, сформировавшая новое понимание человека как деятельностного существа, призванного преобразовывать мир, понимание природы как закономерно упорядоченного поля приложения человеческих сил, утвердившая ценность научной рациональности как регулятивного основания человеческой деятельности, обосновавшая идеи общественного договора, суверенности личности, естественных прав человека и т. д.

Все эти мировоззренческие идеи стали фундаментальными ценностями культуры техногенной цивилизации, предопределив магистральные пути ее развития. Но уже начиная с возникновения неклассических философских учений в западной философии намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление кризисы техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во 2-й пол. 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности новых стратегий отношения к природе и человеческих коммуникаций, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выработка представляет собой основную задачу современного философского исследования. Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной философских традиций, который выступает частью более широкого диалога культур. Особое значение приобретают развитые в философских учениях Востока идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственного самоконтроля. Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую философию «серебряного века» («русский космизм», философские концепции В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и др.).

Лит.: *Вундт В.* Введение в философию. М., 1998; *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1993, кн. 1; История китайской философии. М., 1989; История философии. Запад—Россия—Восток, кн. 1—4. М., 1995—1999; *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М., 1990; *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42; *Он же.* Экономические рукописи 1857—1859.— Там же, т. 46, ч. 1—2; *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959; *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней, т. 1—3. СПб., 1994—1996; Философия в систематическом изложении, под ред. В. Дильтея и др. СПб., 1909. Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972; Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983; *Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Fr./M., 1988; *Noak H.* Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert. Basel—Stuttg., 1962; *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. D., 1960. См. также ст. ***История философии***, ***Логика***, ***Культура***, ***Теория познания*** и лит. к ним.

В. С. Степин

ФИЛОСОФИЯ В ИНДИИ. Вопрос о том, существовал ли в Индии вообще эквивалент общего понятия «philosophia», а если существовал, то какой конкретно термин индийской культуры ему соответствовал, — традиционный предмет дискуссии в индологии. Г. Якоби, а после него О. Штраусс, Д. П. Чаттопадхьяя, А. Уордер видели этот эквивалент в термине «ānvīkṣikī» (букв. — исследование), тогда как М. Винтерниц, В. Рубен, Г. фон Глазенапп, П. Хакер находили в указанном термине лишь нечто вроде общеметодологической науки, специально философским изысканиям не соответствующей, а последний из них прямо утверждал, что в Индии при наличии феномена философии отсутствовала его категоризация. Индийские индологи и неоиндуисты — С. Радхакришнан, С. Чаттерджи и Д. Датта, У. Мишра, Ч. Шарма, Р. Чоудхури, П. Н. Рао, Г. Малькани, И. Пандей и многие другие — видели эквивалент понятия философии в термине «darśana», означающем «ви́дение», пытаясь использовать его в апологетических целях — в качестве дополнительного аргумента в пользу мистического характера индийской философии и ее неотделимости от религии в противоположность западному философскому рационализму. По В. Хальбфассу, подвергшему частичной критике Якоби, Хакера и неоиндуистскую трактовку, в Индии не было единственного и аутентичного эквивалента понятия философии, а проблема в целом нуждается в серьезных изысканиях.

Неоиндуистская версия решения вопроса неосновательна уже хотя бы потому, что «darśana» и такие его ближайшие корреляты как «dṛṣṭi» (в палийских текстах «diṭṭhi») означают «ви́дение» не как мистическо-интуитивное умозрение, но как прямо противоположное — «взгляды», точки зрения, мировоззренческие положения, доктрины. Данный термин получил распространение в индийской философской доксографии — в текстах, излагающих основные положения философских систем своего времени: «Шаддаршана-самуччая», «Сарва-даршанасиддханта-санграха», «Сарва-даршана-санграха» и т. д. Поэтому «darśana» — реальное обозначение отдельных философских систем как совокупности определенных положений, но это обозначение еще не маркирует того главного, что должно содержаться в эквиваленте понятия философии, — выявления самого характера философской деятельности, а также родовых характеристик участников этой деятельности. В грамматике Панини (4 в. до н. э.) таким родовым обозначением является термин «mati» (букв. — мысль), обобщающий философские направления астики, настики (см. ***Астика—настика***) и последователей ***нияти-вады*** (IV.4.60). Однако далее эту функцию несет ānvīkṣikī, идентифицируемая в «Законах Ману» вполне «по-философски» как «познание Атмана» — ātmavidyā (VII.43). В «Артхашастре» (1—2 вв.) данный термин означает: 1) родовое единство философских направлений санкхьи, йоги (возможно, подразумевается вайшешика) и локаяты; 2) «исследование посредством аргументации»; 3) единую метанауку, исследующую предметы отдельных, «частных» дисциплин знания — «Трех Вед», экономики и политики (I.2). В «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны (4—5 вв.) данный термин является эквивалентом деятельности философской системы ньяя как исследования предметов знания посредством источников знания, соотносится специально с логическим дискурсом и с определениями «Артхашастры», но уже противопоставляется «только познанию Атмана», представленному в Упанишадах, включением 16 дискурсивно-диалектических топиков (I.1.1). Тот же термин обобщает философские школы в «Кавьямимансе» Раджашекхары (10 в.), где

он представлен как контрпозиция двух «глобальных» оппонентов — буддистов, джайнов и материалистов, с одной стороны, и санкхьяиков, найяиков и вайшешиков — с другой (I.2). В итоге можно констатировать, что Индия знала эквиваленты как философских направлений, так и их родовой теоретической деятельности. Отличие от европейской традиции состоит в том, что индийское понятие философии значительно менее размыто, и отсутствует та ситуация, при которой оно существенно меняется не только от эпохи к эпохе и от философа к философу, но даже в разных текстах, а порой и в одном, одного и того же мыслителя (ср. взаимопротивоположные определения философии в VI книге «Государства» Платона). Индийское понимание философии соответствует поэтому лишь тому аспекту европейской философии (который, однако, представляется едва ли не наиболее важным), который означает логико-дискурсивную деятельность, обращенную на мировоззренческую проблематику, реализующуюся в контровертивной аргументации и в определенных контекстах отвечающую критериям «метанауки».

Лит.: *Halbfass W.* Indien und Europa. Basel—Stuttg., 1981, S. 296—329; *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М., 1994, с. 159—70.

В. К. Шохин

ФИЛОСОФИЯ В СССР И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

1. СТАНОВЛЕНИЕ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ. 1917 — кон. 20-х гг. Победа большевиков привела к резкому сужению поля философской работы. В послеоктябрьской России закрылись старые и новые философские общества, философские журналы. Настойчивое стремление руководства большевистской партии и советского государства «идеологически завоевать вузы», «пропитать их духом марксизма» вылилось в чистки профессорского состава, и прежде всего философов старой школы. Большая группа ведущих философов была выслана из страны; под флагом «воинствующего материализма» проведены идеологические кампании по критике философского идеализма, позитивизма, «сменовеховства», «евразийства». До конца 1920-х гг. идейно-философская жизнь в советской России сохраняла плюралистический характер, хотя господствующей тенденцией была ее монополизация группировками, выступавшими (часто безосновательно) от имени философии марксизма. Наряду со вновь созданными научными учреждениями — Социалистической (Коммунистической) академией, Институтом красной профессуры, системой «коммунистических» вузов, в которых стали функционировать подразделения, занимавшиеся марксистской философией, — в 1920-х гг. действовали учреждения, где работали по преимуществу философы старой формации (Институт научной философии при 1-м МГУ, первым директором которого был Г. Г. Шпет; философское отделение Государственной академии художественных наук и др.). Еще выходили труды философов, далеких от марксизма. В сер. 1920-х гг. в Москве было ок. 35 профессиональных философов, к 1930 их стало более 140. Немало профессиональных философов работало и на периферии (в 1927 — ок. 80). Среди книг, опубликованных до конца 1920-х гг., следует назвать труды Г. Г. Шпета по герменевтике и истории русской философии, исследования по философии искусства и эстетике (А. Г. Габричевский, Г. И. Винокур, Н. И. Жинкин и др.), труды Э. Л. Радлова по истории русской философии, работы В. Н. Ивановского по методологии, С. Л. Рубинштейна и Л. С. Выготского по философским основаниям психологии, Г. И. Челпанова по психологии, А. Ф. Лосева по истории античной философии, философии мифа, числа, имени, А. А. Мейера по истории философии. Фундаментальное значение имели работы М. М. Бахтина по философии языка и полифонизму речи, П. А. Флоренского о философии языка, философской антропологии и символизму. Яркие работы по восточной философии издали С. Ф. Ольденбург, О. О. Розенберг, Ф. И. Щербатской. Тектология А. А. Богданова была одной из первых попыток системного подхода к организованным комплексам. Интерес к философии науки и науковедению проявили Л. С. Берг, И. А. Боричевский, Г. А. Грузинцев и др.

В 1920-х гг. активно действовала т. н. «формальная школа» в литературоведении (В. Шкловский, Б. Эйхенбаум, Р. Якобсон, Ю. Тынянов и др.), конкурировавшая с социологической школой (В. М. Фриче, В. Ф. Переверзев и др.), в естественно-научных кругах большой резонанс имели дискуссии о философском значении теории относительности и квантовой механики. Нигилистической позиции по отношению к теории А. Эйнштейна, которую занимали А. А. Максимов и А. К. Тимирязев, противостояли С. Ю. Семковский, О. Ю. Шмидт, Б. М. Гессен и др. Разных философских ориентаций придерживались в 1920—30-е гг. и биологи — от неодарвинизма до неоламаркизма, от механики развития до витализма (А. А. Любимов, Э. Бауэр, Н. И. Вавилов и др.). Характер идеологических кампаний приняли «дискуссии», организованные вокруг книги Н. И. Бухарина «Теория исторического материализма» (1921), вокруг школы «механистов», включавшей группу концептуально различающихся между собой философов (А. А. Скворцов-Степанов, Л. Аксельрод-Ортодокс, А. К. Тимирязев, Ш. Варьяш и др.). «Механистам» противостояла группа философов, получивших наименование «диалектиков» (А. Деборин, Н. Карев, Я. Стэн, И. К. Луппол и др.). Между этими группами развернулись дебаты, которые касались прежде всего понимания соотношения философии и естествознания, достаточности или ограниченности классического механистического естествознания для объяснения проблем новой физики, возможности редукции качественных уровней к механическим, количественным и статистическим законам. Эти дебаты завершились идеологической квалификацией их как политических уклонов и утверждением сталинистской программы идеологизации философии.

Вместе с тем в 1920-х гг. началось как распространение советской философии на национальные, прежде всего азиатские, окраины, так и включение ученых ряда республик в совместную философскую работу. Издание классиков философии позволило им ознакомиться с трудами европейских мыслителей и способствовало европеизации их философской мысли. В национальных республиках развертывается деятельность таких философов, как А. Н. Гиляров, В. Ф. Асмус, В. А. Юринец (Украина), С. Я. Вольфсон, Б. Э. Быховский (Белоруссия), Ш. Нуцубидзе, Д. Узнадзе, К. Бакрадзе, М. Гогиберидзе и др. (Грузия), М. Гусейнов, А. О. Маковельский, Д. Нагиев и др. (Азербайджан).

Положительным можно считать развенчание в 1920-х гг. нигилистических попыток ликвидации философии как якобы разновидности буржуазной идеологии, преодоление позитивистских стремлений растворения философии в конкретных науках и попыток возрождения натурфилософии. Общекультурное значение имело издание философской классики. В 1929 вышел в русском переводе 1-й том сочинений Гегеля. Началась публикация ранее неизвестных трудов К. Маркса и Ф. Энгельса («Диалектика природы»), фрагментов из «Философских тетрадей» В. И. Ленина.

Ряд содержательных трудов опубликовали работники философской секции Комакадемии (превратившейся в 1929 в Институт философии) и сотрудники Института научной философии: В. Ф. Асмус по истории диалектики в новой философии и философии Канта, М. А. Дынник по диалектике Гераклита, Б. С. Чернышев о софистах, А. М. Деборин по истории материализма 17—18 вв., Л. И. Аксельрод по этике. Популяризаторское значение имели учебные пособия по диалектическому и историческому материализму (Н. И. Бухарина, В. В. Адоратского, Б. И. Горева и др.).

2. СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ СТАЛИНИЗМА. Нач. 1930 — сер. 1950-х гг. После установления режима личной власти Сталина философская жизнь страны протекала в условиях жесткого и жестокого политико-идеологического контроля, который сопровождался репрессиями в отношении философов. Вышедшие в нач. 1930-х гг. учебники «Диалектический и исторический материализм» (под ред. М. Б. Митина, И. Разумовского), «Материалистическая диалектика» (под ред. И. Широкова и Р. Янковского), О. В. Трахтенберга «Диалектический материализм» (вып. 1—4, 1931—34), Т. Павлова «Теория отражения. Очерки по теории познания диалектического материализма» (1936) сформировали специфический образ марксистской философии, где гносеология отождествлялась с теорией отражения, отстаивался принцип партийности и подчеркивалась роль классовой борьбы в истории общества.

Написанная Сталиным глава «О диалектическом и историческом материализме» в «Кратком курсе истории ВКП(б)» (1938) стала официальным каноном философии. В 1939 Институт философии выпустил в свет сборник статей «О диалектическом и историческом материализме» (М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, Г. Ф. Александров, Е. П. Ситковский, М. М. Розенталь и др.), где комментирование работ Сталина заглушило всякую самостоятельную мысль. Это же можно сказать и о большинстве работ последних предвоенных и первых послевоенных лет (напр., о сборниках «Исторический материализм» (1951) и «Диалектический материализм» (1953)).

В кон. 1940 — нач. 1950-х гг. обсуждение философских вопросов естествознания разворачивалось под эгидой идеологических кампаний против генетики (1948), против новых направлений в физиологии (1948), против квантовой химии (1949—51), несостоявшегося совещания против «физического идеализма» (1949) и др.

Постановление ЦК ВКП(б) от 1 мая 1944 «О недостатках в научной работе в области философии», последующие послевоенные постановления по идеологическим вопросам, следствием которых стали беспрецедентные кампании борьбы против отхода от «принципа партийности», против «абстрактно-академического духа», «объективизма», а также против «антипатриотизма», «безродного космополитизма», «умаления русской науки и русской философии», беседа Сталина с группой философов (кон. 1946) о книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», кампания борьбы против «вейсманизма-морганизма», обсуждения «выдающихся» трудов Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» (1951) и «Экономические проблемы социализма в СССР» (1952) сформировали в стране тяжкую идеологическую атмосферу, которая сильнейшим образом сковывала философскую мысль, но не могла ее полностью убить.

Идеологизация философской жизни страны вместе с тем сопровождалась созданием новых организаций — в 1936 Институт философии вошел в состав Академии наук СССР; были созданы философские факультеты в МГУ и ЛГУ. К нач. 1950-х гг. Институт философии АН СССР превратился в научно-исследовательское учреждение, которое вело работу по широкому спектру философских проблем, в 1951 в нем работало 79 научных сотрудников. Институт готовил философские кадры через аспирантуру и докторантуру (уже в нач. 1945 здесь училось ок. 40 человек). Готовились философские кадры и в вузах: в 1951 только на философском факультете МГУ обучалось 1150 студентов и 150 аспирантов, не считая заочников. В 1950 в стране насчитывалось уже 546 кандидатов философских наук и 36 докторов наук.

Событием в философской жизни СССР стало издание специализированного журнала «Вопросы философии» под редакцией Б. М. Кедрова, 1-й номер которого вышел в августе 1947. Сразу после войны появились учебники по логике В. Ф. Асмуса (1947), М. С. Строговича (1949), К. С. Бакрадзе (1946) и др. В 1948 состоялось Всесоюзное совещание по логике. Развернулись дискуссии о соотношении диалектической и формальной логики, в рамках которых наряду с вульгарными выдвигались и рациональные идеи. В разработке проблем современной логики в пред- и послевоенный периоды наряду с математиками (А. Н. Колмогоров, А. А. Марков, С. А. Яновская и др.) приняли участие и философы (В. Ф. Асмус, П. С. Попов, А. С. Ахманов и др.).

В 30-е гг. были опубликованы интересные работы К. Р. Мегрелидзе по социальному анализу познания. Новые философские проблемы естествознания анализировали С. И. Вавилов, Б. М. Кедров, И. В. Кузнецов, М. А. Марков, М. Э. Омельяновский и др.

Драматично сложилась в послевоенные годы ситуация в историко-философской науке. Критике подвергся вышедший в 1943 3-й том всемирной «Истории философии» за якобы объективистское освещение немецкой философии, после чего издание было вообще прекращено. Работа по изданию классиков философии (трудов Гегеля, Спинозы, Кондильяка, Гольбаха, Бэкона, Руссо, Чернышевского и др.), развернувшаяся в предвоенные годы, резко сузилась.

Послевоенные идеологические кампании привели к тому, что литература запестрела вульгарно-нигилистическими оценками классиков философии — немецкая философия кон. 18 — нач. 19 в. оценивалась как «аристократическая реакция на французскую революцию», вся западная современная философия объявлялась «империалистической», «реакционной», «растленной».

Интенсивная работа продолжалась в смежных философии областях — искусствознании и литературоведении (Д. Лукач, М. М. Бахтин, В. Н. Сарабьянов, М. А. Лифшиц, Я. Э. Голосовкер, Б. А. Фохт), психологии (С. Л. Рубинштейн, А. А. Ухтомский, А. Н. Леонтьев, С. Р. Лурия и др.), истории науки (Т. И. Райнов, Д. Д. Мордухай-Болтовский, И. И. Канаев, Б. Г. Кузнецов).

В. Ф. Пустарнаков, А. Г. Мысливченко

3. ДЕСТАЛИНИЗАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ. ФОРМИРОВАНИЕ МНОГООБРАЗИЯ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ И НАПРАВЛЕНИЙ: 60—80-е гг. Критика сталинизма, начавшаяся на XX съезде КПСС, постепенно создала новую атмосферу для советской философии. В 60—70-е гг. узловым пунктом всех философских исследований в стране стали проблемы теории познания и методологии науки

Начиная с 60-х гг. появилась генерация философов (тогда это были молодые люди), которые всерьез отнеслись к идее научного и гуманистического прочтения ряда мыслей К. Марк-

са. Философия была понята ими как теория познания, точнее, как теория научного познания. Разная интерпретация теории познания, так же как и разное истолкование философско-методологических идей К. Маркса, сразу же определила возникновение различных научных школ, вступивших в творческое соревнование друг с другом. Их лидерами на первых порах были Э. В. Ильенков и А. А. Зиновьев — тогда молодые преподаватели философского факультета МГУ. В 1955 философский факультет МГУ подвергся идеологическому разгрому после работы специальной комиссии ЦК КПСС именно по причине распространения среди молодежи «ревизионистских» идей. После этого Э. В. Ильенков и А. А. Зиновьев перешли на работу в Институт философии РАН: заниматься научными исследованиями им было позволено, а распространять свои идеи путем преподавания не разрешалось. В связи с их работами, посвященными изучению логической структуры «Капитала» Маркса, в отечественную философию вошел целый ряд проблем, которые стали интенсивно обсуждаться: диалектика абстрактного и конкретного, исторического и логического, строение теоретического знания, взаимоотношение теоретического и эмпирического знания и др. При этом советские философы опередили в эти годы своих зарубежных коллег в постановке и решении ряда проблем: понимание теоретической нагруженности эмпирических высказываний, исторический подход к анализу научного познания и др. Исследование проблем теории познания и методологии науки в 60—70-е гг. в советской философии было определено пионерскими исследованиями Э. В. Ильенкова, А. А. Зиновьева и их последователей. Этой же проблематикой начинают заниматься философы старшего поколения — М. М. Розенталь, Л. А. Маньковский и др.

Идеи Э. В. Ильенкова в области теории познания повлияли на ряд философов. Из них исходил Г. С. Батищев, который впоследствии перешел к изучению проблем философской антропологии и создал собственную школу анализа глубинного общения. Исходя из ряда идей Э. В. Ильенкова, собственные теоретико-познавательные и методологические концепции разрабатывали В. А. Лекторский, Л. К. Науменко, Ж. М. Абдильдин, А. Касымжанов и др. Работы Э. В. Ильенкова оказали существенное влияние на исследования в области философии сознания и философской психологии Ф. Т. Михайлова, на работы М. Б. Туровского в области теории мышления, на работы А. С. Арсеньева 60-х гг.

Широкий резонанс в советской философии 60—70-х гг. вызвала дискуссия о проблеме идеального. Э. В. Ильенков, исходя из идей немецкой классической философии и опираясь на работы Маркса, разработал оригинальную концепцию идеального как продукта человеческой деятельности и вместе с тем как особого рода объективной реальности, с которой должен считаться каждый индивид и которая определяет психическую жизнь личности. Эта концепция была воспринята рядом психологов, работавших в русле идей Л. С. Выготского и психологической теории деятельности (А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин, В. В. Давыдов, В. П. Зинченко и др.). Однако представители официальной советской философии того времени обвинили Э. В. Ильенкова в отходе от материализма. Критика концепции Э. В. Ильенкова проводилась также и с иных позиций, апеллировавших к достижениям теории информации, физиологии высшей нервной деятельности, кибернетики (Д. И. Дубровский).

В работах А. А. Зиновьева, посвященных логике «Капитала», упор делался на анализ разнообразных логических приемов. Из школы А. А. Зиновьева вышли исследования методов исторического анализа Б. А. Грушина, а также первые работы М. К. Мамардашвили, посвященные процессам анализа и синтеза и взаимоотношению формы и содержания в теоретическом мышлении. Из этой школы вышел и Г. П. Щедровицкий, который затем основал собственную школу (Н. Г. Алексеев, О. В. Генисаретский, И. С. Ладенко и др.). Последняя в 60—80-е гг. работала в рамках Московского методологического кружка. В центре работы кружка было исследование проблем мышления, понятого как особая содержательно-формальная деятельность. Первоначально концепция школы Г. П. Щедровицкого обозначалась как «содержательно-генетическая логика». Потом она переросла в концепцию мыследеятельности и от исследования мышления перешла к проектированию систем деятельности в разных сферах. Тесные отношения школа установила с психологией (В. А. Лефевр, Н. И. Непомняящая, Ю. В. Громыко и др.) и педагогической наукой.

Особое место в советской философии этого времени занимают работы М. К. Мамардашвили. Он не создал самостоятельной школы, но оказал влияние на многих отечественных философов не только этого времени, но и последующего поколения. В 70-е гг. он переходит от исследования проблем логики, методологии и теории познания к изучению проблем сознания и создает оригинальную философско-антропологическую концепцию, используя при этом идеи не только Маркса, но и феноменологии, и экзистенциализма.

В эти годы выходит целый ряд интересных исследований Б. М. Кедрова, в которых он развивает идеи исторического подхода к анализу научного знания и разрабатывает проблемы методологии науки, используя при этом большой материал истории естествознания.

В 70—80-е гг. интенсивно работала школа В. С. Библера (А. В. Ахутин, Л. А. Маркова, С. С. Неретина, В. Л. Рабинович, Т. Б. Длугач и др.). В. С. Библер разрабатывает оригинальную концепцию мышления как диалога разных логик и переходит к изучению проблем познания в рамках философской теории культуры. Идеи В. С. Библера применялись к изучению истории философии, истории естествознания, а также в психологии и педагогике («школа диалога культур»).

Оригинальная школа логики и методологии науки возникает в 60-е гг. в Киеве. Лидером этой школы стал П. В. Копнин, разработавший принципы соединения содержательного и формально-логического анализа научного знания. В рамках киевской школы логики и методологии науки был создан ряд исследований (М. В. Попович, С. Б. Крымский, П. И. Дышлевый и др.).

В Минске возникла школа методологии науки, основанная на идеях В. С. Степина. В центре этих исследований были проблемы генезиса теоретического знания в рамках взаимодействия научной картины мира, теоретических схем, формального (в т. ч. математического) аппарата, практических и идеальных операций. Идеи В. С. Степина повлияли на исследование проблем методологии науки многими отечественными философами, работавших в других регионах страны, в т. ч. в Москве.

В Новосибирске плодотворно работала школа методологии науки, основанная на идеях М. А. Розова о социальной памяти и «социальных эстафетах».

В целом исследование проблем теории познания и методологии науки переживает в 60—80-е гг. большой подъем. В это время ведется интенсивное изучение таких проблем, как вза-

имоотношение теории и эмпирии (Т. И. Ойзерман, В. С. Швырев, Л. А. Микешина и др.), идеализации и формализации (Д. П. Горский, А. Л. Субботин), объяснения и описания, проблемы моделирования (Е. П. Никитин, Б. С. Грязнов, Б. А. Глинский, В. А. Штофф и др.), гипотетико-дедуктивная модель развития науки (И. П. Меркулов, А. А. Печенкин), роль конструктов и идеальных объектов в построении теорий (А. Ф. Зотов, А. И. Ракитов, Е. Е. Ледников и др.), аксиоматический способ построения теории (Г. И. Рузавин), знание как исторический процесс (А. Л. Никифоров, А. А. Ивин), соизмеримость теорий (Е. А. Мамчур). Критически исследовались постпозитивистские концепции науки (Е. Л. Черткова, В. Н. Порус, М. С. Козлова). Большие дискуссии велись по проблемам знака и значения (И. С. Нарский, А. Ф. Полторацкий), по проблемам теории сознания (А. Г. Спиркин, Д. И. Дубровский). Разработка теоретико-познавательной тематики должна была вестись в рамках т. н. «ленинской теории отражения» (это было обязательным идеологическим условием). Но даже при этом ряд философов смогли обсуждать реальные проблемы современного познания (которые сегодня являются предметом дискуссии в когнитивной науке), используя аппарат теории информации и кибернетики (В. С. Тюхтин, А. М. Коршунов и др.).

В 70-е гг. на передний план в изучении теоретико-познавательной тематики выдвигаются вопросы социально-культурной природы познавательной деятельности. Одним из основных центров разработки этой тематики становится сектор теории познания Института философии РАН. Здесь исследуются проблемы культурной опосредованности субъектно-объектных отношений (В. А. Лекторский), рефлексия как социально-культурный феномен (В. С. Швырев), культурно-исторический подход к проблеме рациональности (Н. С. Автономова, Б. И. Пружинин), проблема понимания (В. П. Филатов), роль традиции как когнитивного и социально-культурного феномена в трансляции знания (И. Т. Касавин, В. Н. Порус) и др.

Важную роль в разработке проблем методологии науки играли в эти годы системно-структурные исследования (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин и др.). В контексте этих исследований удалось изучать такие проблемы, как системность, целостность, организация, структура и др., структурный подход к анализу изменений (А. А. Малиновский, Ю. А. Урманцев, Ю. А. Шрейдер, А. И. Уёмов и др.).

В 60-е гг. осуществлялось построение различных моделей субординации и систематизации философских категорий (В. С. Библер, В. Н. Сагатовский, В. П. Тугаринов, А. П. Шептулин и др.).

В эти годы с большим успехом шло изучение проблем современной формальной логики (в виде символической логики). Большое влияние на переориентацию логических исследований в нашей стране оказал в это время А. А. Зиновьев, который уже в сер. 60-х гг. перестал разрабатывать программу содержательного анализа логических приемов теоретического познания (именно эта программа повлияла на становление методологической школы Г. П. Щедровицкого, на ранние работы М. К. Мамардашвили и др.) и начал заниматься символической логикой. Эта переориентация формальнологических исследований на современную проблематику была поддержана П. В. Таванцом, а затем развита В. А. Смирновым, который в 70—80-е гг. создал и возглавил оригинальную логическую школу. В работу по изучению современных проблем логики интенсивно включились Е. К. Войшвилло, Д. П. Горский, В. К. Финн, Е. Д. Смирнова, Е. А. Сидоренко, В. А. Бочаров, А. С. Карпенко, Ю. В. Ивлев, Б. Н. Пятницын, А. А. Старченко и др. Развернулись исследования по истории логики (В. Ф. Асмус, П. С. Попов, А. С. Ахманов, Н. И. Стяжкин, Б. В. Бирюков и др.). Логиков-философов активно поддержали логики-математики: С. А. Яновская, А. А. Марков, А. В. Кузнецов и др. Работы отечественных логиков получили международное признание.

Весьма интенсивно в эти годы разрабатывались философские проблемы естествознания под руководством Б. М. Кедрова, И. В. Кузнецова, М. Э. Омельяновского, И. Т. Фролова. Возникло большое направление с многообразной и разветвленной тематикой: проблема причинности в современной науке, принцип соответствия, принцип дополнительности, принцип наблюдаемости, принцип редукции, проблема глобального эволюционизма и др. (работы Н. Ф. Овчинникова, С. В. Илларионова, С. Т. Мелюхина, Ю. В. Сачкова, В. С. Готта, Л. Б. Баженова, Ю. Б. Молчанова, Э. М. Чудинова, И. А. Акчурина, Е. А. Мамчур, И. С. Алексеева, В. И. Купцова, В. В. Казютинского, К. Х. Делокарова, А. Д. Урсула, Н. Т. Абрамовой, Г. Б. Жданова, В. И. Свидерского, В. П. Бранского, А. М. Мостепаненко, М. В. Мостепаненко, А. С. Кравца, Я. Ф. Аскина, Р. С. Карпинской, А. Я. Ильина, И. К. Лисеева, Г. А. Югая и др.). В 70-е гг. в разработке философских проблем естествознания приняли активное участие крупные ученые разных специальностей (П. Л. Капица, В. А. Фок, В. А. Амбарцумян, Н. П. Дубинин, В. А. Энгельгардт, Д. А. Беляев и др.). В 70—80-е гг. впервые в нашей стране начинает разрабатываться проблематика философии техники и технических наук (В. В. Чешев, В. Г. Горохов, В. М. Розин и др.).

К разработке тематики логики и методологии науки и философских проблем естествознания непосредственно примыкали философско-методологические проблемы истории естествознания, исследовавшиеся в основном в Институте истории естествознания и техники РАН. Объектами изучения были вопросы логики истории науки, взаимодействия истории науки и истории философии, научные революции, проблемы дифференциации и интеграции наук, преемственности и прерывности в их развитии (Б. М. Кедров, П. П. Гайденко, А. П. Огурцов, Б. Г. Юдин, Н. И. Родный, В. С. Черняк, В. Л. Рабинович, А. В. Ахутин, В. П. Визгин, Л. А. Маркова, Н. И. Кузнецова, И. И. Мочалов и др.).

С нач. 60-х гг. стали регулярно проводиться Всесоюзные конференции по логике и методологии науки, на которых встречались и активно взаимодействовали философы и специалисты в области частных наук из самых разных регионов Советского Союза. Эти конференции были местом сопоставления разных подходов, рождения новых идей. В эти же годы периодически проводились Всесоюзные конференции по философским проблемам естествознания, которые стали местом встреч философов и представителей современных естественных наук. Советские философы сумели в эти годы установить уважительные и плодотворные отношения с естествоиспытателями, что резко контрастировало с тем, что имело место в 30—40-е гг.

В 60—70-е гг. появляются работы, которые можно с полным основанием отнести к зарождающейся философской антропологии. Ряд философов в эти годы приходит к мысли о невозможности исследования проблем теории сознания вне рамок целостной философско-антропологической концепции. В кон. 60-х гг. (посмертно) была опубликована работа С. Л. Рубинштейна «Человек и мир», в которой разработана оригинальная концепция онтологии человеческого сознания

(ученики С. Л. Рубинштейна А. В. Брушлинский и К. А. Славская попытались впоследствии применить его идеи к исследованию философских оснований психологии). Этой тематике посвящены работы М. К. Мамардашвили 80-х гг. И. Т. Фролов исследовал феномен человека (в частности, проблемы смысла жизни и смерти в единстве биологических и аксиологических аспектов). Концепцию глубинного общения разрабатывал Г. С. Батищев. Работы Н. Н. Трубникова посвящены времени человеческого бытия. Проблемам свободы и самореализации человека были посвящены исследования Б. Т. Григорьяна, Л. П. Буевой, М. С. Кагана, А. Г. Мысливченко. О проблемах идеала, веры, надежды, любви как смысложизненных ориентациях писали В. И. Шинкарук, В. И. Иванов.

Успешно работал в области философско-антропологической и этической тематики О. Г. Дробницкий. Вопросы этики начинают исследоваться в работах А. Ф. Шишкина, А. И. Титаренко, А. А. Гусейнова, Л. В. Коноваловой, Л. М. Архангельского, Ф. А. Селиванова, Г. Н. Гумницкого, К. А. Шварцман, В. Т. Ефимова, В. Г. Иванова, И. В. Рыбаковой, С. Ф. Анисимова, О. П. Целиковой, П. М. Егидеса и др.

Широко развернулись исследования по теории и истории эстетики (М. Ф. Овсянников, М. А. Лифшиц, А. В. Михайлов, Б. И. Шрагин, Л. Н. Пажитнов, А. В. Гулыга, В. В. Ванслов, Е. Г. Яковлев, К. М. Долгов, В. В. Бычков), структуре категорий эстетики «возвышенное», «прекрасное», «трагическое», «комическое» и др. (А. Я. Зись, Л. Н. Столович, Ю. Б. Борев, В. П. Шестаков), соотношению массового и элитарного искусства (Ю. Н. Давыдов), эстетическому воспитанию (Н. И. Киященко), критическому анализу современной европейской эстетики. Исключительное значение имел выход многотомной «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева.

Начинает складываться философия культуры как исследовательская область. На данную проблематику выходит В. С. Библер в 80-е гг. Те же вопросы начинает изучать М. К. Мамардашвили. Огромное влияние на их разработки оказали идеи М. М. Бахтина, которые были сформулированы еще в 20—40-е гг., но стали широко известными и начали ассимилироваться лишь в 60—70-е гг. Оригинальную концепцию культуры как коммуникативной системы создал в эти годы М. К. Петров, хотя большинство его работ было опубликовано лишь после его смерти, в 90-е гг. Проблематика теории культуры успешно исследовалась В. М. Межуевым, Э. А. Маркаряном, М. С. Каганом и др.

С нач. 60-х гг. начинается подъем в изучении истории западной философии. Методологические проблемы историко-философских исследований разрабатывались Т. И. Ойзерманом, А. С. Богомоловым, З. А. Каменским. Историко-философская наука обогатилась трудами по античной (А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, М. А. Дынник, Ф. Х. Кессиди, А. Н. Чанышев), средневековой философии (Г. Г. Майоров), философии эпохи Возрождения (В. В. Соколов), философии Нового и Новейшего времени (М. Ф. Овсянников, В. М. Богуславский, А. В. Гулыга, Н. В. Мотрошилова и др.). Исследовались различные направления современной западной философии — феноменология, экзистенциализм, неотомизм, философская антропология, критический рационализм, прагматизм, неопозитивизм, герменевтика, структурализм и др. (К. С. Бакрадзе, П. П. Гайденко, Э. Ю. Соловьев, З. А. Какабадзе, М. А. Киссель, Б. Т. Григорьян, Г. М. Тавризян, Ю. К. Мельвиль, Н. С. Юлина, И. С. Нарский, В. С. Швырев, М. С. Козлова, А. Ф. Грязнов, А. Ф. Зотов, Н. С. Автономова, В. Н. Кузнецов, И. С. Вдовина, Т. А. Кузьмина, А. В. Михайлов и др.). Появились серьезные исследования формирования и развития взглядов К. Маркса (Т. И. Ойзерман, Н. И. Лапин). Большое значение имело многотомное научное издание классических философских текстов, многие из которых были впервые опубликованы на русском языке (в серии «Философское наследие»).

Исследование истории русской философии велось односторонне. Практически не изучалась история русского идеализма. Ряд работ по истории русской философии не отвечал высоким научным требованиям. Все же и в этой области в эти годы появились серьезные исследования. Это были работы по истории русского любомудрия 20—30-х гг. 19 в. (З. А. Каменский), по истории русского утопического социализма прошлого века — А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский (З. В. Смирнова, Е. Г. Плимак, А. И. Володин, Ю. Ф. Карякин), по философии русского народничества (И. К. Пантин, В. Ф. Пустарнаков, В. Г. Хорос), по другим проблемам (Л. А. Коган, М. Т. Иовчук, А. Д. Сухов, М. А. Маслин, В. А. Кувакин, А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров).

В самостоятельное направление складывается изучение истории философии в странах Востока — Китае, Индии, Японии, Иране, арабских странах (С. Н. Григорян, М. Т. Степанянц, А. В. Сагадеев, В. Г. Буров, Е. А. Фролова, В. С. Костюченко и др.).

К нач. 70-х гг. в СССР сложились национальные и региональные философские сообщества со своей проблематикой и исследовательскими программами. В то же время между этими сообществами шло интенсивное взаимодействие. Поэтому интересные исследовательские результаты становились достоянием всех советских философов. Так, напр., исследования ленинградских философов ориентировались прежде всего на онтологическую проблематику и философские вопросы естествознания (В. И. Свидерский, В. П. Бранский и др.), на проблемы логики (О. Ф. Серебрянников, И. Н. Бродский и др.). В Ростове-на-Дону сложился коллектив исследователей философии культуры (Ю. А. Жданов, М. К. Петров, В. Е. Давидович), проблем логики (Ю. Г. Гладких). В Новосибирске, кроме деятельности школы М. А. Розова, шли исследования по философии науки, по изучению интеллектуальных систем (И. С. Ладенко, Г. А. Свечников, О. С. Разумовский, В. В. Целищев, В. Н. Карпович и др.). В Свердловске разрабатывались проблемы социальной философии (М. Н. Руткевич, Л. Н. Коган и др.), философской антропологии (К. Н. Любутин), теории познания (Г. А. Курсанов). В Томске группа философов занималась методологией науки (А. К. Сухотин, В. В. Чешев и др.). В Воронеже исследовалась вероятностная картина мира (А. С. Кравец и др.).

В республиках СССР философские сообщества тоже имели свои исследовательские программы. На Украине успешно работала школа логики и методологии науки (П. В. Копнин, М. В. Попович, С. Б. Крымский и др.) и школа философской антропологии (В. И. Шинкарук, В. И. Иванов, Л. В. Яценко и др.). В Белоруссии интересные результаты по философии науки были получены в рамках школы В. С. Степина. Известность приобрели труды казахских философов по теории диалектики, стимулированные идеями Э. В. Ильенкова (Ж. М. Абдильдин, А. Касымжанов, Л. К. Науменко, М. Нысанбаев и др.). В Таджикистане плодотворно занимался философскими вопросами космологии А. Турсунов, историей философии В. Диноршоев. В Киргизии были развернуты исследования по проблемам коммуникации и понимания (А. А. Брудный и др.). В Грузии велись исследования по истории новейшей философии (К. С. Бакрадзе, З. М. Какабадзе, А. Бо-

чоришвили и др.), этике (Г. Д. Бандзеладзе), по эстетике (Н. З. Чавчавадзе, Е. И. Топуридзе и др.), по современным проблемам логики (Л. Эсакия, М. Бежанишвили, Л. Мчедлишвили и др.). Философы Армении интенсивно разрабатывали проблемы семиотики (Г. А. Брутян, Л. А. Абрамян), философии культуры (Э. А. Маркарян). Всемирную известность получила Тартуская школа по семиотике (во главе с Ю. М. Лотманом). В Эстонии также успешно изучались проблемы теории познания и методологии науки (Я. К. Ребане, Л. О. Вальт и др.). В Литве исследовались философские проблемы современной формальной логики (А. Павилёнис и др.), этики (В. Жямайтис).

Т. о., в эти годы развивались разные философские школы, которые спорили друг с другом и обогащали друг друга. Все они противостояли философскому догматизму, который насаждался идеологическим руководством и проявлялся прежде всего в преподавании философии (и выражался в текстах учебников и учебных программ по философии). Вместе с тем разные школы отличались друг от друга также и по своему отношению к марксистскому наследию. Если некоторые из них пытались развивать в современных условиях определенные идеи, которые содержались в работах Маркса, то другие использовали марксистскую терминологию для развития идей, близких неопозитивизму, экзистенциализму или феноменологии. Отдельные философы, которые ранее были приверженцами идей раннего Маркса, начали затем соединять его идеи с идеями феноменологии, экзистенциализма и других течений современной философии (С. Л. Рубинштейн, М. К. Мамардашвили, Г. С. Батищев, Н. Н. Трубников, А. С. Арсеньев и др.).

Значительное влияние на развитие философских исследований в СССР оказало издание в 1960—70 гг. пятитомной «Философской энциклопедии» (большую роль в этом сыграл А. Г. Спиркин как один из главных организаторов этого издания). С помощью «Энциклопедии» в философские обсуждения были введены многие новые для того времени проблемы и понятия (так, напр., в 1-м томе была опубликована статья А. А. Зиновьева «Восхождение от абстрактного к конкретному», в 3-м томе вызвавшая бурную дискуссию статья Э. В. Ильенкова «Идеальное»). В этом издании было напечатано множество статей А. Ф. Лосева по истории античной философии. Впервые были опубликованы статьи по многим проблемам современной западной философии. Именно на страницах «Энциклопедии» (и в эти годы только в этом издании) появились первые серьезные исследования истории русского философского идеализма (С. С. Аверинцев, С. С. Хоружий, Р. А. Гальцева и др.).

Очень важную роль в советской философии этих лет играл журнал «Вопросы философии», особенно во 2-й пол. 60-х и в 70-е гг., когда его главным редактором был И. Т. Фролов, а заместителем М. К. Мамардашвили. Журнал в эти годы стал как бы своеобразным местом притяжения для многих наших интеллектуалов, при этом не только философов. С журналом активно сотрудничали такие выдающиеся ученые, как Н. Н. Семенов, П. Л. Капица, М. А. Марков, В. А. Энгельгардт, Д. А. Беляев, и др. На его страницах обсуждались проблемы философии науки, культуры, образования, истории, которые были связаны с главными мировоззренческими исканиями того времени. Существенным для развития философии был также регулярный выход журнала «Философские науки» (особенно тогда, когда его главным редактором был В. С. Готт), в котором публиковались статьи не только по теоретическим проблемам философии, но и по вопросам преподавания философии.

Вместе с тем развитие философии в эти годы проходило в непростых условиях. Если в области теории познания, философии и методологии науки, логики, в ряде областей философской антропологии, этике, эстетике, философии культуры, истории философии удалось не только выдвинуть новые идеи, но и создать активно работающие научные школы, то в области социальной философии (она, как особенно тесно связанная с политикой, всегда подвергалась жесткому идеологическому контролю) сделать это было гораздо сложнее. Тем не менее такие попытки предпринимались. Это прежде всего разработка В. Ж. Келле, Ю. М. Бородаем и Е. Г. Плимаком аутентичного Марксового понимания общественно-экономической формации и демонстрация его современного значения (исследование было сразу же осуждено как ревизионистское). Это изучение методологических проблем исторической науки (А. Я. Гуревич, М. Я. Гефтер, Б. Ф. Поршнев, А. И. Ракитов и др.). Это исследование отдельных вопросов социальной философии в работах М. Я. Ковальзона, Ю. И. Семёнова, В. Г. Афанасьева, Ю. К. Плетникова, В. И. Толстых, Г. С. Арефьевой, В. С. Барулина, В. Е. Кемерова, Г. В. Осипова, Р. Г. Яновского, А. К. Уледова, А. М. Ковалева и др. В это же время начинается основательное исследование философии религии Л. Н. Митрохиным.

Некоторые области философского знания, такие, напр., как политическая философия, вообще не могли существовать в эти годы. Русская религиозная философия, являющаяся неотъемлемой частью русской культуры, практически была под запретом. Хотя первые исследования такого рода все же появились в «Философской энциклопедии», всякая дальнейшая работа в этом направлении была остановлена. Отечественная философская мысль с трудом находила пути для диалога с различными течениями мировой философии. Правда, ряд важных шагов все же был сделан: переводилось немало работ современных западных авторов, особенно по проблемам логики и методологии науки, советские философы стали регулярно участвовать в Всемирных философских конгрессах и конгрессах по логике, философии и методологии науки. Однако постоянного рабочего взаимодействия с западными коллегами, особенно с теми, кто разрабатывал фундаментальные проблемы метафизики, философской антропологии, социальной и политической философии, не было.

Власти по-прежнему требовали от философов идеологического обеспечения политики партии в виде разработки вопросов научного коммунизма, философского комментария и пропаганды текущих партийных решений, подготовки учебников, излагавших официальную версию философии диалектического и исторического материализма и т. п. Широкая публика судила о советской философии прежде всего по этим работам, которые отбивали вкус к настоящей философской мысли у тех, кто их читал. Наши крупнейшие философы были известны лишь в узких кругах интеллигенции (хотя в это время у них установились хорошие контакты с рядом психологов, педагогов, историков, социологов, математиков, естествоиспытателей).

4. ФИЛОСОФИЯ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: 90-е гг. Крушение советского государства и коммунистической идеологии создало новые условия для философских исследований. Далеко не всегда и не во всем эти условия были благоприятными. Резкое сокращение государственного финансирования Российской Академии наук и высшего образования сузили возможности научных коммуникаций, проведения философских симпозиумов, конгрессов, закупки литературы. Ослабли связи российских философов с философами из бывших союзных республик. Общеполитический фон тоже не был очень благоприятным для философской работы.

Тем не менее в этот период происходят изменения, важные и исключительно благоприятные для научной работы в области философии. Прежде всего это появление ничем не заменимого главного условия настоящего философского исследования — духовной свободы. Стало возможным изучать те проблемы, которые ранее по сути дела были под запретом, выдвигать и отстаивать разные философские позиции — лишь бы они были достаточно аргументированными и интересными. Российские философы уже не связаны внешними требованиями маскировать любые свои разработки официальной марксистской риторикой. Это благотворно сказывается и на трудах тех, кто продолжает работать в марксистской философской традиции. Но рядом с ней сложились иные подходы, ориентированные на использование продуктивных идей и методов, возникших в рамках немарксистских направлений мировой философии, в т. ч. русской религиозной философии Серебряного века. Наряду с продолжением исследований в тех областях, в которых отечественные философы достигли очевидных успехов ранее (в частности, в теории познания, логике и методологии науки), начинается формирование новых исследовательских областей: политическая философия, философия религии. Принципиально новый вид приобретает социальная философия. По сути новой областью стало изучение русской религиозной философии. Важную роль организатора новых исследовательских направлений играет Институт философии РАН (директор с 1988 В. С. Степин). Происходит реформа преподавания на философском факультете МГУ (декан с 1988 В. В. Миронов). Наряду с журналом «Вопросы философии» (главный редактор с 1988 В. А. Лекторский), который продолжает выходить и завоевывает новый круг читателей — не только среди философов, но и среди других представителей интеллигенции, — начали издаваться иные философские журналы, некоторые из них выходят и сейчас: «Человек», «Философские исследования», «Логос», «Метафизические исследования» и др. Появились новые философские ежегодники: «Историко-философский ежегодник», «Логические исследования», «Философия науки» и др. Возник ряд новых философских факультетов не только в Москве, но и в других городах.

В эти годы произошел существенный поворот в проблематике и характере обсуждения проблем социальной философии. Получили новый импульс разработки, учитывающие важнейшую роль динамики базисных ценностей культуры в воспроизводстве и развитии общества. Была предложена концепция типов цивилизационного развития, синтезирующая положительные результаты цивилизационного и формационного подходов (В. С. Степин). Были проведены исследования мировоззренческих аспектов современных российских реформ, условий и возможностей формирования новой общенациональной идеи, осознания своей культурно-цивилизационной и геополитической идентичности (А. С. Панарин, И. К. Пантин, В. М. Межуев, А. А. Кара-Мурза, Л. В. Поляков, В. Г. Федотова и др.). Изучались проблемы становления гражданского общества в России, исторического выбора путей развития страны (А. С. Ахиезер, В. Е. Кемеров, Н. Н. Козлова и др.), ценности различных групп российского общества и их понимание свободы и политического плюрализма (Н. И. Лапин, В. А. Ядов).

В рамках впервые возникшей в России политической философии велось исследование таких ранее не изучавшихся в стране проблем, как демократия, авторитаризм и бюрократия, рациональность в политике, политика и мораль, политическая мифология, судьбы либеральных идей в современном мире, и др. (Т. А. Алексеева, В. Н. Шевченко, Б. Г. Капустин, М. А. Ильин, И. И. Кравченко, Е. В. Осипова, А. В. Шестопал, А. Ю. Мельвиль и др.).

Религиозная философия впервые была конституирована как область исследования. Тем не менее за немногие годы ее существования появились фундаментальные разработки этой проблематики: религия и онтология человека, вера и трансценденция, вера и знание и др. (Л. Н. Митрохин, В. И. Гараджа, Ю. А. Кимелев и др.). Изучались также проблемы роли религиозности в современной России.

Исследование истории русской философии как бы пережило новое рождение. Это было связано с обращением к изучению русской религиозной философии, которая играла исключительно важную роль в развитии русской культуры, но изучение которой ранее практически было под запретом. За сравнительно небольшой период в этой области была проделана большая работа. Значительным событием не только в философии, но и в российской культуре в целом стало издание классиков русской философии, некоторые из которых вынуждены были эмигрировать из страны после прихода к власти большевиков. Это издание было начато в конце 80-х гг. Институтом философии РАН совместно с журналом «Вопросы философии», а затем подхвачено многими другими издательствами. Выход этих книг обогатил историко-философские исследования и позволил существенно по-новому взглянуть не только на багаж русской философии, но и на ряд важных и для наших дней проблем: вера и знание, нравственность и религия, онтология человеческого бытия и знания и др. Исследования русской философии Серебряного века показали, что русская духовная традиция содержит идейный потенциал, существенно важный для выработки нового мировоззрения как необходимой предпосылки перехода от техноцентризма индустриальной цивилизации к культуроцентризму постиндустриального общества (М. Н. Громов, С. С. Хоружий, Н. К. Гаврюшин, В. В. Сербиненко, Е. Б. Рашковский, В. К. Кантор, А. И. Алешин, А. Ф. Замалеев, Е. Г. Бонецкая, Р. А. Гальцева, С. Г. Семенова, Л. А. Коган, З. В. Смирнова, В. Ф. Пустарнаков, З. А. Каменский, М. А. Маслин, А. И. Абрамов и др.).

Существенно обновилась проблематика и в других областях философии.

В теории познания начали разрабатываться вопросы, которые до недавнего времени не анализировались. Были выявлены различные типы рациональности и проанализированы основные тенденции становления нового типа рациональности, связанного с изучением сложных исторически развивающихся человекоразмерных систем и с новыми особенностями социального и культурного развития (В. А. Лекторский, П. П. Гайденко, В. С. Швырев, М. А. Розов, Н. С. Мудрагей, И. П. Фарман и др.). Изучались вненаучные формы знания (обыденное знание, миф, религия) в их взаимодействии с наукой (И. Т. Касавин, В. Н. Порус). Начали изучаться эпистемологические проблемы «виртуальной реальности» (В. М. Розин). Впервые стала исследоваться обширная тематика эволюционной эпистемологии (И. П. Меркулов, В. Н. Садовский, И. А. Бескова, А. В. Кезин и др.). Были предприняты интересные попытки анализа ряда современных проблем, лежащих на стыке теории познания, этики, социальной философии: проективное сознание, утопическое сознание, рациональность и социальный критицизм и т. д. (В. А. Лекторский, Е. Л. Черткова, Е. П. Никитин, З. А. Сокулер, Н. М. Смирнова,

А. А. Новиков, Г. Д. Левин, Е. В. Семёнов и др.). Была подвергнута критическому анализу т. н. «ленинская теория отражения» (Л. А. Микешина и др.). Плодотворно исследовалась проблема сознания и самосознания (Ф. Т. Михайлов).

В области философии науки были проанализированы изменения ценностно-мировоззренческих оснований научной картины мира в связи с освоением в науке и технике сложных исторически развивающихся, человекоразмерных систем. Были исследованы социокультурные аспекты развития современного научного знания, показано, что современные научные представления о мире не только развивают западноевропейские традиции, но и начинают коррелировать с многими ценностями восточных культур. Это делает науку важнейшим фактором диалога культур в современном мире (В. С. Степин). Исследование мировоззренческих и методологических проблем теории сложных самоорганизующихся систем стало одним из важных направлений работы специалистов по философии науки. Был выявлен базисный категориальный статус в современной науке понятий случайности, независимости, неопределенности, спонтанности, хаотичности, предложено обобщение принципа причинности, которое включает в себя понятие когерентности (В. И. Аршинов, И. А. Акчурин, Ю. В. Сачков, Е. А. Мамчур, Г. И. Рузавин и др.). Философия науки раскрыла такие особенности новой научной парадигмы, складывающейся на рубеже веков, как глобальный эволюционизм и коэволюция (Н. Н. Моисеев, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов), самоорганизация (С. П. Курдюмов и др.), этическая регуляция научной и технической деятельности. Были изучены социокультурные (в частности, религиозные) истоки становления естествознания, исторические закономерности классического и неклассического этапа развития науки (П. П. Гайденко, Л. А. Маркова и др.). Успешно разрабатывались философские проблемы экологии (Э. В. Гирусов, А. А. Горелов, В. А. Кутырев и др.).

Новые наукоемкие технологии в медицине обострили внимание к проблемам биомедицинской этики, к возможностям и границам морального и правового регулирования экспериментов на животных и тем более на людях, трансплантации органов, новых репродуктивных технологий, клонирования человека (Б. Г. Юдин, В. П. Тищенко, А. П. Огурцов, Л. В. Коновалова и др.).

Российские логики продолжали активно исследовать современную тематику, углубляя и расширяя круг исследуемых вопросов. Изучались природа логических форм и законов, вопросы семантики возможных миров, вопросы релевантной и многозначной логики и др. (В. А. Смирнов, Е. Д. Смирнова, А. С. Карпенко, Е. А. Сидоренко, В. К. Финн, Ю. В. Ивлев, В. А. Бочаров, В. И. Маркин, В. Л. Васюков, А. М. Анисов, В. М. Попов и др.). Углублялись международные связи отечественных логиков. В 1997 и 1999 в Москве прошли Международные Смирновские чтения по логике и методологии науки (памяти выдающегося отечественного философа и логика В. А. Смирнова), собравшие известных специалистов по философии и логике из разных стран мира.

Изучение проблем этики науки и биоэтики происходило в контексте серьезных изменений в этических исследованиях в целом, в которых на первый план выдвинулись проблемы ненасилия, защиты личности и ее прав, толерантности, уважения к другому, диалога с другими культурами (А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян, В. И. Бакштановский, В. Н. Назаров, Ю. В. Согомонов, А. П. Скрипник, О. С. Соина и др.). Специалисты по этике начали обсуждать такие проблемы, которые ранее практически не изучались: справедливость, милосердие, благотворительность, эвтаназия, смертная казнь и т. д. Продолжены исследования в области теоретической этики (Л. В. Максимов, А. И. Бродский и др.), выдвинута оригинальная концепция происхождения сознания в контексте нравственно-культового поведения (Ю. М. Бородай). По-новому была поставлена проблема соотношения морали и права (Э. Ю. Соловьев).

Важное место в разработке проблем эстетики занимал сравнительный анализ западной, русской и восточной эстетических традиций, особенности классической и неклассической эстетики (А. А. Михайлов, М. С. Каган, Л. Н. Столович, Е. Г. Яковлев, К. М. Долгов, Н. Б. Маньковская и др.). Впервые было осуществлено системное исследование православной художественно-эстетической культуры Древней Руси (В. В. Бычков).

Философская антропология получила новое развитие. Исследование этой тематики было связано с анализом современных сдвигов в культуре, с переходом к постнеклассической парадигме в социальной жизни и науке (В. А. Подорога, М. К. Рыклин, П. С. Гуревич и др.).

Исследования в области западной философии продолжали весьма интенсивно развиваться. В центре интересов специалистов в этой области были вопросы взаимоотношения влиятельных философских традиций и современности: картезианская традиция в современном мышлении, средневековая западная философия и современность, идеи И. Канта в современном контексте, взаимоотношения философии модерна и постмодернизма и др. (Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова, П. П. Гайденко, В. П. Гайденко, В. В. Соколов, А. Л. Доброхотов, С. С. Неретина, Т. Б. Длугач, В. А. Жучков, М. А. Гарнцев, В. В. Васильев и др.). Предпринимаются попытки более углубленной интерпретации истории европейской мысли. Особенно большой размах получили исследования современной западной философии (А. М. Руткевич, А. Ф. Зотов, Н. С. Юлина, А. Ф. Грязнов, М. С. Козлова, Н. С. Автономова, В. В. Бибихин, В. И. Молчанов и др.), сопровождавшиеся изданием новых текстов современных западных авторов, до этого не издававшихся в России (М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, Ж. Деррида и др.).

В России сложился плодотворно работающий центр по сравнительному изучению западной и восточной философии (М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, А. В. Смирнов, В. К. Шохин, В. Г. Лысенко и др.).

Появились новые учебники, свободные от догматики официального марксизма-ленинизма. Это учебники по философии (А. Г. Спиркин, В. В. Миронов и В. Г. Кузнецов), по этике (А. А. Гусейнов и Р. Г. Апресян), социальной философии (К. Х. Момджян), по философии науки и техники (В. С. Степин, М. А. Розов и В. Г. Горохов), по логике (Ю. В. Ивлев, А. А. Ивин), по истории философии (под ред. Н. В. Мотрошиловой и А. М. Руткевича), восточной философии (М. Т. Степанянц) и др.

Важным фактом развития философских исследований в России было продолжение работы уже существующих философских центров в разных регионах и формирование новых. При этом произошло существенное обновление проблематики в тех центрах, которые сложились ранее. В Санкт-Петербурге успешно продолжалось исследование проблематики философии и методологии науки (В. П. Бранский, А. С. Кармин, С. С. Гусев и др.) и вместе с тем развиты новые подходы в философии культуры (Ю. Н. Солонин, Б. В. Марков, М. С. Каган, Г. Л. Тульчинский и др.), в истории русской философии (А. Ф. Замалеев, Т. В. Артемьева, К. Г. Исупов и др.). В Екатеринбурге исследовалась те-

матика социальной философии (А. В. Гайда, В. Е. Кемеров, А. В. Перцев), истории философии (К. Н. Любутин и др.). В Ростове-на-Дону изучалась проблематика философии культуры (Ю. А. Жданов), истории философии (Г. В. Драч и др.). В Самаре возникла оригинальная школа философии культуры (В. А. Конев и др.). В Калининграде появился центр по изучению философии И. Канта и по логике (В. Н. Брюшинкин и др.). В Новосибирске успешно продолжалось исследование проблем методологии науки (В. В. Целищев, В. Н. Карпович и др.). В Томске исследовались проблемы феноменологии, философии Хайдеггера и Витгенштейна (Е. В. Борисов и др.).

Зародилась традиция проведения Российских философских конгрессов. В их организации активную роль сыграло Российское философское общество (И. Т. Фролов, А. Н. Чумаков), деятельность которого особенно интенсифицировалась со 2-й пол. 90-х гг. 1-й Конгресс прошел в 1997 в Санкт-Петербурге, 2-й в 1999 в Екатеринбурге.

В эти годы приобрели совершенно новый характер научные связи российских философов с зарубежными коллегами. Институт философии РАН начал осуществлять ряд крупных проектов с философами США, Англии, Франции, Германии, Индии, Китая и других стран. Московский, Санкт-Петербургский и другие университеты страны установили деловые контакты с философами из многих стран мира. Важную роль в развитии творческих контактов российских философов с зарубежными коллегами сыграло проведение в 1993 XIX Всемирного философского конгресса в Москве.

Поиск новых точек роста философского знания, формирование культуры научной работы в условиях свободы, отклик на новые проблемы современной культуры, освоение отечественной философской традиции, открытость новым идеям Запада и Востока — так можно было бы определить главный итог в развитии философских исследований в России в этом десятилетии.

В. А. Лекторский, А. П. Огурцов

Лит.: *Баммель Г. К.* На философском фронте после Октября. М.—Л., 1929; Научные труды Института философии. Библиографический список за 1929—1978 гг. М., 1979; Диссертации, защищенные в Институте философии АН СССР (1939—80 гг.). Библиографический указатель. М., 1983; Научные труды Института философии, сост. Л. С. Давыдова. Библиографический список за 1984 (М., 1986), за 1985 (М., 1986), за 1986 (М., 1987), за 1987 (М., 1989), за 1988 (М., 1990), за 1989 (М., 1991); История философии в СССР, т. 5, ч. 1—2. М., 1985—88; На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1990; *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20—30-е годы).— «ВФ», 1991, № 9—11; *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Садовский В. Н.* Философия в Москве в 50—60-е годы.— «ВФ», 1993, № 7; *Артемьева Т. В.* Кафедральная философия в России.— «Сфинкс» (СПб.), 1994, № 2; Русская эмиграция. Журналы и сборники на русском языке 1920—1980. Париж, 1995; *Степин В. С.* Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого.— «ВФ», 1997, № 5; *Павлов А. Т.* Университетская философия в России.— «Философские науки», 1998, № 1; *Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П.* Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997; Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. 1960—80-е годы, т. 1—2. М., 1998; *Лекторский В. А., Степин В. С.* Институту философии 70 лет.— «ВФ», 1999, № 10; *Порус В. Н.* Особый настрой ума. Ланцелоты и генрихи «советской» философии.— Независимая газета, 1999, 30 августа, книжное обозрение «Ex libris НГ»; *Wetter G. A.* Der dialektischen Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien, 1958; *Bakhurst D.* Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. Cambr., 1991; *Bazhanov V.* Philosophy in post-soviet Russia (1992—1997).— «Studies in East European Thought», 1999, v. 51.

«ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ» — программа обучения философии в школе, подготовленная в 1970-х гг. в Институте по развитию философии для детей (Монтклер, США) под руководством Метью Липмана; среди разработчиков — Э. Шарп, Ф. Асканян, Г. Метьюс, Р. Рид, М. Причард. С 1980-х гг. используется на практике во многих культурных регионах мира. Международный организационный орган программы — «The International Council for Philosophical Inquiry with Children» (ICPIC), теоретический орган — издающийся с 1979 журнал «Thinking».

В отличие от других школьных программ по философии «Философия для детей» рассчитана на весь период пребывания ребенка в школе, т. е. с 1-го по 11-й класс (имеется материал и для детских садов) и нацелена на систематическое обучение с помощью философии навыкам разумного рассуждения — самостоятельного, доказательного, контекстуального, критического — с тем, чтобы подготовить интеллект к усвоению нового знания и воспитать морально и социально ответственную личность. Вместо традиционной информационной модели (сообщения о персоналиях, направлениях, дисциплинах и т. п.) в ней используется проблемно-деятельностный метод трансляции знания, т. е. обучение философствованию в процессе обсуждения философских проблем, сформулированных в истории рационалистической мысли. При этом «высокое» содержание философии адаптировано к возрастным возможностям детей и привязано к знаниям и навыкам, получаемым ими в школе. Обычные учебники и хрестоматии заменены особого рода текстами — философско нагруженными художественными повестями для детей, в которых главными персонажами являются школьники и сюжет строится на обычных (не сказочных) и близких жизненному опыту учащихся школьно-семейных событиях. Последние служат отправной точкой для философского разговора в классе и подсказкой возможных его поворотов, а рассуждения героев — моделью обнаружения в повседневной жизни философских проблем. Повести сопровождены обширными пособиями для учителей, дающими возможность вести многоплановый диалог в классе. Главная педагогическая новация и ключевое понятие программы — «сообщество исследователей» (community of inquiry), в качестве которого выступает обычный школьный класс, коллективно ищущий истину методом «сократического диалога» и дискуссий. Цель исследовательского поиска — превращение неопределенной ситуации в определенную, его этапы — анализ контекста ситуации, формулировка относящихся к нему философских проблем, конструирование гипотез, обсуждение критериев доказательности выдвигаемых суждений, выработка «хорошего суждения». По идее разработчиков, школьное сообщество исследователей, помогающее вырабатывать как когнитивные, так и этико-социальные навыки, должно стать главной социальной ячейкой, в которой происходит становление граждан демократического общества.

Разработчики исходят из того, что вопрошающий характер философии, допущение в ней поливариантных ответов, наличие когнитивных, этических и эстетических инструментов, позволяющих в ее рамках обсуждать широкий спектр волнующих детей вопросов, делают ее уникальной дисциплиной для развития рассуждающей способности и рефлексивно-критического выбора мировоззренческой позиции. Практика программы «Философия для детей», считают они, свидетельствует о том, что философия может и должна стать парадигмой школьного обучения.

Программа «Философия для детей», поддержанная ЮНЕСКО и другими международными образовательными организациями, оказала большое влияние на теорию и практику преподавания философии в школе во многих странах. Ее воздействие сказалось и на высшем образовании, в частности в связи с введением во многих университетах и колледжах курсов по «критическому мышлению» и с дискуссиями о теоретико-методологических возможностях различных дисциплин по развитию рефлексивных способностей студентов.

Лит.: *Юлина Н. С.* Педагогическая стратегия философии для детей.— В кн.: Философия для детей. М., 1996, с. 3—89; Philosophy for Children, v. 1—7. Upper Montclair N. J., 1973—78; Growing up with Philosophy, ed. by M. Lipman, A. Sharp. Phil., 1978; *Lipman M., Sharp A., Oscanyan F.* Philosophy in the Classroom. Phil., 1980; *Lipman M.* Philosophy Goes to School. Phil., 1988; *Lipman M.* Thinking in Education. Cambr., 1991; Studies in Philosophy for Children: Harry Stottlemeier's Discovery, ed. by A. Sharp and R. Reed. Phil., 1992; *Matthews G.* Philosophy of Childhood. Cambr., 1996; *Lipman M.* Natasha. Montclair, 1996.

Н. С. Юлина

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ (Lebensphilosophie) — общее обозрение чрезвычайно широкого спектра философских концепций, причем в большинстве случаев термин использовался теми или иными мыслителями не для характеристики своей философии в целом, но для прояснения отдельных ее аспектов. В этом смысле ***Дильтей*** ведет свое понятие жизни от таких мыслителей, как ***Сенека, Марк Аврелий, Августин, Макиавелли, Монтень*** и ***Паскаль.*** Иногда «философами жизни» называли также ***Сократа,*** французских моралистов и ***Гёте.*** Понятие осталось наиболее популярным в немецкоязычной культуре; в англо- и франкоязычной оно если и использовалось, то, как правило, интерпретировалось с биологических позиций. В широком смысле философия жизни — направление западноевропейской философии кон. 19 — нач. 20 в., представители которого, придерживаясь разных философских позиций, выступали против классического идеала рациональной философии. Характерным для этого течения являлось большее внимание к проблеме человека, попытки рассмотреть его в «целостности» и во всем многообразии его душевных сил или выделить отдельные аспекты его природы в качестве основных, фундаментальных («воля» у ***Шопенгауэра***, «воля к власти» ***Ницше***). Общим для всех этих усилий было то, что они находились в оппозиции к традиционной идее «разума» и соответственно к немецкой классической философии. Понятие «человек», или ***«жизнь»***, становится одним из ключевых для этой традиции. К философии жизни в широком смысле относят Ницше, Дильтея, ***Бергсона, Шпенглера, Зиммеля, Клагеса, Шпрангера*** и др. Философию жизни в узком смысле представляют и Дильтей, и основывающаяся на его философии школа. Значительную долю ответственности за объединение всех этих разнородных философий в одно «течение» несет работа ***Риккерта*** «Философия жизни» (1920), в которой автор пытается опровергнуть идеи, приобретающие необычайную популярность в первых десятилетиях 20 в., и показать, что они являются симптомом общего кризиса философии. Исход противостояния философии жизни и ***неокантианства*** складывался в 1920—30-е гг. не в пользу последнего течения. Так, ***Кассирер*** в известной дискуссии 1929 в Давосе с ***Хайдеггером*** жаловался на несправедливость молодого поколения философов, отождествлявших неокантианство с устаревшей философией и обвинявших это течение в кризисе, в состоянии которого философия к нач. 20 в. оказалась. Общее критическое отношение философии жизни к ***Канту*** действительно было воспроизведено в отношении экзистенциальной философии (в первую очередь ***Ясперса***) к неокантианству. В немецкой философии можно выделить два периода, когда термин «философия жизни» становился популярным: кон. 18 — нач. 19 в. и последние десятилетия 19— нач. 20 в. На рубеже 18—19 вв. философия жизни является синонимом «философии практической жизни» в качестве реакции на рационалистическую философию Канта, ***Вольфа*** и их школы с ее разделением на теоретическую и практическую философию. В последние десятилетия 18 в. сформировалось философское направление, впервые ставшее употреблять этот термин. В качестве синонимов использовались «практическая философия», «жизненная мудрость», «наука о жизни», «искусство жизни» и проч. Эта «практическая философия» должна была быть нацелена на распространение этических и прагматических принципов поведения, быть обращена не к «специалисту», но к тому, кто находится в реальной жизни. В этом же смысле о философии жизни говорили и философы эпохи ***Просвещения.*** Развитие прагматически ориентированной философии жизни подготавливается пробуждением интереса к педагогическим проблемам (под влиянием ***Руссо***), взаимопереплетением педагогики и психологии (особенно экспериментальной — Песталоцци, Гербарт).

В названии работы термин «философия жизни» (Lebensphilosophie) был впервые зарегистрирован в анонимно появившемся трактате «О моральной красоте и философии жизни» (авт. Г. Ширах); несколько позже появляются «Работы по философии жизни» (К. Мориц, 1772). В 1790 появляется даже «Журнал философии жизни». Термин «философия жизни» становится популярным, проникает в беллетристику. В нач. 19 в. философия жизни используется для обозначения систематических построений авторов, не принадлежащих к числу профессиональных философов, характеризуя богатый жизненный опыт, возникший из реальной жизни. Этот опыт систематизируется и обобщается в многочисленных сборниках афоризмов, что способствует популярности философии просветителей. В то же время формируется другое понимание термина, более близкое традиции философии жизни кон. 19 в.: в 1827 ***Шлегель*** в «Лекциях о философии жизни» выступает против всякого рода систематики; философия жизни стремится соединить собственно «философию» и «жизнь», «поэзию» и «мышление» впервые в явной форме формулируется превосходство философии жизни перед «теоретической философией», логическому доказательству противопоставляются «опыт» и «переживание истины». Эти тенденции оказывают сильное влияние на школу немецкого романтизма. Рациональности мышления противопоставляется (в т. ч. у ***Шлейермахера,*** Новалиса) непосредственность веры и живые потребности «глубин души» (des Gemütes). Хотя два обстоятельства — особая роль наследия античной философии и специфическое отношение к христианству — составляют существенное различие между сформировавшейся к началу 19 в. «романтической» философией и философией жизни Ницше, последний в целом наследует одну из наиболее ее важных черт — антирационализм. В «Рождении трагедии» Ницше рассказывает о том, как греческий «теоретический человек» пытался примирить искусство и науку с жизнью. Антагонизм между историей как наукой и жизнью становится также темой его «О пользе и вреде истории для жизни». История (Historie) не должна быть «чистой наукой», но должна служить «целой жизни», являющейся силой не-исторической. Молодежь вновь должна

«учиться жить», «жизнь предшествует познанию». Поначалу Ницше надеется на новое «рождение жизни», обновление дионисийской «полноты жизни» благодаря искусству и музыке; впоследствии, однако, признает, что философ должен быть более внимателен к «трагическому» в жизни. В то время как к сер. 19 в. философия жизни достаточно часто используется для обозначения философских дисциплин об органических и биологических процессах жизни, а также в качестве общего понятия для различных биологических теорий жизни, Ницше выступает против органицистского понимания жизни (в первую очередь — ***Спенсера***), полагая, что физиологическое сохранение себя организмом есть лишь вторичное явление более глубокого феномена — жизни как спонтанной, агрессивной и формообразующей силы. Именно на этом понимании жизни как «присвоения, повреждения, преодоления и подавления чуждого, более слабого» основывается одна из ключевых для Ницше идей — «воля к власти».

К кон. 19 в. становится заметной тенденция, направленная на преодоление рационалистического дуализма между субъектом и объектом (Бергсон, Дильтей). Полагают, что в феноменах внутренней жизни, ее психических и исторически-культурных проявлениях (Дильтей) невозможно найти точку опоры для новой философии. Бергсон также считает, что наука никогда не достигнет полного богатства жизни: физика и химия не в состоянии своими механистичными методами полностью объяснить загадку тела. Идея Бергсона о том, что рациональный метод не способен охватить «текучую континуальность жизни», «жизнь как поток» оказывается чрезвычайно важной для философии ***У. Джеймса.*** В свою очередь ***прагматизм*** (***Дьюи***, Джеймс) вносит вклад в формирование предельно широкой традиции, условно обозначаемой как философия жизни тем, что показывает важность теории истины для жизни человека. Дильтей, как и Бергсон, отрицает традиционную метафизику. Оба мыслителя стремятся перенести разработанные ими для частных наук методы обратно в целое философии. Бергсон при этом предполагает существование внерациональной возможности познания, которую он называет интуицией и которая, в противоположность дискурсивному познанию, есть сложное постижение объекта, посредством которого мы переносимся «внутрь предмета, чтобы слиться с ним». Именно благодаря этому интуиция, сама имеющая жизненную природу, может «привести нас в самые недра жизни». Дильтей предлагает целый комплекс методов (описательной психологии, сравнительной психологии индивидуальности, исторический метод, метод анализа объективаций человеческой жизни и др.), которые в совокупности смогут, по его мнению, приблизить нас к тайне человеческой жизни. При этом нацеленность на ***понимание*** жизни отличает философию Дильтея от всех поэтически-свободных зарисовок т. н. «жизненных философий», равно как и от иррационалистических течений философии жизни. Еще более точно специфику дильтеевской философии определяет то, что она является исторически ориентированной философией жизни. «Что есть человек, может сказать ему только его история». Понятия «жизнь» и «историческая действительность» часто используются Дильтеем как равнозначные, поскольку историческая реальность сама понимается как «живая», наделенная живительной исторической силой: «Жизнь... по своему материалу составляет одно с историей. История — всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества...»

Тремя наиболее крупными представителями философии жизни в нач. 20 в. являются Зиммель, ***Шелер*** и Шпенглер. Зиммель также полагает, что интеллект «разрывает материал» жизни и вещей, превращая его в инструменты, системы и понятия. Хотя «жизнь» и «понятие» не противопоставляются им полностью, он полагает, что жизнь следует не рациональной, но «витальной» логике; дать точное определение жизни нельзя, но ее можно понять как «постоянно перешагивающую границы». Именно в этом заключается смысл жизни, который жизнь не может иметь в себе самой. Зиммель полагает также, что жизни присуще производить «больше жизни», «быть еще больше жизнью» и образовывать нечто «большее, чем жизнь» — т. е. создавать культурные образования (ср. «объективный дух» ***Гегеля*** и «объективации жизни» Дильтея, а также обсуждение проблем культуры в неокантианстве). Позиция Шелера, полагавшего, что жизнь есть «изначальный феномен», который не может быть растворен ни в феноменах сознания, ни в телесных механизмах, ни в соединении этих двух аспектов, будучи прецедентом своеобразного соединения философии жизни и ***феноменологии***, оказала большое влияние на Хайдеггера. В философии жизни Шпенглера соединяются отдельные элементы философии Дильтея (противопоставление гуманитарных и естественных наук), однако отвергается метод описания. В большей мере биологически ориентированная философия жизни Шпенглера пытается «бросить более непредвзятый взгляд» на мировую историю, увидеть «спектакль множественности культур», каждая из которых имеет «собственную форму... собственную идею, собственную жизнь, собственную смерть». В 20 в. идеи философии жизни развивались гл. о. мыслителями, в той или иной мере опирающимися на Дильтея. Между тем отдельные представители философии жизни (Литт, Шпрангер, Клагес) зачастую упрекаются в чрезмерной акцептации иррационального аспекта философии жизни; им приписывается определенная доля ответственности за развитие в 20-х гг. 20 в. вульгарной философии жизни, развитие антилиберальных настроений в Германии, что наряду с осмыслением опыта войны и превознесением «переживания войны» (братья Юнгеры (см. Ф. Юнгер, Э. Юнгер) и др.), по мнению многих современных социологов и политологов (Зонтхаймер и др.), способствовало приходу партии национал-социалистов к власти.

Лит.: *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1996; *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1909; *Зиммель Г.* Проблемы философии жизни. М., 1898; *Он же.* Избранное, т. 1: Философия культуры. М., 1996; т. 2: Созерцание жизни. М., 1996; *Шпенглер О.* Закат Европы, М.—П., 1923; т. 1. М., 1993; т. 2. М., 1998; *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Lpz., 1911; Göttingen, 1959.

И. А. Михайлов

«ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ» — работа ***С. Н. Булгакова.*** Задуманная и написанная в 1919—23 как осмысление теоретических основ имяславческого движения, «Философия имени» (гл. «Что такое слово?»; «Речь и слово», «К философии грамматики», «Язык и мысль», «Собственное имя», «Имя Божие», а также написанное в 1942 «Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом», примечания и экскурсы) была полностью опубликована только в 1953 в издательстве «ИМКА-Пресс» в Париже (гл. 1 вышла в 1930 на немецком яз. в Бонне в сборнике, посвященном Т. Масарику). Переиздана в 1997 издательством «КАИР» (без места). В своих построениях Булгаков является продолжателем идей А. Потебни и о. П. Флоренского: философия лингвистики начинается для него с необходимости установить сущность слова, «интуицию слова, узрение его в его собственном бытии — в его идее» (Па-

риж, 1953, с. 7). Значение слова и речи определяется ролью и статусом Софии как трансцендентальной основы мира, являемой в именовании, которое в свою очередь рассматривается как антропокосмический акт: учение о Софии тварной, возникающей из первичного двуединства Божественной Софии и абсолютного небытия и отличающейся от божественной природы не по сущности, а по факту, позволяет рассматривать слова обыденного языка как энергийно сопряженные с Сущностью, несмотря на то, что их непосредственные смыслы коренятся в тварной области идей. Содержание слова поэтому есть космическая сила, через человека — через микрокосм, в котором осознает и осуществляет себя космос, — слово говорится, является миру. Именно антропологическая природа слова делает его символом: язык есть явление социально-историческое и вместе с тем метаисторическое, поскольку метафизической основой объединенной речи является «внутренний» язык, не говоримый, но говорящий в нас.

А. И. Резниченко

«ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ» — одна из ранних работ ***А. Ф. Лосева***, входящая в т. н. «восьмикнижие». Впервые издана в 1927 (М., издание автора). Переиздание в кн.: *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. Структура работы («Вступительное замечание»; гл. 1. «До-предметная структура имени»; гл. 2. «Предметная структура имени»; гл. 3. «Предметная и допредметная структура имени»; гл. 4. «Имя и знание») непосредственным образом связана со специфическим истолкованием онтологии языка, которой посвящена книга. «Философия имени» основана на изначальном допущении принципиальной возможности подобия Бога и мира. Феноменологическая редукция особого рода, примененная к слову, позволяет трактовать Космос как своего рода «лестницу именитства». Последовательно отвлекаясь от фонетических, морфологических, этимологических, синтагматических, пойематических и пр. «слоев» слова — от того, что составляло предмет традиционной лингвистики, философ фиксирует свое внимание на единственно, с его точки зрения, значимом аспекте слова — ноэматическом, области чистого значения. Именно на этом уровне становится очевидной предметная сущность слова. Ноэма есть «свет смысла, освещающий, т. е. осмысливающий, звуки и от значения звуков как таковых совершенно отличный» (с. 644). Ноэма фиксируется как «вне-субъективная и вне-индивидуальная стихия понимания» (там же, с. 645), возникающая при взаимоопределении предметной сущности и инобытия. По мысли Лосева, сущее и инобытие взаимоопределяют друг друга в образе, который возникает в результате меонального «окружения» смысла, оформления его, следовательно, сущность (так же, как и меон) может существовать не только «в себе», но и «в модусе определенного осмысления, в модусе явленной, выраженной сущности» (с. 654). Эту последнюю Лосев называет энергемой. Через понятие энергемы становится возможным конструирование зафиксированного в имени, иерархически организованного мироздания. Момент взаимодействия сущего с меоном и осмысления его понимается как энергия его предметной сущности, в которой и задан смысл всей иерархии. Основная онтологическая модель, выдвигаемая Лосевым, — это Троица, выраженная в факте — Софии и явленная в Символе — Имени. Манифестации имени, взятые в двуединстве с некоей умной материей, образуют Первозданную сущность как совокупность умных сил, как метаоснову наличного бытия.

А. И. Резниченко

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ — раздел философского знания, связанный с постижением смысла и закономерностей исторического процесса. Соответствующий тип сознания активизируется в переходные, нестабильные эпохи, когда рушатся привычный уклад, казавшиеся незыблемыми учреждения и проблематизируется само человеческое бытие. Философия истории решает вопрос о соотношении прошлого, настоящего и будущего, сама постановка которого свидетельствует о неудовлетворенности настоящим. Последнему противопоставляется либо прошлый «золотой век», что создает ностальгическую интенцию философии истории, либо чаемое будущее, что характеризует проспективистскую интенцию. Применительно к историческому процессу философия истории решает две задачи: онтологическую, связанную с осмыслением исторического бытия, и эпистемологическую, связанную с проблемами исторического познания.

Принципиальным для философии истории является вопрос о ценностях. Этот тип сознания является ценностным по преимуществу, т. е. судит историю по имени известного идеала. Здесь обнаруживается связь философии истории с традициями христианского телеологизма. Завоеванием последнего можно считать избавление общественного сознания от давящего чувства слепого исторического рока, характерного для античной философии истории. Христианский ***провиденциализм*** снабдил человека определенными историческими «гарантиями» и внес в историю присутствие мощного морального начала. С тех пор в истории правит моральный разум, и все то, что впоследствии получило название ***закономерности исторической***, скорее выражает закономерность морально-религиозную: конечное торжество ***Добра*** над мировым ***Злом***. Именно такое, ставшее классическим, выражение философия истории получила у ***Августина***. Его можно считать основоположником философии истории, впервые сформулировавшим три ее основные принципа: о единстве судеб человечества в истории (впоследствии нашедшем выражение в понятии всемирно-исторического процесса); о единстве — целостности и преемственности исторического процесса во времени, понимаемом как последовательное осуществление высшего замысла; об исторической ответственности человека, выбор и действия которого влияют на качество исторического процесса. Несмотря на все последующие мировоззренческо-методологические перевороты, связанные с дерзаниями Ренессанса, откровениями Реформации и секулярными достижениями Нового времени, указанные принципы оставались непоколебленными вплоть до новейшего, постмодернистского сдвига. Все новоевропейские теории исторического ***прогресса*** представляли секулярную версию этих принципов, не затронутых по существу. И только сегодня философия истории получила вызов, ставящий под вопрос все основы и завоевания христианского исторического сознания в его противопоставлении языческой античности. Прежде всего, это вызов от новейшей культурологии, открывшей плюрализм культур и цивилизаций, а вместе с этим и возможность ревизии принципа единства исторических судеб человечества. Сомнительные теории «конфликта цивилизаций», «золотого миллиарда», «Севера—Юга» и «четвертого мира» вряд ли смогли бы столь откровенно заявить о себе, если бы лежащие в их основе мироустроительные установки не получили легитимацию со стороны культурологии, посягающей на духовное единство человечества посредством эксплуатации таких понятий, как менталитет, этнокультурный барьер и др.

Вслед за культурологической ревизией общечеловеческих универсалий началась соответствующая ревизия универсалий про-

гресса уже на основе экологизма. С тех пор как были открыты «пределы роста» (см. ***Пределов роста теория***), связанные с дефицитом планетарных ресурсов и экологическими ограничениями, классическая теория прогресса утратила многие из своих онтологических предпосылок. Когда экологические ограничения еще не были осознаны, эта теория наследовала максимы христианского универсализма: перед Прогрессом, как и перед Богом, все равны. Мыслилась перспектива единого будущего человечества, совместно, хотя и не одновременно, прорывающегося в светлое будущее. Но как только обнажились «пределы роста» — скупость прогресса, даров которого явно не хватит на всех, стала проявляться тенденция сепаратного будущего для меньшинства, доказывающего свою избранность не по высшим критериям духа, а по критериям рыночного «естественного отбора» в глобальном «открытом обществе».

Не менее откровенной ревизии подвергся и принцип единства истории во времени. С одной стороны, в этом направлении работала постклассическая наука, придавшая общенаучный (следовательно, затрагивающий и историческое познание) статус таким понятиям, как «неопределенность», «стохастичность», «бифуркации» и т. п. Классический ***детерминизм***, дающий версию линейно развертывающейся «одновариантной», т. е. «закрытой», истории, был совместим с телеологическим провиденциализмом, утверждающим ту же одновариантность ссылкой на предопределение. Постклассический релятивизм расшатал этот стержень одновариантной истории, закрепляющей свои победы в виде закономерных этапов, ведущих в предопределенное будущее, и противопоставил ей понятие открытой истории, в которой присутствие цели, смысла и идеала более не просматривается.

С другой стороны, доведенный до логического конца процесс секуляризации привел к торжеству презентизма: культу настоящего и отказу от аскезы «исторического накопления», связанной с жертвами во имя будущего. Этот индивидуалистический бунт против коллективной исторической судьбы, обещающей одновременное и совместное разрешение проблем человеческого бытия в заветный исторический срок, раздробил единую историю на множество частных историй и ознаменовал реванш ***«номинализма»*** над традицией философского ***«реализма»***, с которой философия истории была изначально связана. Наконец, постмодернистское наступление на классику, связанное с отказом выстраивать ценностные иерархии и с сомнением в правомерности традиционных нравственных процедур, отличающих добро от зла, прекрасное от безобразного, подлинное от мнимого (виртуального), подготовило крушение исторической ответственности.

В некотором отношении данная революция исторического сознания превышает все постхристианские новации классического модерна и возвращает нас к языческой картине мира, где ***смысл истории*** вообще не был акцентирован. Лишь тот факт, что указанные ревизии осуществляются явочным порядком, без надлежащей общетеоретической рефлексии, мешает нам осознать принципиальную новизну духовной ситуации, грозящей перечеркнуть морально-религиозные и историософские обретения христианской эпохи. Ясно, что способность человека достойно существовать и действовать в истории связана с верой в ее высший смысл, в скрытую ценностную подоплеку исторического процесса. Поэтому постмодернистская ревизия вопроса о смысле истории закономерно ведет к призыву отказаться от коллективного исторического творчества как такового, подменив его индивидуальной «моралью успеха» — частным самоутверждением в настоящем. Тем самым ставится под вопрос и научный статус философии истории, рассматриваемой в качестве реликта долиберальной эпохи, связанного с коллективными жертвенными мифами и базирующимся на них опасным историческим энтузиазмом. Неясным остается вопрос о мировоззренческой и морально-психологической подоплеке последнего вывода: отражает ли он действительный либеральный оптимизм — веру в то, что коллективное историческое творчество отменяется за ненадобностью, сменяясь автономным индивидуальным самосозданием в гражданском обществе, или мы имеем дело с попытками идеологического заклятия «исторического демона», перед которым продолжаем испытывать настоящий страх.

Лит.: *Августин А.* О граде Божьем.— В кн.: Творения бл. Августина, кн. 8—13, ч. 4. Киев, 1905; *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990; *Булгаков С. Н.* Два града. СПб., 1997; *Вико Дж.* Основание новой науки о природе наций. Киев, 1994; *Гегель Г. В. Ф.* Соч., т. 8. М.—Л., 1935; *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М., 1991; *Шпенглер О.* Закат Европы в 2 т., т. 1. М., 1993; т. 2. М., 1998; *Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991; *Aron R.* La philosophie critique de l'histoire. P., 1964.

А. С. Панарин

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В РОССИИ. По свидетельству В. В. Зеньковского, русская философская мысль «сплошь историософична», постоянно обращена к вопросам о началах и конце истории, о ее сокровенном смысле и путях его постижения, о ее всеобщих началах и уникальности исторического пути отдельных народов и цивилизаций, о соотношении «данности» и заданности исторического процесса, прогресса и возврата к началам исторического бытия, конечности исторических времен и эсхатологической вечности. Через исторические судьбы человечества русские мыслители ищут синтетическое единство всех сторон исторической реальности, всех движений человеческого духа. К универсализму в постижении исторических судеб человечества русская философия истории, развиваясь в общем русле европейской философской мысли, шла через осмысление исторической миссии России в мировом процессе.

Предпочтительный интерес философии истории в России к истолкованию исторического процесса отнюдь не вытеснил интерес к проблемам исторического знания, к вопросу, «как возможно историческое знание».

В общем развитии философии истории в России можно условно выделить четыре этапа: 1) поиски духовных «начал» русской истории, мессианского призвания «Святой Руси»; 2) становление русской философии истории в результате осмысления европейской философско-исторической традиции в ее приложении к истории России; 3) опыт самоопределения основных направлений философии истории; 4) развитие оригинальных историософских систем на основе синтеза знания и веры.

Поиски смысла и начал исторического бытия русского народа и государства издавна становятся предметом «древнего любомудрия» и находят выражение в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (сер. 11 в.), в «Повести временных лет» (нач. 12 в.), а также в комплексе текстов, связанных с разработкой идеологемы «Москва — Третий Рим», заложивших основы русского мессианизма.

Возникновение философии истории в России обычно связывают с именем ***Чаадаева***. Сопоставив в своих «Философических письмах» две модели исторического развития Европы и России с точки зрения их соответствия замыслам Провиде-

ния, он приходит к выводу, что Россия как бы выпала из его замыслов. Вызов, брошенный Чаадаевым, получил продолжение в полемике славянофилов и западников. Расходясь в понимании и оценке исторического прошлого России, они сходились в критическом отрицании ее настоящего и в стремлении предвосхитить ее будущее. Но в то время как славянофилы (***И. В. Киреевский***, ***А. С. Хомяков***, ***К.*** и ***И. Аксаковы***, ***Ю. Ф. Самарин***) историческую миссию России видели в особом пути ее развития, западники (***В. Г. Белинский***, ***А. И. Герцен***, ***П. В. Анненков***, ***Т. Н. Грановский***, ***К. Д. Кавелин***), исходя из идеи универсальности исторического процесса, связывали будущее России с ее возвращением в лоно европейской цивилизации, с призванием России ответить на поставленные, но не решенные Западом вопросы.

Спор славянофилов и западников привел к разработке общих философско-исторических проблем. Герцен идеям провиденциализма и телеологизма противопоставил оригинальную концепцию исторического «алогизма» и «импровизации истории». Развивая идеи западного позитивизма, философия истории в России выдвигает идею зависимости прогресса от степени участия в нем личностного начала — «критически мыслящей личности» (***П. Л. Лавров***), и субъективный метод, который побуждает участника прогресса и его исследователя становиться на ту сторону, где личность может восторжествовать (***Н. К. Михайловский***). Другим направлением, во многом опередившим европейскую философско-историческую мысль, являются теории ***культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского*** и ***К. Н. Леонтьева***, в которых история предстала как «разноместное и разновременное» развитие человечества, в ходе которого она проходит стадии «первичной простоты», «цветущей сложности» и «вторичного смесительного упрощения». Материалистическое понимание истории получило в России форму исторического монизма (***Г. В. Плеханов***).

Новым словом в объяснении исторического процесса стала религиозная философия, давшая своеобразный синтез философии всеединства ***Вл. С. Соловьева*** и легального марксизма. В философии всеединства история рассматривается как Богочеловеческий процесс, что предполагает совершенно иное понимание различных сторон человеческого бытия — веры, знания и добра, исторического времени и вечности, конца истории, трансцендентной идеи и ее реализации в тварном, посюстороннем мире. Идеи Соловьева получили развитие в концепции «религиозного материализма» ***С. Н. Булгакова***, истории как сферы реализации «симфонической личности» ***Л. П. Карсавина***, всеединства истории как ее непостижимой тайны, которая постигается через постижение ее непостижимости (***С. Л. Франк***). Особое место в этом ряду занимает философия истории ***Н. А. Бердяева***, которая, будучи философией творчески динамической, дуалистически-плюралистической и эсхатологической, берет человека в совокупности действия всех мировых сил, т. е. в величайшей полноте и величайшей конкретности. В философии истории Бердяев видел один из путей к познанию духовной действительности высшего порядка, путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории. Убежденный в конце эмпирической истории, он видел в эсхатологии начало ее нового эона.

Логико-методологические и гносеологические проблемы исторического знания широко обсуждали такие историки, как Б. Виппер, А. Лаппо-Данилевский, Н. И. Кареев, и философы В. Ф. Асмус, М. М. Бахтин, М. С. Каган и др.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 1—2. Л., 1991; Философия истории в России. Антология. М., 1994; *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории. М., 1997.

Л. И. Новикова

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ — (1) в широком смысле философское осмысление культуры как специфического феномена; (2) в узком смысле направление европейской философии кон. 19 — 1-й пол. 20 в.

(1) Хотя термин «культура» (cultura) в противопоставлении «природе» (natura) встречается на протяжении всей истории философии — от досократиков и Платона до мыслителей эпохи Возрождения, понятие культуры в современном значении восходит к эпохе Просвещения (Вико, Руссо, Вольтер, Гердер). Гердер в «Идеях к философии истории человечества» ведет речь о культуре как о выражении полноты бытия того или иного народа. Кант в «Критике способности суждения» определяет культуру как способность человека ставить более высокие цели, чем цели, задаваемые природой. В той мере, в какой человек обладает этой способностью, ему дано господство над природой. В этой кантовской мысли заключены два постулата последующих философских размышлений о культуре, характерных для европейской интеллектуальной традиции: взгляд на культуру как на специфически человеческий, творимый самим человеком мир в отличие от природно-естественного мира и выделение внутри человеческого существа двух составляющих: культурной, духовной, связанной с сознанием и моральной волей, и природной, относящейся к сфере бессознательных влечений, иррелевантных моральному целеполаганию.

Философия культуры, понятая как осмысление сферы культуры вообще, становится синонимом философии как таковой. Отождествление философии культуры с философией par exellence предлагали, в частности, представители ***Баденской школы*** неокантианства; на сходных позициях стояли и многие российские философы последних десятилетий 19 в. Однако столь расширительная трактовка термина весьма уязвима. Во-первых, границы философии культуры, взятой в таком значении, полностью совпадают с границами философии истории. Во-вторых, приняв подобную интерпретацию философии культуры, нам придется отнести к последней практически каждого философа, который не был сосредоточен исключительно на проблемах философии языка или философии науки, в т. ч. и мыслителей, не разделявших исходных допущений философии культуры и ставивших под сомнение осмысленность и продуктивность философского понятия культуры (К. Леви-Строс, М. Фуко и др.). Наконец, в-третьих, эксплицитное употребление термина потому и начинается лишь на рубеже 19—20 вв., что вплоть до этого момента «культура» не выделялась в качестве специфического предмета или объекта. Расширительное толкование особенно характерно для немецкоязычной философской традиции. Именно из немецкой философии вышло большинство мыслителей, чья принадлежность этому направлению мысли не вызывает сомнений (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Э. Кассирер, Т. Литт, Э. Ротхакер). Этот историко-философский контекст предопределяет специфический угол восприятия тех авторов, чья мысль не укладывается в русло «культурфилософских» спекуляций — напр., интерпретация М. Вебера или М. Хайдеггера в качестве «философов культуры». Опять-таки именно немецкой традиции свойственна критика «философии делания» (machen) с позиций философии поступ-

ка (handeln). Культура в этой связи понимается не как сфера производства и потребления (где человек выступает исключительно как homo faber или как пассивный потребитель) и не в качестве чисто эстетической сферы («высокой культуры», в которую человеческий субъект убегает от брутальной «цивилизации»), а в качестве масштаба нравственного действия, собственно человеческого поступка (Х. Арендт). Задача культуры в такой ее интерпретации — осмысление проделанного человечеством исторического пути в той мере, в какой этот путь признан тупиковым, — поиск альтернатив. Поскольку подобную задачу могут поставить именно философы, их активность может быть понята в качестве философии культуры (Г. Маркузе в ст. «Замечания к новому определению культуры» (Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur). — *Markuse H.* Kultur und Gesellschaft, Bd. 2. Fr./M., 1965). Ю. Хабермас, воспринявший предшествовавшую критику инструментального разума (Хайдеггер, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Арендт), разрабатывает учение о коммуникативной рациональности. Если инструментальное действие основано на рациональности можествования (können), то коммуникативное действие — на рациональности воления (wollen).

Впрочем, т. н. «критика культуры» — а именно с нею связывали философию культуры в 1-й пол. 20 в. — велась не только в рамках немецкой мысли. Со сформулированной Шпенглером оппозицией «культуры» и «цивилизации» перекликается учение Ч. П. Сноу о «двух культурах»: первая связана с исторически-гуманитарным знанием и традиционными гуманистическими ценностями, вторая — с материально-техническим прогрессом, точной наукой и технократией, индифферентной к гуманитарной проблематике. В историко-философском плане «критика культуры» как критика односторонней материалистической концепции прогресса восходит к Руссо. «Немецкому» подходу к феномену культуры близки мысли Т. С. Элиота, высказанные им в эссе «Замечания к определению культуры» (Notes towards the definition of culture, 1949). Элиот, в частности, подчеркивает, что культуру нельзя ни создать, ни пересоздать, ибо она есть тот способ, каким нечто создается. Культура представляет собой не продукт человеческой деятельности, а совокупность условий, в которых эта деятельность может осуществляться. Эти условия можно осмыслять, но их нельзя отменить или изменить. Они образуют своего рода ценностные и религиозные априори. Поэтому в тот момент, когда ставят вопрос об изменении этих априори, наступает конец культуры. Вместе с тем Элиот выступает против шпенглеровской дихотомии «культура—цивилизация». Такая дихотомия, по его мысли, излишня: противоположностью культуры является не «цивилизация», а «варварство».

(2) Первые попытки систематического развития философии культуры как самостоятельной философской дисциплины принадлежат Л. Штейну и Р. Эйкену (*Stein L.* An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie, 1899; *Eucken R.* Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904). Этим попыткам предшествовала работа, проделанная в рамках неокантианства и ***философии жизни***.

Согласно Виндельбанду, в условиях экспансии точных наук у философии не осталось иной области, кроме методологии научного познания. Но поскольку в ходе методологического анализа сферы науки выясняется фундаментальное различие «наук о природе» и «наук о культуре», роль философии по сути сводится к прояснению и обоснованию последних. Философии не остается иного удела, как стать «философией культуры». По мысли Риккерта, философия, в отличие от других форм знания, занята не познанием сущего, а познанием должного — смысла и ценности; но сфера реализации последних есть сфера культуры; философия опять-таки есть не что иное, как философия культуры. Отсюда симптоматичное периодическое издание: основанный в 1910 немецко-русский журнал «Логос» (среди авторов которого — Риккерт, М. Вебер, Зиммель, Э. Гуссерль, Э. Ласк, Б. Кроче, Эйкен, Ф. Степун, Б. Яковенко) имел подзаголовок: «международный журнал по философии культуры» (журнал выходил некоторое время также на итальянском и литовском языках). Его немецкое издание просуществовало до 1933 (с приходом к власти нацистов преобразован в «Немецкий журнал по философии культуры»). Отождествлению философии культуры с философией как таковой способствовала ситуация, сложившаяся по окончании 1-й мировой войны. В этот период возникает поток сочинений, посвященных «кризису культуры» и ее «трагедии». Философия культуры, понятая как «критика культуры», превращается в устойчивую интеллектуальную моду. Самое шумное произведение нового течения — ***«Закат Европы»*** Шпенглера (1918—22); значительный резонанс имели «Задачи нашего времени» Х. Ортеги-и-Гассета и «Упадок и возрождение культуры» А. Швейцера (обе работы — 1923), а также работа Й. Хёйзинги «Человек играющий: в тени завтрашнего дня» (1938). Неокантианство Баденской школы не было единственным источником широкого распространения философии культуры в 1920—30-е гг. Можно выделить три основных плана, в которых философия культуры существовала как специфический феномен 1-й трети 20 в.:

— методологический: философия культуры как методология «наук о культуре», в отличие от «наук о природе»; философия культуры такого рода развивалась, помимо «философии ценностей» баденского неокантианства, также «философией жизни» (В. Дильтей, А. Бергсон) и «новой онтологией» (Н. Гартман, Х. Фрайер);

— социально-критический: философия культуры как критика современной европейской цивилизации (Зиммель, Шпенглер, Степун, Ортега-и-Гассет, Швейцер, Э.-Р. Куртиус);

— теоретико-систематический: попытка построения универсальной теории культуры (Кассирер, Хёйзинга, Шпенглер, А. Тойнби, Э. Ротхакер).

Пожалуй, последними представителями философии культуры в строгом смысле слова могут быть названы Кассирер и Ротхакер. Такая характеристика не противоречит и их самопониманию, тогда как относить к философии культуры, напр., концепцию культуры А. Гелена можно лишь с целым рядом оговорок.

Ротхакер строит концепцию культуры на антропологическом фундаменте. Если сфера культуры в неокантианской интерпретации представала как завершенное в себе целое, как неподвижная система ценностей (в рамках которой выделялись четыре основных типа, связанных с истиной, добром, красотой и святостью, откуда вытекало расчленение знания о культуре на науку, этику, эстетику и теологию), то Ротхакер, будучи учеником Дильтея, исходит из понимания культуры как результата лежащей за пределами науки практики жизни. Философия культуры не вправе диктовать частным наукам о культуре некий единый метод. Каждый раз он определяется предметом, а именно конкретной «системой культуры», каковых Ротхакер насчитывает пять: язык, хозяйство, искусство, религия, а также сфера государства и права. Философская наука о культуре есть вместе с тем философская наука о че-

ловеке; она получает поэтому название «культурная антропология» (Ротхакер ввел этот термин в немецкоязычное пространство — «Kulturanthropologie», 1942). Культурная антропология Ротхакера в отличие от англо-американской cultural anthropoly, совпадающей с этнографией, носит теоретико-систематический и историко-систематический характер. Она задумана, во-первых, как философская рефлексия на методологический плюрализм частных культурологических дисциплин, а во-вторых, как средство выработки обобщающей точки зрения, позволяющей осмыслить взаимно противоположные направления человеческой деятельности в качестве некоторого единства.

Кассирер, вышедший из ***Марбургской школы*** неокантианства, обращается к традиционной «культурфилософской» проблематике не только в компендиуме «Философия символических форм» (Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1—3, 1923—29), но и в более поздних работах («К логике наук о культуре», 1942). Он понимает специфически человеческую активность как способность преобразовывать пассивный «мир впечатлений» в активный «мир духовных выражений». Это преобразование возможно благодаря присущей человеку «символической способности». Символ есть промежуточное звено, опосредование между «чувственностью» и «духом» (сферой «чувственной» и духовной активности). Человеческая деятельность реализуется в символических формах, каковыми являются язык, миф, религия, наука и искусство. Медиум, в котором осуществляются символы, есть культура (а также языковые сообщества и «формы жизни»), а медиум, в котором культура переживается и сознается, есть история.

После 2-й мировой войны поток сочинений по философии культуры резко идет на убыль. Это связано с усиливающимся недоверием к притязаниям на построение всеохватывающей философской теории. Универсально-философские теории культуры постепенно уступают место эмпирическим исследованиям последней. Таковы «культурная антропология» и «культурология», развиваемые в англо-американском ареале. Пионером в этой области является английский антрополог Э. Тэйлор, предложивший понимать под «культурой» совокупность знаний, верований, трудовых и поведенческих навыков, общих членам определенной группы. Двухтомный труд «Первобытная культура» (Primitive Culture: Research into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom), впервые вышедший в 1871, стал хрестоматийным текстом в англо-американской социальной науке. «Культурология» совпадает здесь с этнологией. Огромное влияние на исследования культуры оказала «структурная антропология» Леви-Строса (названная так по причине ее методологической ориентированности на структурную лингвистику). При всех отличиях структурной антропологии Леви-Строса от англо-американской культурной антропологии общим для них является воздержание от глобальных культурфилософских обобщений. Лексика философии культуры в этом контексте, как и сам термин, представляется абсолютно излишней.

Лит.: *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика просвещения: философские фрагменты. М., 1997; *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994; *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995; *Гартман Н.* Проблема духовного бытия.— Культурология: XX век. Антология. М., 1995; *Зиммель Г.* Философия культуры.— Избр. соч. в 2 т., т. 1. М., 1996; *Он же.* Проблемы философии истории. М., 1997; *Кассирер Э.* Философия символических форм: введение и постановка проблемы.— Культурология: XX век. Антология. М., 1995; *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре.— Там же; *Степун Ф.* Трагедия творчества.— *Он же.* Жизнь и творчество. Берлин, 1923; *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 1994; *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1—2. М., 1994—98; *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991; *Сноу Ч.* Две культуры. М., 1959; *Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992; *Губман Б.* Западная философия культуры. М., 1997; *Arendt H.* Vita activa oder vom tätigen Leben. Stuttg., 1960; *Gehlen A.* Urmensch und Spätkultur. Bonn, 1956; *Freyer H.* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttg., 1958; *Schnädelbach H.* (Hg.). Kulturphilosophie. Lpz., 1995.

В. С. Малахов

ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ — исследовательская область философии, в которой выявляются основания математического знания, место математики в системе знания, онтологический статус математических объектов, методы математики. Понятая так философия математики оказывается существенной частью почти всех философских систем. Практически каждый философ старался высказать свое отношение к математике и определить место этой области знания. При решении собственно математических проблем философское обоснование математического знания необходимо для выяснения условий достоверности последнего; это послужило поводом для обращения к философии многих ведущих математиков. Кроме того, философия математики связана с использованием математики для прояснения или обоснования философской позиции. Многие философские исследования содержат математические примеры, служащие либо иллюстрацией философского рассуждения, либо даже методологической базой философского исследования. Наиболее яркий пример использования математики в философии дает ***Николай Кузанский***, для которого геометрические образы оказываются едва ли не самым адекватным средством проведения философского рассуждения.

Значимость математики для философии впервые обосновал ***Платон***. Он рассматривал числа и геометрические фигуры как ***эйдосы*** и парадейгмы, т. е. принципы и начала вещей, благодаря которым последние обретают смысловую определенность и становятся причастны бытию. Изучающая эйдосы математика важна для Платона прежде всего потому, что переориентирует ум с рассмотрения преходящего и становящегося бытия на подлинно сущее, устойчивое и определенное в себе. Она, поэтому, оказывается подготовительной ступенью для ***диалектики***, т. е. непосредственного знания идеи Блага — высшей реальности, причастность которой и дает бытие математическим предметам.

Иную позицию по отношению к математике занимает ***Аристотель***, согласно которому числа и геометрические фигуры (точнее: линии, поверхности и тела) суть лишь результат отвлечения от чувственно воспринимаемых вещей, их определенных свойств. Математика, как любая другая наука, изучает сущность (см. ***Сущность и явление***), но не всесторонне, а лишь выделяя интересующий ее количественный аспект. Числа и величины и есть тот аспект существования вещи, на который обращает внимание математика.

В философии Нового времени можно выделить два — во многом противоположных — подхода к математике, которые развивались в рамках ***рационализма*** и ***эмпиризма***. В рационализме математика рассматривалась как наиболее достоверное основание всякого знания, тогда как эмпиризм пытался вывести ее из опыта. Характерными в этом отношении являются, напр., воззрения ***Декарта***, с одной стороны, и ***Беркли*** — с другой. Декарт исходит из того, что всякое знание должно базироваться на фундаменте ясного и непосредственного ин-

теллектуального созерцания, ***интуиции***, дающей возможность прямого усмотрения истины. Такое прямое усмотрение возможно, однако, лишь тогда, когда мы имеем дело с наиболее простыми и вместе с тем фундаментальными понятиями — теми, которые недоступны никакому ***анализу*** и представлению через другое. В качестве такого фундаментального и непосредственно ясного понятия Декарт указывает протяженность. Это сразу делает науку, изучающую протяженные конфигурации — геометрию, — основанием для всех остальных наук. Именно сведением к протяженности должна быть обоснована истинность всех научных понятий. Геометрическая интуиция (созерцание протяженных величин) служит основанием и для самой математики. С помощью отношений величин Декарт вводит числа и числовые отношения, а алгебраические уравнения обретают смысл потому, что рассматриваются как уравнения линии. Возможности геометризации в познании природы Декарт считал практически безграничными. Сам он не только пытался выстроить на этой основе почти все естественно-научные дисциплины (включая, напр., физиологию), но и не исключал возможности применения своего универсального метода и к объяснению человеческого поведения.

Оценка математики в философии Беркли противоположна позиции Декарта в том смысле, что он не только не считает математические понятия фундирующими знание, но, напротив, пытается показать, что математика, как никакая другая наука, склонна к заблуждениям и противоречиям. Беркли во многом предвосхитил дискуссии об основаниях математики начала 20 в., указав, что нужно с особой тщательностью подходить к процедуре образования математических понятий, чтобы избежать ошибок и парадоксов в этой науке. Правильно образованным Беркли считал то понятие, которое непосредственно выражает данные чувств. Существует лишь то, что воспринимается, а все остальное есть способ репрезентации воспринятого. Число и геометрическая фигура — именно такие репрезентанты. Однако, комбинируя разные репрезентации, математик может очень далеко уйти от их основы и соорудить такие отвлеченные конструкции, которым не соответствует никакое ощущение. Беркли предлагал очистить математику от беспочвенных абстракций, критикуя прежде всего исчисление бесконечно малых, которое он находил противоречивым и к тому же совершенно бесполезным.

Позиция тех, кто, подобно Декарту, считал математику основой всякого научного знания, оказывается более выигрышной с точки зрения развития математического естествознания, поскольку она объясняет необычайную эффективность математики в исследовании природы. Однако критика математического знания с позиций эмпиризма (в чем Беркли, по-видимому, преуспел больше других) предлагала более трезвое отношение к математике, противопоставляя рационалистическому энтузиазму намерение установить границы ее применимости. Обе названные интенции были реализованы ***Кантом***, который, с одной стороны, поставил задачу обосновать использование математики в естествознании, а с другой — ясно определить границы как математики, так и всего естествознания в целом. Кант определил ***число*** и величину как априорные формы знания, помимо которых ***рассудок*** вообще не может мыслить ни одного явления. Знание природы состоит в конструировании природных объектов сообразно правилам рассудка, а поскольку число и величина задают такие правила, постольку любой объект оказывается прежде всего математическим. Все в природе измеримо и исчисляемо — по-другому мы просто не можем ее мыслить. Вместе с тем математика всегда остается в сфере чувственности. Ее понятия применимы лишь к тому, что доступно непосредственному созерцанию, которое может быть только чувственным (а не интеллектуальным, как полагал Декарт). Такой подход к математике почти не вызывает трудностей, если речь идет о Евклидовой геометрии, алгебре и арифметике. Однако проблем исчисления бесконечно малых Кант, в отличие от Беркли, почти не касался.

Философское обоснование математического знания постоянно обсуждалось не только философами, но и математиками. Однако пик озабоченности ведущих математиков философскими проблемами пришелся на начало 20 в. и был связан с разразившимся в это время кризисом оснований. Возникшие тогда направления в математике (их обычно выделяют четыре: ***логицизм***, ***интуиционизм***, ***формализм*** и теоретико-множественное направление) различаются прежде всего философскими установками, повлиявшими в свою очередь на структуру развиваемого ими математического дискурса. Впрочем, позиция каждого направления была тесно связана с философской классикой.

Рассел, сформулировавший философскую базу логицизма, во многом солидаризировался с английским эмпиризмом. Он исходил из того, что основание математики лежит вне ее и все математическое знание должно быть фундировано нематематическими посылками. Истинность математических суждений обнаруживается их сведением к наиболее простым и непосредственно устанавливаемым суждениям о реальности, т. е. эмпирическим фактам. Рассел был убежден в том, что математика будет иметь смысл (и избавится от противоречий), когда будет показано, что она отражает какое-то реальное положение дел. Наибольшую сложность в его концепции представляло объяснение того, что собственно означает это реальное положение дел, т. е. что следует называть фактами и как их устанавливать.

Прямо противоположная позиция была занята основателем интуиционистской школы Брауэром. Он считал математику вполне самодостаточной дисциплиной, основания которой лежат внутри ее самой. Более того, по мнению Брауэра, математика является наиболее чистым выражением фундаментальных интуиций, лежащих в основе всякой когнитивной деятельности. Говоря об интуиции, он прежде всего имел в виду интуицию числового ряда, которая, будучи непосредственно ясна сама, задает априорный принцип любого математического (да и не только математического) рассуждения. Последнее он представлял как последовательность конструктивных действий, осуществляемых одно за другим согласно некоторому закону. Обоснованность математических понятий поэтому оказывалась тождественна их конструктивности. По Брауэру, все неконструктивные абстракции (прежде всего абстракция актуальной бесконечности) должны быть устранены из математики. Идея конструктивности была использована и ***Гильбертом***, предложившим формалистическую программу обоснования математики. Его проект включал два основных пункта: 1) аксиоматизация основных математических дисциплин и 2) доказательство непротиворечивости аксиоматически заданных теорий в рамках метаматематики. Первый пункт означал особую трактовку онтологического статуса математических объектов. Они рассматривались всего лишь как символы или их комбинации, не имеющие никакой сущности и определения. Их определенность возникает только благода-

ря месту в формулах теории, т. е. благодаря полной совокупности отношений, в которых они участвуют. Второй пункт гильбертовской программы предлагал трактовать математическое рассуждение так же, как объект теории. Доказательство математической теоремы, точно так же как и математические объекты, есть определенная комбинация символов, т. е. объект, сконструированный по заданным правилам. Завершенность и регулярность таких объектов и должна стать гарантией их непротиворечивости. Гильберт считал особенно важным то, что всякое математическое рассуждение конечно и доступно прямому чувственному созерцанию. Здесь Гильберт прямо солидаризируется с Кантом. Более того, программа Гильберта может быть рассмотрена как своего рода апология кантианства именно там, где позиции последнего наиболее уязвимы — в тех областях, которые не имеют дела с созерцаемыми объектами. Дело в том, что в рассуждении (т. е. аксиоматической теории) любой бесконечный объект все равно есть лишь непосредственно созерцаемая символическая конструкция.

В целом можно выделить несколько основных проблем, на которых постоянно концентрируется философия математики. Во-первых, это проблема интуиции или непосредственного чувственного или интеллектуального созерцания. Именно ясность и простота созерцания оказываются критерием обоснованности математического знания. Вторая проблема состоит в том, где следует искать возможность такого созерцания: дает ли ее сама математика, или оно лежит в иных областях, из которых математика должна быть выведена. Обе проблемы по-прежнему остаются в центре внимания философии математики и продолжают в значительной мере определять содержание современных дискуссий.

Лит.: *Беркли Дж.* Соч. М., 1978; *Бурбаки Н.* Очерки по истории математики. М., 1963; *Гильберт Д.* Основания геометрии. М., 1948; *Декарт Р.* Правила для руководства ума.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989, с. 77—153; *Он же.* Геометрия. М.—Л., 1938; *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993; *Платон.* Государство.— Собр. соч. в 4 т., т. 3. М., 1994, с. 79—420; Сборник статей по философии математики. М., 1936; *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966; *Brouwer L. E. J.* On the foundations of Mathematics. Collected Works, v. 1. Amst.—Oxf.—N. Y., 1975, p. 11—101; *Jesseph D. M.* Berkley's philosophy of mathematics. Chi., 1993.

Г. Б. Гутнер

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ — философское направление, которое избирает своей основной проблематикой науку как эпистемологический и социокультурный феномен; специальная философская дисциплина, предметом которой является наука.

Термин «философия науки» (Wissenschaftstheorie) впервые появился в работе Е. Дюринга «Логика и философия науки» (Лейпциг, 1878). Намерение Дюринга построить философию науки как «не только преобразование, но и существенное расширение сферы логики» не было им реализовано, однако данная терминологическая новация оказалась весьма своевременной.

Проблематика философии науки (структура и развитие научного знания) восходит к Платону и Аристотелю. С формированием науки Нового времени философия науки в единстве с теорией познания становится важнейшей областью философского исследования в работах Ф. Бэкона, Декарта, Лейбница, д'Аламбера, Дидро, Канта, Фихте, Гегеля, позже — Б. Больцано, который еще ограничивается термином «наукоучение» (Wissenscgaftslehre). Состояние и значение современной философии науки определяется местом науки в обществе, в мировоззрении, а также набором ее внутренних, исторически сформированных понятий и проблем.

В 20 в. философия науки выступает также как один из наиболее технически сложных разделов профессиональной философии, использующий результаты логики, психологии, социологии и истории науки и представляющий собой по сути междисциплинарное исследование. В таком качестве она оформилась ко 2-й пол. 20 в., но как особое философское направление сложилась столетием раньше и была ориентирована на анализ прежде всего когнитивных, или эпистемологических, измерений науки. Здесь философия науки выступает как совокупность философских течений и школ, образующих особое философское направление, сформированное в ходе поэтапного развития и отличающееся внутренним многообразием (позитивизм, неопозитивизм и постпозитивизм, некоторые течения в неокантианстве, неорационализм, критический рационализм). Вместе с тем философия науки продолжает существовать в рамках таких философских учений, в которых анализ науки не является главной задачей (марксизм, феноменология, экзистенциализм, неотомизм). В первом случае проблематика философии науки практически исчерпывает содержание философских концепций, во втором — анализ науки встроен в более общие философские контексты и детерминирован ими. Однако в целом тематика философии науки, ее концептуальный аппарат и центральные проблемы определяются прежде всего в рамках философии науки как особого философского направления и лишь при его посредстве попадают в фокус внимания других философских школ и течений.

В качестве особого направления философия науки формируется в трудах У. Уэвелла, Дж. С. Милля, О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Гершеля. Ее возникновение знаменовало собой отчетливую постановку нормативно-критической задачи — привести научно-познавательную деятельность в соответствие с некоторым методологическим идеалом. Предпосылками выдвижения этой задачи на первый план явился резкий рост социальной значимости научного труда, профессионализация научной деятельности, становление ее дисциплинарной структуры в 19 в. На первом этапе развития философии науки в фокусе ее внимания оказалась гл. о. проблематика, связанная с исследованием психологических и индуктивно-логических процедур эмпирического познания. Содержание второго этапа эволюции философии науки (1900—20) определялось в основном осмыслением революционных процессов, происходивших в основаниях науки на рубеже 19—20 вв. Центральными фигурами данного этапа стали как философы, так и выдающиеся ученые (Э. Мах, М. Планк, А. Пуанкаре, П. Дюэм, Э. Кассирер, А. Эйнштейн и др.). Это предопределило то обстоятельство, что главным предметом анализа стали содержательные основоположения науки (прежде всего теории относительности и квантовой механики). Следующий период (1920—40) можно обозначить как аналитический. Он во многом воодушевлялся идеями раннего Л. Витгенштейна и определялся программой анализа языка науки, разработанной классическим неопозитивизмом (Венский кружок и Берлинская группа — М. Шлик, Р. Карнап, Ф. Франк, О. Нейрат, Г. Рейхенбах и др.). Свою задачу неопозитивистская философия науки видела в том, чтобы прояснить логическими методами отношение между эмпирическим и теоретическим уровнями знания, устранить из языка науки «псевдонаучные» утверждения и способствовать созданию унифицированной на-

уки по образцу математизированного естествознания. Понятие науки вообще сводилось при этом к тому, что англичане называют «science» — естествознание. В рамках позднего неопозитивизма 1940—50-х гг. важное место занимает имманентная критика догм эмпиризма — эмпирического редукционизма и дихотомии аналитических и синтетических суждений. Этому сопутствует тщательное изучение логики научного объяснения, исследование вопроса редукции теорий и построение реалистических и инструменталистских моделей структуры научных теорий (Н. Кемпбелл, У. Куайн, Э. Нагель, У. Селларс, К. Гемпель, Р. Брейтвейт, П. Бриджмен). Понятие науки расширяется, предметом исследования становится история, в частности статус исторических законов и функции исторического объяснения. К этому же этапу философии науки с известными оговорками может быть отнесена и концепция логики научного исследования К. Поппера, центральными моментами которой явились критика психологизма, проблема индукции, разграничение контекста открытия и контекста обоснования, демаркация науки и метафизики, метод фальсификации и теории объективного знания. Уже в рамках аналитического этапа философии науки начинают подвергаться критике основные догмы неопозитивизма. Эта тенденция усиливается к кон. 1950-х гг., когда обсуждается знаменитая работа У. Куайна «Две догмы эмпиризма», появляется перевод книги К. Поппера «Логика научного исследования» на английский язык, работы Т. Куна, М. Полани, Н. Гудмена, Н. Хэнсона.

Параллельно аналитической философии науки выдвигаются разные парадигмы изучения науки как социально-культурного феномена в рамках социологии знания (М. Шелер, К. Мангейм) и социологии науки (Л. Флек, Ф. Знанецкий, Р. Мертон). Предметами исследования становятся связь научного сообщества с определенными стилями мышления, социальные роли и ценностные ориентации ученых, этос науки, амбивалентность научных норм. В целом, допуская социальную природу и обусловленность научного знания, социологи продолжали рассматривать естествознание и математику в качестве объективного знания, дающего независимый от индивида и общества образ реальности. В этом отношении значительно более последовательной оказалась социальная история науки советского историка Б. Гессена, которая познакомила западных ученых и философов с возможностями марксистского подхода и оказала заметное влияние на перспективы анализа науки.

Постпозитивистский этап в развитии философии науки связан с дискуссиями между представителями «исторической школы» и «критического рационализма». Главными темами стали возможность реконструкции исторической динамики знания и неустранимость социокультурных детерминант познания (М. Полани, С. Тулмин, Н. Хэнсон, Т. Кун, И. Лакатос, Дж. Агасси, П. Фейерабенд, К. Хюбнер, Г. Шпиннер, Л. Лаудан и др.). На этом этапе философия науки превращается в междисциплинарное исследование. Начинается взаимовлияние философии и ряда социальных и науковедческих дисциплин, в силу чего происходит размывание предметных и методологических границ между философией науки, социальной историей науки, социальной психологией и когнитивной социологией науки. Ответы на вопросы, поставленные в общем виде философами, дают социологи и историки в анализе конкретных познавательных ситуаций (case studies). Ученый химик и социальный психолог М. Полани критикует понятие «объективное знание» К. Поппера в своей концепции «личностного знания». Историк физики Т. Кун выдвигает альтернативу попперовской теории развития научного знания как «перманентной революции», давая противоположную интерпретацию революций в науке. Сторонники Франкфуртской «критической теории» формулируют программу «финализации науки», предполагающую социальную ориентацию научно-технического прогресса (М. Бёме, В. Крон). Авторы «сильной программы» в когнитивной социологии науки (Б. Барнс, Д. Блур) раскрывают макросоциальные механизмы производства знания из социальных ресурсов. Этнографические исследования науки (К. Кнорр-Цетина, И. Элкана) и анализ научной коммуникации и дискурса (Б. Латур, С. Вулгар) дополняют картину с помощью микросоциологических методов, показывающих, как научное знание конструируется из содержания деятельности и общения ученых (в ходе переписывания научных протоколов, в процессе научных и околонаучных дискуссий).

Многообразие подходов в рамках современной философии науки делает возможной их типологизацию, лишь прибегая к комплексным оценкам. Так, нормативистская ориентация в философии науки может быть представлена в двух вариантах. Первый, логицистский вариант предполагает перестройку научного мышления в соответствии с теми или иными стандартами и критериями (логический эмпиризм). Второй, историцистский вариант строится на анализе истории науки как системы нормативно значимых выводов из нее (Дж. Холтон). Здесь же предпринимаются попытки логико-методологической экспликации историко-научного материала (семантическая модель научной теории П. Суппеса, Ф. Саппе, М. Бунге), в рамках «критического рационализма» предлагаются фальсификационистские модели и методологии исследовательских программ. Сходные установки разделяют структуралистская концепция научных теорий Дж. Снида и В. Штегмюллера, конструктивистская философия науки П. Лоренцена, Ю. Миттельштрасса. Дескриптивистские тенденции получили развитие в «исторической школе» философии науки и когнитивной социологии науки, представители которой стремились к конкретному исследованию тех или иных эпизодов истории науки и брали на вооружение методы социологии и антропологии научного знания, феноменологические и герменевтические установки.

В процессе развития философии науки сложилось несколько типичных представлений о природе и функциях философии науки. Одно из них гласит, что философия науки является формулировкой общенаучной картины мира, которая совместима с важнейшими научными теориями и основана на них. Согласно другому, философия науки есть выявление предпосылок научного мышления и тех оснований, которые определяют выбор учеными своей проблематики (подход, близкий к социологии науки). Далее, философия науки понимается как анализ и прояснение понятий и теорий науки (неопозитивизм). Наконец, наиболее распространено убеждение, что философия науки есть метанаучная методология, проводящая демаркацию между наукой и ненаукой, т. е. определяющая, чем научное мышление отличается от иных способов познания, каковы основные условия корректности научного объяснения и каков когнитивный статус научных законов и принципов, каковы механизмы развития научного знания.

Стержневая проблематика философии науки существенно изменялась в процессе ее эволюции. В начале века в фокусе внимания философии науки находились, во-первых, идея единства научного знания и связанная с ней задача построения

целостной научной картины мира, анализ понятий детерминизма, причинности, пространства и времени, соотношения динамических и статистических закономерностей. Вторым элементом традиционной тематики философии науки стали структурные характеристики научного исследования — соотношение анализа и синтеза, индукции и дедукции, логики и интуиции, открытия и обоснования, теории и фактов. С 1920-х гг. на первый план выходит проблема демаркации — разделения науки и метафизики, математики и естествознания, естественно-научного и социально-гуманитарного знания. Большую значимость приобретает в это время проблема эмпирического обоснования науки, вопрос о том, можно ли построить всю науку на фундаменте чисто эмпирического знания. С эмпирическим редукционизмом тесно связан вопрос о статусе и значении теоретических терминов, анализ их сводимости к эмпирическим, а также их инструментального, операционального и онтологического смыслов. Осознание относительной самостоятельности теоретического и эмпирического уровней научного знания переводит проблему обоснования науки в изучение процедур верификации, дедуктивно-номологического объяснения, подтверждения, фальсификации.

В 1960-х гг. проблематика философии науки существенно обновляется. В рамках критики, а затем вообще отказа от фундаменталистских программ, предполагавших принципиальную возможность редукции всей совокупности научного знания к неким далее неразложимым и достоверным элементам опыта, вводятся интегральные понятия, ориентирующие на социокультурный подход к проблеме оснований научного знания. Возрождается интерес к метафизическим (философским) измерениям науки. От проблем структуры научного знания анализ смещается к проблемам его роста, оспариваются кумулятивистские модели развития науки. Для объяснения природы научных революций вводится понятие несоизмеримости. Приобретает новое содержание понятие научной рациональности, на базе которого в философии науки формулируются критерии научности, методологические нормы научного исследования, критерии выбора и приемлемости теорий, осуществляется рациональная реконструкция эпизодов истории науки. Возникает устойчивая тенденция историзации философии науки, в связи с чем соотношение философии и истории науки выдвигается в число центральных проблем. Расширение предметного поля философии науки знаменует собой анализ мировоззренческих и социальных проблем науки. В этой связи встает вопрос о социальной обусловленности и детерминации научного знания, о соотношении науки и иных форм рациональности, о возможности интернализма и экстернализма как подходов к реконструкции развития научного знания. Важную роль начинают играть понятия «неявное знание», «парадигма», «тема», «идеалы естественного порядка», «традиция», «социальная образность», «исторические ансамбли», «научная картина мира», «стиль научного мышления».

На рубеже 1970—80-х гг., когда основные постпозитивистские концепции философии науки были уже разработаны и обсуждены, наметился сдвиг проблематики в двух разных направлениях. Во-первых, представители этой дисциплины стали более внимательны к эпистемологическим основаниям выдвигаемых ими моделей, что привело к оживлению дискуссий о реализме и инструментализме, к более детальному обсуждению проблемы концептуальных каркасов и т. п. Еще более заметный сдвиг связан с распространением наработанных в философии науки (в основном на материале естествознания) моделей на анализ социальных и гуманитарных наук. В дополнение к традиционному философско-методологическому анализу исторической науки (как антиподу «наук о природе») стали активно развиваться методология экономической науки, философско-методологический анализ психологии, социологии, социальной антропологии и других наук о человеке. Вместе с тем тенденции, связанные с переоценкой роли науки в современной жизни, с противостоянием сциентизма и антисциентизма, развитием контркультурных и религиозных течений, привели к кризисным явлениям в рамках философии науки, к отрицанию ее философского и общекультурного значения (П. Фейерабенд, Р. Рорти).

Историография философии науки в 20 в., как правило, ограничивается ссылками на англо-американских и немецких авторов, чьи работы задают доминирующее направление развития. Картина, однако, была бы неполной без учета вклада других национальных школ, образующих не столько периферию, воспроизводящую на свой лад общепризнанные идеи, сколько обширный резервуар альтернативных теорий и подходов. Среди них заслуживает внимания французская (А. Пуанкаре, Э. Мейерсон, П. Дюем, Г. Башляр, А. Койре, М. Фуко), финская (Г. Х. фон Вригт, Л. Роутила, Я. Хинтикка), польская (Л. Флек, К. Айдукевич, Т. Котарбинский), российская (В. И. Вернадский, А. А. Малиновский, Б. М. Кедров, П. В. Копнин, Б. Г. Кузнецов, М. Э. Омельяновский, Э. Г. Юдин и др.).

Лит.: *Венцковский Л. Э.* Философские проблемы развития науки. М., 1982; *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958; *Зотов А. Ф., Воронцова Ю. В.* Буржуазная «философия науки» (становление, принципы, тенденции). М., 1978; *Лекторский В. А.* Философия, наука, философия науки.— «ВФ», 1973, № 4; *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998; *Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А.* Философия науки и техники. М., 1996; Структура и развитие науки. М., 1978; *Danto A., Morgenbesser S.* (eds.) Philosophy of Science. N. Y., 1960; *Esser H., Klenowits K., Zehnpfenning H.* Wissenschaftstheorie. Stuttg., 1977; *Frank P.* Philosophy of Science. Englewood Cliffs, 1957; *Harre R.* Philosophies of Science. Oxf., 1972; *Kutschera M.* Wissenschaftstheorie. Münch., 1972; *Laudan L.* Theories of Scientific Method from Plato to Max: A Bibliographical Review.— «History of Science», 1969, 7; *Losee J.* A Historical Introduction to the Philosophy of Science. Oxf., 1980; *Pap A.* An Introduction to the Philosophy of Science. Glencoe, 1962; *Popper K. R.* Logik der Forschung. W., 1934: *Idem.* The Logic of Scientific Discovery. L., 1959; *Quine W.* Two Dogmas of Empiricism.— From a Logical Point of View. Cambr., 1953; *Toulmin S.* The Philosophy of Science. An Introduction. L., 1953.

И. Т. Касавин, Б. И. Пружинин

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ — период в развитии философской мысли (17—19 вв.), давший созвездие выдающихся мыслителей различных стран и народов. При всей уникальности творческого вклада каждого из них можно выделить главные идеи и типологические особенности философии этого периода.

I. Она «выражает в мыслях» масштабную историческую эпоху, цивилизационный смысл которой состоит в инициировании научно-технического развития на основе машинной техники, в последующей модернизации различных сторон человеческой жизнедеятельности, в постепенном освобождении индивидов от крепостной зависимости, сословных привилегий, в отстаивании и законодательном закреплении прав и свобод человека, защите достоинства личности, в развитии культуры на началах просвещения, в реформировании христианства и других вероучений. Ответом на потребности и запросы

эпохи явились социально-философские, философско-правовые и социально-политические учения и идеи философов Нового и Новейшего времени:
1) учение ***Ф. Бэкона*** о «великом восстановлении наук», содержащее критику схоластики, высокую оценку «механических искусств», призывы выработать дальновидную политику государства в отношении науки; бэконовский проект общества и государства, основанных на науке, и другие утопии (см. ***Утопии и антиутопии***), воплощавшие мечты о справедливом и разумном общественном устройстве;
2) созданная философией концепция прав и свобод человека, которая легла затем в основу «Декларации прав и свобод человека и гражданина», американской конституции, и в 19—20 вв. стала одним из краеугольных камней теории и практики ***демократии***; формирование на уровне философской и политико-правовой теории антитезы ***либерализм—консерватизм***, определившей развитие политической практики;
3) теория ***общественного договора***, фундаментальная для многих концепций 17—18 вв. (ее кульминация в демократической теории Руссо), в конце 20 в. вновь обнаруживающая свой актуальный теоретический и практический потенциал;
4) теория разделения властей (законодательной, исполнительной, судебной), оказавшая глубокое воздействие на практику и теорию; начатки теории парламентарной демократии; концепция религиозной веротерпимости, противостоящая различным видам религиозного фундаментализма и фанатизма;
5) оформившаяся в 18 в. социальная философия, философия науки и философия человека ***Просвещения*** (идеи «духа законов», суверенитета и просвещения народа, общественного договора, здравого смысла и др.);
6) «философия права» немецкой мысли 18—19 вв. как развернутая концепция свободы; теория гражданского общества, т. е. системы индивидуально-группового взаимодействия людей на негосударственном уровне, призванной формулировать и представлять конкретные интересы личностей и общественных объединений; теории правового государства; философия культуры и искусства;
7) широкомасштабная нравственная философия — этика как фундаментальная философская дисциплина (Спиноза); исследование морального чувства (английские моралисты 18 в.), изучение связи морали и экономики (А. Смит); новая этика как философия практического разума в учении Канта — с приматом нравственного ***долга***, принципом ***категорического императива***, связующего воедино свободу выбора, долг, моральную ответственность индивида; перевод проблематики морали из сферы индивидуального действия в плоскость ***«объективного духа»*** (Гегель) — с различением сферы «морали» (объединяющей умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть) и «нравственности» (Sittlichkeit), объединяющей у Гегеля и гегельянцев проблематику семьи, гражданского общества, государства;
8) политэкономические и социально-философские концепции, направленные на оправдание, регулирование и гуманизацию отношений труда и капитала, соответствующих больших и малых групп, социальных институтов, конкуренции и т. д.;
9) марксизм как альтернативный, антибуржуазный вариант социальной философии и идеологии, с точки зрения которого господствующие идеи (в т. ч. философские, художественные и т. д.) Нового времени как эпохи капиталистической общественно-экономической формации суть идеи господствующего, т. е. буржуазного, класса и в силу этого должны быть подвергнуты решительной критике;
10) ***позитивизм***, акцентирующий проблемы философии истории в свете научного и социального прогресса, выдвигающий на первый план принципы общества «индустриализма», основанного на «позитивном», т. е. проверяемом опытом и практикой, рациональном знании.

II. Философия Нового времени внесла значительный вклад в выработку фундаментальной картины мира, тесно связанной, с одной стороны, с математикой и естествознанием, а с другой стороны, с ***метафизикой***. При этом в 17 в. Декарт, Паскаль или Лейбниц были одновременно математиками и естествоиспытателями, и созданная ими философская картина мира была естественно-научной. К сер. 19 в. философская и естественно-научная картина мира в известной степени обособляются друг от друга, тем не менее на протяжении всего Нового и Новейшего времени философия, понимающая себя чаще всего в качестве целостной системы, включала философию природы как свою системно-методологическую часть. Для философской картины мира Нового времени характерны следующие идеи и тенденции:
1) в 17 в., особенно для Декарта и картезианцев, типично такое объединение математики, физики и метафизики, при котором математика теснее, чем в античности, сближалась с физикой, благодаря чему обеспечивался логически плавный переход от субстанции к телу, а затем к «математическим», т. е. так или иначе измеримым, единицам и облегчалась редукция одной-единственной материи, уподобляемой беспредельному телу, к протяжению. Декарт и картезианцы объясняли движение, не прибегая к допущению атомов и пустоты как философско-метафизических понятий (однако при допущении корпускул как частиц вещества) — одновременно с вытеснением понятия «сила» и с отрицанием постоянного места той или иной вещи (относительность движения, отрицание абсолютных точек отсчета);
2) мир представал как упорядоченный, подчиненный строгим законам движения и изменения, как однородный, единый, но одновременно поддающийся аналитическому расчленению и последующему синтезированию;
3) механицизм как подход, основанный на превращении механики в фундаментальную методологическую парадигму познания; взлет его приходится уже на 18 век (философия французского Просвещения). Естествоиспытатель (и философ) рассуждал как (подражающий Богу) механик-конструктор, изгоняющий из природы чудеса и сводящий ее явления к простым и очевидным началам (определение П. П. Гайденко). Этому способствовало сближение «естественного» и «искусственного»: мир тел природы представал как созданный Богом мир «машин», а человеческое тело — как самая совершенная и изумительная из них;
4) вещи природы, Я как (мыслящая) вещь, «вещи» интеллекта уподоблялись друг другу в том отношении, что трактовались как фиксируемые, исчислимые, разложимые. На основании идеи о равноценности реального и мыслимого строится популярная в 17 в. и весьма перспективная идея «mathesis universalis», т. е. универсального математико-логического метода;
5) с философией природы и метафизикой Нового времени в целом тесно связано учение о Боге как первоисточнике движения, «примысливаемого» даже к естественно-научным законам движения (спор картезианцев и лейбницеанцев о том, должен ли Бог ежемгновенно «заводить» «часы мира», как полагал Декарт, или он «заводит» их единожды и затем они работают сами по себе, как утверждал Лейбниц), как источни-

ке внутренней активности в материи, как гаранте метафизического единства мира, и т. д;
6) критика картезианского понимания мира, оказавшего глубокое влияние на науку и философию Нового времени: защита (со стороны Гюйгенса или Гассенди) атомизма через критику принципа беспредельной делимости и утверждение о необходимости допущения пустоты во имя различения «тела» и «пространства»; критика сведения тела и пространства к протяжению и утверждение о «непроницаемости» как более общем и «первичном» качестве материи и тел (Гюйгенс, Лейбниц); попытка Лейбница преодолеть односторонность механицизма и утвердить более динамичную, живую картину мира (***монадология***);
7) сильнейшее влияние механики ***Ньютона*** (в т. ч., напр., в ранних работах Канта) в 18 и даже 19 в., особенно в трактовке таких понятий, как «материя», «движение», «пространство», «время», — с точки зрения всеобщего принципа действия и противодействия, закона всемирного тяготения;
8) наметившееся уже в 1-й по. 19 в. у Шопенгауэра и Кьеркегора и воплотившееся затем в учении Ницше, в ***философии жизни***, ***прагматизме*** противопоставление «классических», традиционных, и неклассических тенденций в философском мышлении (в ***философской антропологии***, учении о ценностях, этике, философии религии и др.). В защиту философской классики выступили сторонники ***неотомизма, неокантианства, неогегельянства***. Метафизические основания философской классики были подвергнуты критике представителями ***позитивизма*** и ***неопозитивизма***. Одновременно ряд естествоиспытателей и философов выступил в поддержку метафизики, традиций систематической философии (***Р. Г. Лотце, Ф. Тренделенбург*** и др.).
III. Учение о человеке, ставшее ключевым в философии Нового и Новейшего времени, пронизано характерным противоречием. С одной стороны, оно рассматривает человеческое тело как одно из тел природы в физическом и биологическом (физиологическом, антропологическом) аспектах, так что человек предстает здесь как часть природы, подчиненная ее законам. С другой стороны, в философии Нового времени было разработано специфическое учение о человеческой сущности, или человеческой природе (Спиноза, Гоббс, Локк, французские просветители): мощь природы понимается и как мощь всех индивидов, вместе взятых; утверждается «естественное» право индивида, отдельного человека на самосохранение и удовлетворение фундаментально-необходимых потребностей; постулируются как ценности врожденное равенство людей, «естественная свобода человека», право частной собственности, «общественная сущность человека» (***Д. Юм***). При этом равенство понимается не как имущественное или сословное, не как равенство задатков и способностей, а как равное право индивидов на защиту жизни, собственности, на сопротивление насилию и подавлению. Важнейшим признаком человеческой сущности считается разумность, понимаемая широко (от рассудка как способности суждения, доказательства, аргументации до разума как мышления, интеллекта, научного познания). Человек наделен не только чувствами и разумом, но и страстями, аффектами, откуда проистекает проблема противоборства разума и страстей и возможностей их обуздания с помощью разума.
IV. Философия Нового времени в целом может быть охарактеризована как ***рационализм*** в широком смысле: уверенность в способности разума разгадать загадки природы, познать окружающий мир и самого человека и в конечном счете преобразовать природу, переделать общество и человека на разумных началах. Высшей целью рационализма считалось рациональное же постижение Бога. В пределах рационализма боролись два подхода — эмпиризм и рационализм (в узком смысле). Не отрицая роли разума, сторонники эмпиризма подчеркивали исходное значение чувственного опыта, выдвигали на первый план наблюдающий и экспериментальный разум. В свою очередь сторонники рационализма, не отрицая значения чувственного познания и опыта, исходными и фундирующими считали идеи разума (напр., в качестве врожденных идей или разумных устремлений, изначально заключенных и в самой природе, и в чувственном познании). В 18 в. и особенно в 19 в. возник настоящий культ разума. Решающей (хотя и не единственной) тенденцией философии Нового времени была ориентация на науку и научное познание как самую высокую форму культуры. Философия стремилась консолидироваться в науку, разработать для себя и других наук «подлинно научный» метод. Это дало основание говорить о «классической» (нововременной) рациональности как о крайнем ***сциентизме***. Между тем в философии этого периода существовала и другая тенденция — критическое отношение к разуму, которое нашло яркое выражение в широкомасштабной критике разума (его неизбежных заблуждений и антиномий) Кантом и его последователями.
V. Заслугой философии Нового и Новейшего времени является широкомасштабное исследование проблем познания и метода, включавшее, во-первых, учение об очищении разума, о «призраках» (идолах), о сомнении как начальном шаге на пути достижения ясного и отчетливого знания, и, во-вторых, собственно гносеологический и методологический анализ. На границе между общей метафизикой и теорией познания располагалось философское учение о ***субстанции***, модусах, атрибутах, велись споры о том, следует ли принять одну субстанцию (монизм), или две (дуализм), или следует объявить субстанцию одновременно единой и множественной («плюральность» субстанций в монадологии). Возникла инициированная Декартом тенденция к (относительному) обособлению «тела» и «души», понятие которой наполнялось нетрадиционным содержанием и вылилось в дальнейшем (особенно в немецком идеализме 18—19 вв.) в многостороннее исследование понятий «дух», «разум», «рассудок», «рассуждение», «мышление», «интеллект», «интуиция» и т. д.
Менее употребительным в 17—18 вв. было понятие «сознание», хотя тематика его рассматривалась большей частью в рамках понятия «рефлексия». Но со времени Канта, Фихте, Гегеля понятия сознания и самосознания оказались в центре философских исследований: как индивидуальное сознание и его всеобщие структуры; как тематика «Я», или индивидуального субъекта (трансцендентализм); как вопрос о способных к объективированию и отчуждению от конкретных индивидов формах («гештальтах») сознания и самосознания, приобретающих трансисторическое значение (напр., в ***«Феноменологии духа»*** Гегеля); как перешедшее в экспериментальную психологию и физиологию изучение различных форм и структур сознания в их взаимосвязи с реакциями тела; как анализ «противочлена» сознания — бессознательного (***Э. Гартман***, ранний ***Фрейд***).
Большую роль в гносеологии Нового и Новейшего времени играло учение о методе, тесно связанное с философией науки, логикой, концепциями языка. Начавшееся с устремлений Ф. Бэкона и Декарта разработать несколько простых и ясных правил метода, это учение затем все более усложня-

лось, превратившись у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и их последователей в концепцию диалектических категорий. Вместе с этим изменялись отношения между логикой и гносеологией. Если вначале логика выступает как интегральная, но относительно самостоятельная часть философского знания (напр., у Лейбница), а затем преобразуется в содержательную теорию познания (диалектика категорий), то в конце периода (формальная) логика вновь уходит из-под опеки философии, все более сближаясь с математикой (математическая логика) и лингвистикой. Философское осмысление логики, ее законов и форм (равно как и языка) — постоянный предмет исследования мыслителей Нового и Новейшего времени.

Споры о сущности и специфике философии Нового и Новейшего времени, или «эпохи модерна» (нем. die Moderne, англ. modernity), начались еще в самой этой философии. ***Ю. Хабермас*** считает, что наиболее зрелое ее самосознание можно встретить у Гегеля, который выделил такие ее черты, как беспокойство, внутреннее брожение, динамика, дифференциация и обособление, сочетающееся с устремлением к объединению и интеграции, утверждение принципа «субъективности», расшифровываемого через свободу, индивидуализм, рациональность, автономию деятельности. Наряду с этим Гегель и другие мыслители 19 в. подчеркивают отчуждение индивидов от общества и от самих себя — моменты, ставшие главными у Маркса и в неомарксизме. Критически настроенные Кьеркегор и Ницше акцентируют такие негативные моменты «проекта модерна», как инструментально-манипуляторская власть разума, науки, официальной религии, лицемерие морали, и т. д. Критика «классической» мысли была подхвачена в 20 в. ***Гуссерлем***, ***Хайдеггером***, ***Расселом***, ***Поппером*** и др., наконец, ***«постмодернизмом»***.

В отечественной мысли наиболее глубокое осмысление кризиса классической философии начинается в последние десятилетия 19 в., прежде всего в работах ***Вл. Соловьева***, и продолжается в сочинениях других выдающихся русских философов серебряного века, ряд идей которых оказались предвосхищением тех новых тенденций, которые в западной мысли обозначились позднее (онтологизм, персонализм, экзистенциальные акценты).

В нач. 70-х гг. 20 в. отечественные философы М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев усмотрели основополагающее различие между классическим (нововременным) и неклассическим философским мышлением в том, что если для классики характерна утопия абсолютной прозрачности (и принципиальной постижимости) бытия и сознания для рефлектирующего субъекта (лозунг классики: не «все в субъекте», но «все через субъекта»), то для не-классической философии, напротив, типична идея о непроницаемости, плотности бытия и сознания, концепция бессубъектной философии. На исходе 20 в. поиски новых парадигм, отличающихся от философии Нового и Новейшего времени, а в известной степени и противопоставляемых ей, продолжаются.

Лит.: Гегель Г. В. Ф., Соч., т. XI. М.—Л., 1934; *Мамардашвили М. К.*, *Соловьев Э. Ю.*, *Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия.— «ВФ», 1971, № 7; 1972, № 2; *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987; *Никулин Д. В.* Пространство и время в метафизике XVII в. Новосибирск, 1993; *Огурцов А. П.* Философия науки эпохи Просвещения. М., 1993; *Schelling F. W. J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie. Lpz., 1966; *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Münch., 1990.

Н. В. Мотрошилова

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ — исследовательская область философии, анализирующая основания педагогической деятельности и образования, его цели и идеалы, методологию педагогического знания, методы проектирования и создания новых образовательных институций и систем. Философия образования приобрела социально-институциализированную форму в сер. 40-х гг. 20 в., когда в США, а затем и в Европе были созданы специальные общества по философии образования. Впрочем, и задолго до этого философия образования составляла немаловажный компонент систем великих философов. Так, проблемы образования обсуждались Платоном, Аристотелем, Яном Амосом Коменским, Локком, Гербартом. Целая эпоха в развитии философии непосредственно связана с идеалами Просвещения. В философии 19 в. проблема образования человека (Bildung) рассматривалась как центральная (напр., у Гердера, Гегеля и др.). В России это относится к педагогическим идеям В. Ф. Одоевского, А. С. Хомякова, П. Д. Юркевича, Л. Н. Толстого. И в 20 в. многие философы применяли принципы своей философии к изучению проблем образования (напр., Д. Дьюи, М. Бубер и др.). Философия, обращаясь к педагогической теории и практике, к проблемам образования, не ограничивалась описанием и рефлексией о сложившейся системе образования, ее целях и уровнях, а выдвигала проекты ее преобразования и построения новой системы образования с новыми идеалами и целями. Еще в 1930-х гг. педагогика трактовалась как прикладная философия (напр., у С. И. Гессена).

К сер. 20 в. положение дел начинает меняться — обособление философии образования от общей философии нарастает, философия образования обретает институциальную форму (создаются ассоциации и объединения, с одной стороны, философов, занимающихся проблемами воспитания и образования, а с другой стороны, педагогов, обращающихся к философии). В философии образования усматривали способ мысли, который даст возможность преодолеть разноречье в педагогических теориях и концепциях, подвергнуть критическому анализу исходные принципы и предположения различных педагогических теорий, выявить фундаментальные основания теоретического знания в педагогике, найти те предельные основания, которые могут послужить почвой для консенсуса в сообществе педагогов. Вместе с тем философия образования выдвигает новые ориентиры для реорганизации системы образования, артикулирует новые ценностные идеалы и основания новых проектов образовательных систем и новых направлений педагогической мысли. Проекты эти различны по своим целям и направленности — одни направлены на преобразование институций образования (от школы до университетов), другие — на трансформацию внеинституциального образования (напр., программа непрерывного образования).

Основными причинами формирования философии образования как особой исследовательской области философии являются: 1) обособление образования в автономную сферу жизни общества; 2) диверсификация институций образования; 3) разноречье в трактовке целей и идеалов образования, которое фиксируется как многопарадигмальность педагогического знания; 4) новые требования к системе образования, связанные с переходом от индустриального к постиндустриальному, информационному обществу.

Основное размежевание внутри философии образования проходит между эмпирико-аналитическими и гуманитарными направлениями и отражает альтернативные подходы к субъекту образования — человеку.

Эмпирико-аналитическая традиция в философии образования использовала понятия и методы бихевиоризма, гештальтпсихологии, психоанализа, а также кибернетический подход к психике человека. Собственно аналитическая философия образования возникает в нач. 1960-х гг. в США и Англии. Ее представителями являются И. Шеффлер, Р. С. Питерс, Е. Макмиллан, Д. Солтис и др. Основная цель философии образования усматривается в логическом анализе языка, употребляемого в практике образования (выявление содержания терминов «образование», «обучение», «воспитание»; анализ речевых высказываний педагогов, методов изложения педагогической теории и т. д.). Содержание образования подчинено критериям научной проверяемости. Вместе с тем аналитическая философия образования подвергла критике идеологическую индоктринацию, присущую системам англо-американского образования, показала, что современная школа, реформированная в соответствии с философией Д. Дьюи, внушает обучаемым идеологические доктрины без анализа корректности их исходных посылок и нерелевантна требованиям современного общества. В кон. 1970-х гг. аналитическая философия образования осуществляет переход от принципов логического позитивизма к принципам философии лингвистического анализа, к аналитике обыденного языка, прежде всего к философии позднего Л. Витгенштейна, подчеркивая роль «языковых игр» и семантики в образовании.

В кон. 1960-х гг. в философии образования формируется новое направление — критико-рационалистическое. Принимая основные принципы критического рационализма К. Поппера, это направление стремится построить опытно-научную педагогику, дистанцированную от ценностей и метафизики, подвергает критике наивный эмпиризм, подчеркивая, что опыт не самодостаточен, что он нагружен теоретическим содержанием, а его диапазон определяется теоретическими позициями. Представителями этого направления в аналитической философии образования являются В. Брецинка, Г. Здарзил, Ф. Кубэ, Р. Лохнер. Для критико-рационалистической философии образования характерны: 1) трактовка педагогики как прикладной социологии и поворот к социальной педагогике; 2) противопоставление социальной инженерии холизму и в связи с этим критика долгосрочного планирования и проектирования в педагогической практике; 3) критика тоталитарного подхода в образовании и педагогическом мышлении и отстаивание принципов «открытого общества» и демократических институций в управлении системой образования; 4) ориентация педагогической теории и практики на воспитание и образование критически-проверяющего разума, на формирование критических способностей человека. Это направление в 1970—80-х гг., вступив в полемику с представителями гуманитарных направлений в философии образования, модифицировало ряд своих положений, в частности, восприняв некоторые идеи «педагогической антропологии». Т. о., аналитическая философия образования ориентируется на критический анализ языка педагогики, на выявление структуры педагогического знания, на изучение статуса теоретического знания в педагогике, взаимоотношение ценностных высказываний и высказываний о фактах, на осмысление взаимоотношений дескриптивной и нормативной педагогики. В этой традиции философия образования отождествляется с метатеорией или с критико-рационалистическим анализом роста педагогического знания от постановки проблем к выдвижению теорий.

Истоками гуманитарных направлений в философии образования являются системы немецкого идеализма нач. 19 в. (особенно Ф. Шлейермахер, Гегель), философия жизни (прежде всего философия В. Дильтея, Г. Зиммеля), экзистенциализм и различные варианты философской антропологии. Для гуманитарных направлений в философии образования характерны: 1) подчеркивание специфичности методов педагогики как науки о духе, 2) ее гуманитарная направленность, 3) трактовка образования как системы осмысленных действий и взаимодействий участников педагогического отношения, 4) выдвижение на первый план метода понимания, интерпретации смысла действий участников образовательного процесса.

Внутри гуманитарной философии образования можно выделить несколько направлений:

1) герменевтический историзм Г. Ноля, в центре которого понятия «повседневность», «жизненный мир» человека; это направление отстаивает мысль о том, что в любом жизненном акте существует образовательный момент; задача философии образования трактуется как осмысление всех духовных объективаций человека, образующих некую целостность, как анализ специфики педагогического отношения (Bezug) — исходной клеточки педагогического действия, проникнутого ответственностью и любовью;

2) структурная герменевтика Э. Венигера и В. Флитнера, которые, исходя из автономии образования в современном обществе, рассматривают педагогику и философию образования как критическую интерпретацию педагогических действий и взаимоотношений внутри педагогического процесса, анализируют структуру теории, выявляя ее различные уровни, подчеркивают значение герменевтики в педагогической теории и практике, а также выдвигают программу автономии образования;

3) педагогическая антропология, представленная в различных вариантах — от натуралистически ориентированных (Г. Рот, Г. Здарзил, М. Лидтке) до феноменологических (О. Больнов, И. Дерболав, К. Данелт, М. Я. Лангевелд). Для первых педагогическая антропология — частная интегративная наука, объединяющая достижения и методы всех наук о человеке, в т. ч. теории эволюции, экологии, этиологии, психологии и т. д. Феноменологические варианты видят в педагогической антропологии определенный способ рассмотрения, подход, методологию, не завершающуюся в педагогической теории. При этом на первый план выдвигается понятие «homo educandus». С помощью метода феноменологической редукции на материале автобиографических и биографических источников авторы стремятся построить антропологию детства и юношества. В последние годы ядром педагогической антропологии становится «образ человека», который строится исходя из биологической недостаточности человека, его открытости и становления в процессе воспитания и образования, понимания человека как целостности, где духовно-душевное неразрывно связано с телесным. Различие в концепциях педагогической антропологии во многом объясняется ориентацией на определенного рода концепции философской антропологии (А. Гелена, М. Шелера, Э. Мунье, М. Хайдеггера, Г. Марселя и др.);

4) экзистенциально-диалогическая философия образования, представленная прежде всего М. Бубером, усматривавшим смысл и основания педагогического отношения в межличностных связях, во взаимосвязи Я и Ты. Представителями этого течения, для которого основополагающий принцип воспитания и образования — диалог, выступали А. Петцелт, К. Шал-

лер (характеризовавший образование как симметричную коммуникацию между учителем и учениками), К. Мелленхауэр (обратившись к теории коммуникации Ю. Хабермаса и К. О. Апеля, он определял образование как форму коммуникативного действия);

В 1970—80-е гг. становится популярным критико-эмансипаторское направление в философии образования, которое под влиянием критической теории общества Франкфуртской школы развернуло радикальную программу «десекуляризации общества», т. е. ликвидации школы как социального института. Его представители (А. Иллич, П. Фрейре) видели в школе источник всех социальных бед, поскольку она является образцом для всех социальных институтов, воспитывает конформиста, основана на дисциплине, погашении любых творческих потенций ребенка, на педагогике подавления и манипуляции. Они же предложили проект реорганизации образования, которое должно базироваться на профессиональном обучении в ходе межличностного общения ученика с мастером и строиться на идеалах «конвивальности» (термин, предложенный Илличем для характеристики совместного существования, сотрудничества и самоценности общения как между людьми, так и между человеком и природой). Программы Иллича и Фрейре были близки «теологии освобождения». По сути дела это направление в философии образования является вариантом антипедагогики, которая, не признавая современные институции образования, сводит все общение с детьми к эмпатической совместной жизни и полностью исключает любые требования к педагогическому процессу и содержанию образования, любые нормы и регулятивы в обучении и образовании. С критико-эмансипаторским направлением в философии образования во многом смыкается постмодернистская философия образования, которая выступает против «диктата» теорий, за плюрализм педагогических практик, проповедует культ самовыражения личности в малых группах. Среди представителей этого направления — Д. Ленцен, В. Фишер, К. Вюнше, Г. Гизеке (Германия), С. Ароновитц, У. Долл (США).

В советский период, несмотря на то что официально существовали лишь марксистско-ленинская философия и марксистско-ленинская педагогика, формировались (особенно с 1950-х гг.) различные направления в философии образования (П. П. Блонский, Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн, Г. Л. Щедровицкий, Э. В. Ильенков и др.). В. В. Давыдов, основываясь на идеях Ильенкова, выдвинул достаточно развернутую и перспективную программу реорганизации образовательного процесса, его содержания и методов обучения. Традиции отечественной философии образования, ее ответы на вызовы времени еще слабо изучены. Наследие отечественных философов образования во времена тотального господства марксистской идеологии и нормативно-догматической педагогики осталось невостребованным.

Общими тенденциями философии образования накануне 21 в. являются: 1) осознание кризиса системы образования и педагогического мышления как выражение кризисной духовной ситуации нашего времени; 2) трудности в определении идеалов и целей образования, соответствующего новым требованиям научно-технической цивилизации и формирующегося информационного общества; 3) конвергенция между различными направлениями в философии образования (напр., между педагогической антропологией и диалогической философией образования; между критико-рационалистическим направлением и критико-эмансипаторским направлением); 4) поиски новых философских концепций, способных служить обоснованием системы образования и педагогической теории и практики (выдвижение на первый план феноменологии, поворот к дискурсному анализу М. Фуко и др).

Лит.: *Куликов П. К.* Педагогическая антропология. М., 1986; *Розанов В. В.* Сумерки просвещения. М., 1990; Философия образования для XXI в. М., 1992; *Гессен С. И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995; Философия образования: состояние, проблемы, перспективы (Материалы заочного «круглого стола»).— «ВФ», 1995, № 11; Философия образования. М., 1996; *Гершунский Б. С.* Философия образования для XXI в. М., 1997; Denkformen und Forschungsmethoden der Erziehungswissenschaft, Bd. 1, hrsg. S. Oppolzer. Münch., 1963; *Roth H.* Pädagogische Anthropologie, Bd. 1—2. Hannover, 1971; *Benner D.* Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Münch., 1973; Philosophers on Education, eds. by R. S. Brumbaugh, N. M. Lawrence. Lanham, 1986; Philosophy on Education. Encyclopedia. N. Y., 1997.

А. П. Огурцов, В. В. Платонов

ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ — религиозно-философское учение, разработанное ***Шеллингом*** в 1830—50-х гг. Изложено в многочисленных лекционных курсах, прочитанных в Мюнхене и Берлине. Основная задача — философское обоснование и истолкование основ христианской религии Откровения. В соответствии с этим она делится на две части — общую, где формулируются основоположения онтологии и антропологии, и специальную, где эти основоположения находят применение в экзегетике Нового Завета.

Общая часть философии Откровения включает: учение о природе философии и обоснование разделения философии на «отрицательную» и «положительную»; философское учение о всеедином Боге; учение о творении; учение о всеедином человеке; учение об отпадении и его последствиях. В ней дается онтологическое обоснование необходимости Откровения. В специальной части рассматриваются соотношение мифологии и Откровения; учение о мифологическом процессе; предсуществование Логоса-Христа; вочеловечение Христа; смерть и воскресение Христа; учение об ангелах и о дьяволе; эпохи церковной истории; общая и индивидуальная эсхатология.

Философия Откровения считает невозможным выводить существование из сущности даже применительно к абсолютному. Спекулятивный рационализм характеризуется как «отрицательная» философия, оперирующая с абсолютным только как сущностью и полностью абстрагирующаяся от его действительности. Ей противопоставляется «положительная философия», или т. н. «априорный эмпиризм», в котором само свободное вопрошание мыслящего об актуальном существовании Бога рассматривается как особый «метафизический опыт».

Общеонтологическая часть философии Откровения дает развернутый ответ на вопрос «Почему есть нечто, а не ничто?» и представляет собой креационистское учение, тщательно разработанное на основе идеи о всеедином Боге. Всеединый Дух мыслится как неразличимое единство трех бытийных сил-потенций, образующих различные аспекты возможного его отношения к еще не сотворенному бытию (в-себе-сущий Дух как «способность быть», для-себя-сущий Дух как «необходимость быть» и у-себя-сущий Дух как «долженствование»). В творении потенции по свободному решению Творца «напрягаются», их равновесие нарушается, и они выступают в различии как космические демиургические силы. Творение изображается как постепенный процесс восстановления гармонического равновесия потенций, имеющий два аспекта —

теогонический (воссоединенные потенции становятся личностями и образуют три ипостаси Троицы) и космогонический (разные взаимные положения потенций образуют различные компоненты природного и духовного миров). Последняя и высшая тварь — всеединый первочеловек — содержит в себе все мироздание и образует живую связь между ним и тремя лицами Троицы. Первочеловек целиком свободен по отношению как к Богу, так и к потенциям. Благодаря этому оказывается возможным расторжение теоантропокосмического единства актом свободного произволения первочеловека, которым он выводит потенции из равновесия и полагает основание нового процесса, тем самым «отпадая» от Бога и порождая внебожественный мир.

Отпадение делает необходимым восстановление единства Бога в сознании тварного существа и действительное воссоединение Бога и человека, обозначаемое понятием Откровения. Действительному Откровению предшествует приуготовляющий его мифологический процесс, в котором потенции, действующие теперь в сознании, постепенно распознаются как лики единого Бога.

Ист.: *Schelling F. W. I.* Briefe und Dokumente, Bd. 1—3. Bonn, 1962—75; *Idem.* Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973; *Шеллинг Ф. В. И.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. *СПб., 1908.*

Лит.: *Kasper W.* Das Absolute in der Geschichte. Mainz, 1965; *Hayner P. C.* Reason and existence: Schelling's philosophy of history. Leiden, 1967; *Schoepsdau W.* Die Evidenz Gottes im Mythos. Schellings Spätphilosophie und die Theologie. Mainz, 1972; *Korsch D.* Der Grund der Freiheit. Münch., 1980. См. также лит. к ст. ***Шеллинг.***

П. Н. Резвых

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ — наука о наиболее общих основаниях, границах и возможностях ***политики***, о соотношении в ней объективного и субъективного, закономерного и случайного, сущего и должного, рационального и внерационального. Вопрос об основаниях политики имеет ту трудность, что эти основания различны на Востоке и на Западе, в традиционном и современном обществах. На Востоке, как и в традиционном мире вообще, основным вопросом политики является вопрос об обеспечении общественного порядка и ограждения общества от хаоса. Как обеспечить порядок, стабильность и преемственность — вот проблема традиционной политической философии. В модернизированных обществах Запада делается акцент не на порядке вообще, а на способах обеспечения демократического порядка. Вместо дилеммы порядок или хаос обсуждается дилемма демократический или авторитарный порядок. Т. о., если на Востоке политика выступает как процедура обеспечения порядка, носители которого заранее известны (т. к. речь идет о наследственной власти и сословном закреплении общественных функций), то на Западе политика выступает как процедура открытия того, кому (какой партии, президенту и т. п.) предстоит управлять на основе мандата доверия, полученного от избирателей.

В философско-методологическом смысле это означает, что политический мир на Востоке подчиняется законам жесткого «лапласовского» детерминизма, тогда как на Западе — стохастическим принципам, включающим риск и неопределенность не в качестве отклонения и эксцесса, а в качестве правила. Наряду с дилеммой предопределенного—неопределенного (стохастического) философия политики занимается и традиционной философской дилеммой номинализм—реализм. Политический мир на Востоке раскрывается в парадигме ***реализма*** — примата общего над индивидуальным. Вне такого примата не может быть решена главная проблема — торжество порядка над хаосом. Политический мир на Западе раскрывается в парадигме ***номинализма***: если избиратели вместо того, чтобы вести себя как автономные индивиды, самостоятельно делающие свой выбор, будут всего лишь отражать коллективную групповую (классовую) сущность или волю, то политический процесс утратит характер процедуры открытия, т. к. в этом случае большинство и меньшинство будут заранее известны. Наконец, философия политики решает вопрос о статусе политического и мере его автономии по отношению к другим сферам общественной жизни. В парадигме базисно-надстроечного детерминизма политика не имела самостоятельного значения. Это экономико-центристское предубеждение характерно не только для марксизма, но и для либерализма. Либеральная классика исходила из того, что гражданski респектабельный образ жизни — это неполитический образ жизни: уважающие себя граждане предпочитают решать свои проблемы самостоятельно, не возлагая на власть особых надежд. Постулаты теории рационализации и модернизации связаны с видением политики как искажающего, иррационального фактора, нарушающего правила эквивалентного обмена. Политика воспринимается как уловка и прибежище тех, кому нечего предложить другим в рамках обмена и кто сомневается в своих способностях выдержать конкурс естественного рыночного отбора. С этим, в частности, связаны различия восточной и западной традиции в оценках и политики как таковой, и «слабых» и «сильных» на политической сцене.

На Востоке политика занимает ведущее место в иерархии общественных практик, а «слабые», нуждающиеся в защите и покровительстве власти, получают признание в духе презумпции «блаженства нищих духом». «Сильные» же находятся на подозрении по причине своих возможностей вести независимое от верховной власти существование и склонности тяготиться ею. Напротив, на Западе и политика, и те, кто апеллируют к ней в поисках защиты и покровительства, удостаиваются совсем других оценок — в качестве носителей импульсов, враждебных принципам гражданского порядка и самодеятельности. Отсюда ведет свое происхождение либеральный принцип «государство-минимум» и невмешательства политики в нормальные гражданские отношения.

Еще одно различие статуса политики на Востоке и на Западе может быть проведено по технологическому критерию. На Западе политика со времен ***Н. Макиавелли*** выступает как торжество технологического принципа отношения к миру: последний может быть преобразован с помощью политики. В этом смысле политику можно определить как вид рисковой (негарантированной) деятельности, посредством которой люди могут улучшать свои позиции и статус в обществе. Т. о. политика выступает под знаком иначе-возможного — как альтернатива унаследованному и сложившемуся. Прометеев человек Запада, чувствующий себя великим маргиналом Вселенной, природные нормы и ограничения которой ни к чему его не обязывают, дает и политике социоцентричную интерпретацию, когда она понимается как сфера похищенной у Богов человеческой свободы. На Востоке политическое видение космоцентрично: политика не нарушает космический порядок, а воплощает его в особых, ей свойственных формах. Поэтому политическое законопослушие на Востоке воспринимается не в юридическом, а в космоцентричном аспекте — как следование высшему, сакрально-

му порядку. На Западе ***человек политический***, напротив, представляет собой разновидность технологического человека, имеющего претензию менять мир.

Особая проблема философии политики — отношение политического и неполитического, напрямую связанная с пониманием предмета и объекта политической теории. Философия политики сталкивается здесь с конфликтом двух парадигм, которые по имени их современных представителей на Западе можно назвать, соответственно, парадигмой ***М. Фуко*** и парадигмой Г. Беккера. Первый полагал, основываясь на традициях французского ***этатизма***, что власть не локализуется в собственно политической сфере, а в превращенных формах является нам всюду: в повседневных иерархиях обучающих и обучаемых, управляющих и управляемых, старших и младших и т. п. Поэтому наука о власти, если она не желает быть жертвой иллюзий, должна всюду раскрывать источники властного насилия, нарушающего спонтанность жизни. В этом свете главной проблемой философии политики становится вопрос о соотношении формальных и неформальных, легитимных и теневых практик власти. Предметом политической науки, т. о., оказывается властное измерение любых сфер общественной жизни, и сама она выступает как междисциплинарная теория, объединяющая политическую экономию, политическую психологию, этику, демографию, культурологию и т. п. Совсем иначе предмет политической науки выступает в парадигме Беккера. Этот представитель чикагской школы склонен расширительно трактовать либеральный принцип «государство-минимум», полагая, что развитие нормального ***гражданского общества*** сопровождается непрерывным поэтапным сокращением прерогатив власти. Здесь, как видим, либеральная традиция смыкается с марксистской, в лоне которой вызрела теория «отмирания» государства и политики.

Характерно, что циклы политической жизни на Западе характеризуются сменой фаз: социал-демократической (кейнсианской), ориентированной на модель «большого» социального государства, что больше отвечает парадигме Фуко, и либеральной (монетаристской), ориентированной на модель «государство-минимум», что отвечает парадигме Беккера. По-видимому, наиболее корректным истолкованием соотношения указанных парадигм был бы принцип дополнительности. Если отношения политики и экономики можно с определенных позиций трактовать как отношения искусственного (умышленного) и спонтанного (самоорганизующегося) порядков, то отношения политики и морали могут быть истолкованы как отношения двух несовпадающих видов рациональности: по цели и по ценности (***М. Вебер***). В первом случае доминирующим оказывается принцип эффективности (цель оправдывает средства), во втором — аутентичности, «подлинности». Хотя аутентичность труднее верифицировать в опыте, нежели эффективность, в долгосрочном плане критерий нравственной аутентичности несомненно «работает» и теоретически, и практически. Характерно, что аналитики, оценивающие перспективы тоталитарных режимов, исходя из принципа политической эффективности, неизменно предрекали им долгую жизнь и преимущества перед «хрупкими демократиями». Напротив, те, кто оценивал перспективы этих режимов, основываясь на критической способности нравственного суждения, оказались лучшими пророками. Субстанциональный (аристотелевский) подход нравственной философии, трактующей политику в терминах естественного блага и неотчуждаемых прав человека, оказывается не менее эффективным, чем функционально-технологический (макиавеллевский) подход.

Лит.: *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996; *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993; *Бурдье П.* Социология политики. М., 1993; *Качанов Ю. Л.* Структурирование политической действительности. М., 1995; *Панарин А. С.* Философия политики. М., 1994; *Он же.* Политология: о мире политики на Западе и на Востоке. М., 1998; *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995; *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995; *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995; *Хайек Ф. А.* Пагубная самонадеянность. М., 1992; *Шлезингер А.* (мл.). Циклы американской истории. М., 1992; *Duverger M.* Introduction à la politique. P., 1964; *Kolm S.-Ch.* Le liberalisme moderne. P., 1984; *Leccullon J.* La société de conflicts. Les tensions entre l'économique, le social et le politique. P., 1979.

А. С. Панарин

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА — научная дисциплина, исследующая онтологические, гносеологические и аксиологические проблемы ***права*** как особого духовного явления и специфической формы общественных отношений.

Хотя термин «философия права» появился в литературе довольно поздно (в 18 в.), сами философско-правовые исследования имеют давнюю традицию. Они восходят к учению древнегреческих софистов 5—4 вв. до н. э. (Гиппий, Антифонт, Ликофрон, Алкидамант и др.) о естественном праве (праве по природе) как подлинном и справедливом праве, отличном от искусственного закона полиса (от права по человеческому установлению). Этот подход лег в основу всех последующих философско-правовых воззрений.

Философско-правовые учения древности (***Сократ***, ***Платон***, ***Аристотель***, стоики, ***Цицерон***, римские юристы и т. д.), средневековья (***Фома Аквинский***, юристы-постглоссаторы Р. Луллий, Балдус и др.) и Нового времени (***Г. Гроций***, ***Дж. Локк***, ***Г. Лейбниц***, ***Ш. Л. Монтескьё*** и др.) — это по существу различные варианты и направления понимания и трактовки ***естественного права*** и его соотношения с позитивным правом.

Под заметным влиянием естественно-правовых идей развивались и последующие философско-правовые концепции. Так, кантовская метафизическая трактовка соотношения должного права (требований права, диктуемого априорным категорическим императивом практического разума) и сущего права (позитивного права) является своеобразной рационально-философской интерпретацией стандартного положения любого естественно-правового учения: разумное и нравственное по своей природе (и по определению) естественное право — это то должное в сфере права, соответствие которому (и выражение требований которого) является безусловной необходимостью для фактически действующего позитивного права. У ***Г. В. Ф. Гегеля*** (в силу тождества мышления и бытия, разумного и действительного) разумность естественного права как предмета философии права (в виде «идеи права — понятия права и его осуществления») — это уже не долженствование, как у ***И. Канта***, а действительность — «то, что есть, ибо то, что есть, есть разум». Поэтому для Гегеля «естественное право» и «философское право» — тождественные понятия. В этой связи показательно, что работа Гегеля, которую принято кратко называть «Философией права» (1820), была опубликована им под двойным названием: «Естественное право и наука о государстве в очерках. Основы философии права».

В философско-правовых концепциях Канта и Гегеля, как и вообще во всех прошлых и современных учениях о праве, находящихся под влиянием естественно-правовых представлений, отсутствует принципиальное отграничение права от морали и нравственности. Это отчетливо проявилось и в философско-правовых положениях неокантианцев (Р. Штаммлер, Г. Рад-

брух, В. Науке и др.) и неогегельянцев (Э. Гирш, Ю. Биндер, К. Ларенц, Дж. Джентиле и др.). Так, Р. Штаммлер трактовал «правильное право» как «естественное право с меняющимся содержанием». Сходные представления развивал и В. Науке. Как выражение идеи справедливого «надзаконного права» расценивал Г. Радбрух естественное право, божественное право, разумное право. В качестве момента «нравственной тотальности» (т. е. как нравственное явление) трактовали право представители неогегельянской философии права.

Разработка проблем философии права с естественно-правовых позиций (с соответствующей моральной и нравственной трактовкой права) характерна и для многих русских авторов (***В. С. Соловьева***, ***П. И. Новгородцева***, ***Б. А. Кистяковского*** и др.). Несколько иную позицию занимал ***Б. Н. Чичерин***: выступая против смешения права и нравственности, он вместе с тем считал, что «содержание философии права» составляет именно естественное право, т. е. «система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилом и руководством для положительного законодательства».

Многие новые направления философско-правовой мысли в 20 в. тоже апеллировали к естественному праву в соответствующей обновленной версии его понимания. Так, представители экзистенциалистической философии права интерпретировали экзистенциальное право (право экзистенции) как «конкретное естественное право» (В. Майхофер) или как «естественное право со становящимся содержанием» (Е. Фехнер). В онтологической философии права Р. Марчича право бытия (препозитивное право) раскрывается как естественное право, которое делает возможным позитивное право.

Естественно-правовой подход (с разными вариантами различения естественного и позитивного права), в той или иной мере присущий рассмотренным философско-правовым учениям, является лишь одним из видов юридического (антилегистского, антипозитивистского) правопонимания. Другой вид юридического правопонимания представлен в либертарно-юридической концепции права, согласно которой право (в его различении с законом) — это не естественное право, а принцип формального равенства.

Либертарное понятие права, будучи последовательно антилегистским, вместе с тем свободно и от недостатков, присущих естественному праву (смешение права с моралью, нравственностью, религией; игнорирование различий между формальным и фактическим и т. д.). Данное понятие права (как более развитая форма юридического правопонимания) теоретически преодолевает понятие естественного права (как менее развитой формы юридического правопонимания), удерживая вместе с тем его собственно правовой смысл (т. е. все то, что в естественном праве соответствует принципу формального равенства). Отсюда следует, что при определении предмета философии права необходимо исходить из понятия не естественного права, а права как формального равенства. Имея в виду данное более развитое понятие права, можно сказать: предмет философии права — это право в его различении и соотношении с законом.

Такое различение права и закона, опирающееся на более развитое правопонимание, выступает как общая теория для всех остальных (названных и иных) частных случаев подобного различения (включая различение естественного и позитивного права) и тем самым позволяет понять и выразить момент общности и единства в познавательной ориентированности, в смысловой структуре и предмете различных прошлых и современных философско-правовых учений. Именно наличие момента такого внутреннего единства оправдывает обозначение внешне разноликих учений под общим названием «философия права» и дает содержательное основание для их понимания и толкования в качестве той или иной концепции именно философии права, понимаемой не в виде случайного набора и конгломерата разнородных воззрений, а как предметно определенной и внутренне единой дисциплины (научной и учебной).

Предмет философии права охватывает (в русле определенного варианта различия и соотношения права и закона) весь мир права, все правовое в его сущностно-понятийном единстве, во всех его определениях и реальных проявлениях. Бытие права в человеческом мире подразумевает и включает в себя правовую определенность и упорядоченность мира человеческого бытия, правовое понимание и правовой подход к основным отношениям, формам, институтам и установлениям в общественной жизни людей. Этот правовой подход (правовое понимание, толкование, характеристика, оценка и т. д.) распространяется не только на закон, но и на такой основополагающий институт общественной жизни людей, как ***государство***. Поэтому предметная область философии права включает и проблемы философского исследования государства, которое понимается и трактуется как определенное правовое образование (правовой институт). При этом в поле философско-правового изучения, помимо правовых характеристик государства, его законодательной, законозащитной, законоприменительной и иной деятельности, находится и целый ряд других философско-правовых проблем, в числе которых: право и государство, человек — общество — государство, правовые формы организации самого государства, правовое государство как реализация идеи господства права и т. д.

Различение и соотношение права и закона представляет собой ту предметную сферу и теоретическое пространство, в рамках которого вся эта проблематика правопонимания (от понятия права до правового понимания закона и государства) может быть адекватно осмыслена и содержательно развернута в виде последовательного и непротиворечивого философско-правового учения.

Приведенное определение предмета философии права охватывает все возможные варианты юридического (антилегистского) правопонимания и соответствующие концепции философии права — независимо от того, как в них самих определяется их предмет (как естественное, правильное, разумное или надпозитивное право, как идея права, как сущность права или иначе). Это обусловлено тем, что любая философская рефлексия по поводу закона (позитивного права) с необходимостью ведет к праву (к осмыслению правовой сущности закона как правового явления). Также и при определении предмета философии права в виде идеи или сущности права подразумевается соотношение этой идеи (или сущности) права с законом как формой ее эмпирического проявления. Так, с позиций понимания права как формального равенства предмет философии права можно определить как принцип формального равенства, подразумевая при этом, что содержательное раскрытие понятийно-правового смысла этого принципа и правовых форм его проявления включает в себя и такой необходимый момент, как соответствующее различение и соотношение права и закона.

Определение предметной сферы философско-правовых исследований в виде различения и соотношения права и закона адекватно отражает специфику взаимосвязей теории и прак-

тики права, исследуемых этой научной дисциплиной, ориентированность представленного в философии права практического разума на утверждение в реальной жизни начал правового закона и правовой государственности.

Философия права как самостоятельная дисциплина была сформирована благодаря творческим усилиям как философов, так и юристов. С обоснованием концепции «философии права» в качестве отдельной юридической дисциплины в кон. 18 в. выступил немецкий юрист, основатель исторической школы права Г. Гуго. При этом под «философией права» он имел в виду «философию позитивного права», т. е. философскую часть и научную основу учения о позитивном праве. «Философия права, — писал Гуго, — это частью метафизика голой возможности (цензура и апологетика позитивного права по принципам чистого разума), частью политика целесообразности того или иного правоположения (оценка технической и прагматической целесообразности по эмпирическим данным юридической антропологии)». Гуго находился под определенным влиянием философии Канта, однако в целом придерживался позитивистского правопонимания, отвергал естественно-правовые концепции и просветительские идеи разумного права.

Широкое распространение термина «философия права» связано с «Философией права» Гегеля, резко критиковавшего взгляды Гуго. Философия права, согласно Гегелю, это философская, а не юридическая дисциплина. В философии права, по Гегелю, представлена подлинная наука о праве. «Наука о праве, — утверждал он, — есть часть философии. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую разум предмета, или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета». При этом Гегель явно занижал научный потенциал юриспруденции, игнорировал ее вклад в развитие философско-правовых исследований и утверждение философии права как отдельной научной дисциплины.

Восходящие соответственно к Гуго и к Гегелю два подхода к вопросу об определении дисциплинарного характера философии права в качестве юридической или философской науки получили дальнейшее развитие в философско-правовых исследованиях 19—20 вв. Представители почти всех основных течений философской мысли (от древности до наших дней) выдвигали свою версию философского правопонимания. Как сами философские учения непосредственно, так и соответствующие философские трактовки права оказали и продолжают оказывать заметное влияние на всю юридическую науку и на развиваемые в ее рамках философско-правовые подходы и концепции. Но и юриспруденция, юридико-теоретические положения о праве, проблемах его становления, совершенствования и развития оказывают большое воздействие на философские исследования правовой тематики. Таким взаимовлиянием и взаимодействием философии и юриспруденции в той или иной мере отмечены все философские подходы к праву — независимо от их дисциплинарной принадлежности к системе юридических наук или к философии. И хотя со 2-й пол. 19 в. и в 20 в. философия права по преимуществу стала разрабатываться как юридическая дисциплина и преподаваться в основном на юридических факультетах, ее развитие всегда было и остается тесно связанным с философской мыслью.

Вопрос о научном профиле и дисциплинарной принадлежности философии права имеет несколько аспектов. Если речь идет о философии права в целом, то очевидно, что мы имеем дело с междисциплинарной наукой, объединяющей те или иные начала, как минимум, двух дисциплин — юридической науки и философии. Так что этот междисциплинарный компонент является общим для всех версий философии права независимо от того, разработаны они как отдельная юридическая или философская наука. Когда же встает вопрос о дисциплинарной принадлежности к юриспруденции или к философии тех или иных конкретных вариантов философии права, то по существу речь идет о концептуальном различии юридического и философского подходов к проблемам права.

Это концептуальное различие обусловлено уже дисциплинарными особенностями философии и юриспруденции, отличием предметов их научного интереса, изучения и изученности (научно-профессиональной компетентности), спецификой философской и юридической мысли. Философское познание, философия (по ее предмету, методу и т. д.) — сфера всеобщего, право и правоведение — сфера особенного, искомая же философией права истина о праве, как и всякая истина, — конкретна. Отсюда и концептуальное различие подходов к философии права от философии и от юриспруденции: путь от философии к философии права идет от общего через особенное к конкретному (искомой истине о праве), путь же от юриспруденции к философии права — это движение от особенного через всеобщее к конкретному. Интерес философии к праву и существование философии права как особой философской науки в системе философских наук оправданы прежде всего внутренней потребностью самой философии самоудостовериться в том, что ее всеобщность (предметная, методологическая, познавательная и т. д.) действительно всеобща, что она распространяется и на такую особую сферу, как право. Также и у юриспруденции (в ее движении к философии права) есть внутренняя потребность самоудостовериться, что ее особенность (предметная, методологическая и т. д.) — это действительная особенность всеобщего, его необходимая составная часть, т. е. нечто необходимое и разумное, а не произвольное и случайное в контексте всеобщего. В этом движении с разных сторон к философии права и философия, и юриспруденция в поисках истины о праве выходят за границы своей базовой сферы и осваивают новую предметную область. Но делают они это по-разному.

В философии права как особой философской дисциплине (наряду с такими особенными философскими дисциплинами, как философия истории, философия природы, философия религии, философия морали и т. д.) познавательный интерес и исследовательское внимание сосредоточены в основном на философской стороне дела, на демонстрации познавательных возможностей и эвристического потенциала определенной философской концепции в особой сфере права. Существенное значение при этом придается содержательной конкретизации соответствующей концепции применительно к особенностям данного объекта (права), его осмыслению, объяснению и освоению в понятийном языке данной концепции, в русле ее онтологии, гносеологии и аксиологии.

В концепциях же философии права, разработанных с позиций юриспруденции, при всех их различиях, как правило, доминируют правовые мотивы, направления и ориентиры исследования. Его философский профиль здесь не задан философией, а обусловлен потребностями самой правовой сферы в философском осмыслении. Отсюда и преимущественный интерес к таким проблемам, как смысл, место и значение пра-

ва и юриспруденции в контексте философского мировоззрения, в системе философского учения о мире, человеке, формах и нормах социальной жизни, о путях и методах познания, о системе ценностей и т. д. Нередко при этом в поле философского анализа оказываются (в силу их фундаментальной значимости для теории и практики права) и более конкретные вопросы традиционной юриспруденции, такие, напр., как понятийный аппарат, методы и задачи юридических исследований, приемы юридической аргументации и природа юридического доказательства, система права и система законодательства, право как система норм, воля и интерес в праве, правосознание, правоотношение, договор, соотношение прав и обязанностей, правопорядок и правонарушение, природа вины и ответственности, проблемы преступности, смертной казни и т. д. Главное, разумеется, не в том или ином наборе тем и проблем, а в существе их осмысливания и толкования с позиций предмета философии права, его развертывания и конкретизации в общем контексте современной философской и правовой мысли.

Степень развитости философии права, ее реальное место и значение в системе наук (философских и юридических) зависят во многом от уровня правовой (и государственно-правовой) культуры общества, от общего состояния философских и юридических исследований в стране. Заметную роль при этом, помимо прочего, играют политико-идеологические факторы, а также научные традиции.

В нашей философской литературе проблематика философско-правового характера освещается по преимуществу (за редким исключением) в историко-философском плане. Традиционно большее внимание, хотя и явно недостаточное, уделяется философско-правовой проблематике в юридической науке. Дело здесь обстоит т. о., что философия права, ранее разрабатывавшаяся в рамках общей теории права и государства в качестве ее составной части, постепенно оформляется как самостоятельная юридическая дисциплина общенаучного статуса и значения (наряду с теорией права и государства, социологией права, историей правовых и политических учений, отечественной и зарубежной историей права и государства). И в таком качестве философия права выполняет ряд существенных общенаучных функций методологического, гносеологического и аксиологического характера как в плане междисциплинарных связей юриспруденции с философией и рядом других гуманитарных наук, так и в самой системе юридических наук.

Лит.: *Алексеев С. С.* Философия права. М., 1997; *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990; *Керимов Д. А.* Философские проблемы права. М., 1972; *Керимов Д. А., Кудрявцев В. Н.* Право и государство (опыт философско-правового анализа). М., 1993; *Кузнецов Э. В.* Философия права в России. М., 1989; *Нерсесянц В. С.* Философия права. М., 1997; *Он же.* Гегелевская философия права: история и современность. М., 1974; *Он же.* Право и закон. М., 1983; *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992; *Туманов В. А.* Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. М., 1971; *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. М., 1988; *Чичерин Б. Н.* Философия права. М., 1900; *Он же.* Избр. труды, 1998; *Batiffol H.* Problèmes de base de philosophie du droit. P., 1979; *Hugo G.* Beiträge zur zivilistischen Bucherkenntnis, Bd. 1. B., 1788; *Maihofer W.* Naturrecht als Existenzrecht. Fr./M., 1963; *Marcic R.* Rechtsphilosophie. Freiburg, 1969; *Naucke W.* Rechtsphilosophische Grundbegriffe. Fr./M., 1982; *Radbruch G.* Rechtsphilosophie. Hdeb., 1983; *Smid S.* Einführung in die Philosophie des Rechts. Münch., 1991; *Stammler R.* Die Lehre von dem richtigen Rechte. B., 1902; *Zippelius R.* Rechtsphilosophie. Münch., 1982.

В. С. Нерсесянц

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ в самом широком смысле слова означает достаточно разнородные, но остающиеся в пределах рационального дискурса суждения относительно ***религии***, включая содержательное рассмотрение предлагаемых теми или иными религиями решений онто-теологических, этико-антропологических и сотериологических проблем. На этом основании к философии религии могут быть отнесены, напр., «О природе богов» Цицерона, «Диалоги о естественной религии» Юма или «Сущность христианства» Фейербаха. Философия религии основывает свое видение религии на принципах разума и в отличие от ***теологии*** не связана субъективно с верой и откровением, а объективно — с церковью как социальным институтом. Для философа, занимающегося религией, точкой отсчета («абсолютом») является не «религия», но «разум», «наука». Рациональный дискурс о боге и его отношении к человеку и миру без ссылки на откровение и его источники исторически был представлен и в рамках церковной теологии, выступая в таком случае как «естественная теология» (в отличие от «теологии откровения»). Наиболее типичный пример — «Суммы» Фомы Аквинского.

В англоязычной литературе «естественная теология» до сих пор часто именуется «философией религии». Напротив, жесткое отрицание с позиций церковной теологии возможности и правомерности «философии религии», всякого участия независимого разума в обсуждении дел веры представлено в современной теологии К. Бартом. «Естественная теология» конституируется, наконец, как составная часть в системах традиционной метафизики. Она представляет собой попытку вывести из человеческого разума априори значимые суждения о боге и, таким образом, вынести на обсуждение вопросы, перешедшие затем и в философию религии, — о Боге и его атрибутах, о сущности религиозной веры, о человеке и его свободе, о взаимоотношениях между верой и разумом и т. п.

Философия религии в узком и собственном смысле обозначает самостоятельную философскую дисциплину, предметом которой является религия. Впервые термин «философия религии» появился в Германии в кон. 18 в.; его направленность четко раскрывает название работы Канта «Религия в пределах только разума». Религия выступает здесь как предмет философского осмысления в качестве одного из феноменов культуры наряду с наукой, правом, искусством и т. д. В том случае, когда религия становится предметом философского анализа, критики и оценки с позиций разработанных наукой методов и теорий, философия религии конституируется как составная часть «науки о религии», или ***религиеведения***, наряду с такими дисциплинами, как психология, социология и история религии. Если же осмысление религии не руководствуется научными критериями и методами, оно может выступать в качестве «приватной», или «светской», теологии. Но в любом случае философия религии,— даже если она не ставит, подобно Гегелю, философию выше религии,— отстаивает возможность и плодотворность «разговора о боге» помимо откровения. В этом отношении философия религии — детище Нового времени, когда автономный критически мыслящий субъект стремится познать бога и религию с помощью собственного разума и не довольствуется просто верой.

По-разному определяемое и интерпретируемое отношение между философией и религией в европейской культуре вырастает из общей основы — из того парадоксального противостояния веры и разума, в котором они оказываются неразрывно связанными. Исторически оно начинается со встречи иудаизма и эллинизма и получает первоначальное выражение

в учении Филона Александрийского о *Логосе*. Оно должно было связать догмы иудейской религии с греческой философией и представить иудейский «Закон» в качестве закона «природы», имеющего значение для всех — не только иудеев, но и эллинов.

Христианское учение формировалось усилиями «отцов церкви», стремившихся выявить универсальное, общезначимое содержание Библии как превосходящее все прежние языческие верования и античную философию, но в то же время понятное и доступное эллинскому миру. Речь шла о выражении религии на языке античной философии; при этом исходным, непререкаемым источником истины признавалось Священное Писание, а философские размышления развивались как истолкование (*герменевтика*) сакральных текстов. Такова была задача и специфика формирующейся религиозной (христианской) философии, изначально апологетической в отношении новой религии. Была проделана громадная работа по теологическому освоению основных понятий античной философии (демиург, ум-перводвигатель, логос, гносис и т. п.), но постепенно выяснялось, что специфически христианскую истину Спасения невозможно адекватно выразить на специфическом языке философии. Именно стремление соединить интуитивно постигаемую религиозную веру и рациональное философское знание, «Афины и Иерусалим, Академию и Церковь» (Тертуллиан), стремление осуществить синтез религии (теологии) и философии составляли задачу и коллизию христианского философствования, не утратившие своей остроты до настоящего времени. При этом следует учитывать доминирующую роль теологии в культуре Средневековья: именно религиозная вера обеспечивала специфику и цельность средневековой культуры; в рамках религии происходило развитие различных форм культуры, в том числе и философии.

Неизбежность конфронтации религии (теологии) и философии была обусловлена их глубоким типологическим различием. Историческая религия (для Европы — это прежде всего христианство) и ее теоретическое (теологическое) выражение развивались в жестком русле, очерченном Библией и Священным Преданием, традицией, символикой богослужения. Любое знание признавалось и принималось лишь в той мере, в которой оно соответствовало церковному канону и укрепляло предписываемое им благочестие. Что же касается философии, то ее установки противоположны по определению: критический анализ всех форм культуры с позиции разума, опора на опытное знание, свободное исследование, не подчиненное признанным авторитетам и готовность к пересмотру фундаментальных положений и т. п. Приоритетный предмет философской рефлексии — то, что можно назвать метафизическими основаниями вероучительной системы: конечная природа и источник Вселенной, предназначение человека, отношение к разуму и рациональности, истоки нравственности и т. д. За этим стоит естественное для философии стремление выйти за рамки одной религии и разработать ее типологию как специфической формы культуры.

Философия религии Нового времени в своих важнейших проявлениях решительно отмежевывалась от «религиозной философии», усматривая опасность утраты своих подлинных задач и назначения в выполнении философией служебной функции по отношению к религии. Философия вступала в конкуренцию с религией именно там, где она самым глубоким образом определяла свое призвание (наиболее яркие примеры — Спиноза и Гегель). Философская критика религии была продиктована не негативным отношением к религии как таковой, но выступала как неотъемлемый момент самого философского способа мышления и философского понятия религии.

Если теология стремилась концептуально осмыслить и выразить реальную практику массового религиозного сознания — житейский опыт людей, пытавшихся реализовать христианские ценности, то становление философского критицизма фиксировало и обобщало в первую очередь достижения науки в познании мира, совершенствование ее теоретического инструментария, усиление роли достоверного знания в развитии общества, т. е. изменения всей социокультурной обстановки в процессе становления техногенной цивилизации с ее акцентом на развитие личности, плюрализм, свободную конкуренцию и т. д., — факторы, в конечном счете обусловившие *секуляризацию* европейского общества.

По мере того как в Новое время утверждается примат знания над верой, «теология религии» уступает ведущие позиции в осмыслении религиозного феномена «философии религии». При всем критическом отношении к религии, и особенно к церковной ортодоксии, философия религии сохраняет определенную преемственность с рационалистическими акцентами и пафосом «естественной теологии», с ее представлением о сопоставимости, даже изоморфности божественного и человеческого ума.

Философия религии как самостоятельная дисциплина формируется в эпоху Просвещения (17—18 вв.). Ее непосредственные предшественники — Дж. Бруно и английские деисты (Чербери, Толанд, Тиндаль, Коллинз), ее основоположники — Спиноза и Декарт; Гоббс, Локк, Юм в Англии, французские просветители и энциклопедисты (Бейль, Вольтер, Руссо, Гольбах, Дидро), в Германии — Лессинг, Кант, Шлейермахер и Гегель. Философы отстаивали право самостоятельно судить о проблемах религии, исходя из критериев рационального познания и данных науки. Эта идея ясно была выражена уже Декартом в «Метафизических размышлениях» (1641). «Два вопроса, — пишет он, — о Боге и душе — всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия» (*Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950, с. 321). Ярким этапом формирования философии религии стало творчество ***Спинозы***. Развивая традиции рационализма и пантеизма, он утверждал тождество Бога и природы, которую понимал как единую, вечную и бесконечную субстанцию, как причину самой себя (causa sui). Он заложил также основы критически-научного прочтения Библии. Исходным пунктом современной философии религии стала разработка Юмом понятия «естественная религия»: противопоставленное «позитивной» или «исторической религии». Оно открывало возможности философского анализа религии как спекулятивной конструкции, а также исследования эмпирически данных религий. При этом отвергалась вся предшествовавшая интерпретация религии как относящаяся к метафизике и догматике.

Особая заслуга в разработке философии религии как новой дисциплины принадлежит немецким мыслителям. Они предложили понимание религии, ориентированное на разные области сознания — волю (Кант), чувство (Шлейермахер) и разум (Гегель). С творчеством Канта связан и сам термин «Religionsphilosophie»: именно так он первоначально предполагал назвать свою работу «Религия в пределах только разума» (1793). Главная задача «эпохи Просвещения», по Канту, — не просто освобождение от любых политических или рели-

гиозных догм, мифов, всех ограничений для мысли, а повсеместное торжество свободного разума. Отсюда — программный девиз: «Имей мужество пользоваться *собственным* умом!» Религия, полагает Кант, которая не задумываясь объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него.

В отличие от просветительского ***атеизма*** Кант отрицает не бытие Бога, а традиционные способы доказательства его существования и определенные, выраженные в них представления о Боге. Так, для него неприемлемо представление о Боге как причине процессов, происходящих в природе: их научное объяснение оказывается вполне достаточным («методологический атеизм», по выражению ***К. Барта***). Вместе со схоластической метафизикой и теологией Кант разрушил созданную ими картину мира, в которой Создатель и его творение описывались с помощью единой системы космологических понятий. Кант вводит Бога как постулат практического разума, вытекающий из понимания человеком самого себя как нравственно ответственного существа («моральное доказательство»). Во всей церковной жизни для Канта сохраняет значение лишь моральное служение Богу, в котором Иисус предстает не как сын Божий, а как идеальный человек; исторические сцены и моменты в Библии существенного значения для христианства не имеют, а всякого рода церковные церемонии не что иное, как предрассудки. Кант категорически утверждал приоритет морального сознания над сознанием религиозным: «Религия основывается на морали, а не мораль на религии».

Философия религии наследует эту установку Канта, рассматривая религию как самостоятельную область (наряду с моралью или искусством) культуры, стремится постичь сущность, истину и смысл религии, разрабатывая с этой целью «теорию религии». Важнейшим отправным пунктом было понятие «религиозный опыт», с помощью которого должна была быть раскрыта сущность религии. При этом феномен религии мог рассматриваться в плане как внутреннего опыта личности, так и опыта исторического. В обоих случаях фиксировалась роль особых религиозно-творческих личностей, великих homini religiosi, основателей отдельных исторических религий. Таким образом открывалась возможность судить о «чужой» религиозной жизни, исходя из своего религиозного опыта, равно как и наоборот — религиозные переживания других людей могли способствовать пониманию собственной веры. Однако, чтобы создать теорию религии, нужно было выразить этот опыт в специфических категориях философского знания.

Классическим образцом осуществления такого замысла можно считать гегелевскую философию религии, в которой религиозные чувства и представления рассматриваются в качестве формы выражения абсолютной истины. Тождественные в своем содержании философия и религия постигают Бога различными методами, первая — в представлениях, вторая — в понятиях. Религия в гегелевской системе занимает почетное место: вместе с философией она венчает грандиозное здание человеческого знания, но все же последнее слово принадлежит философии как более высокой форме познания абсолютного духа. Гегель полемизирует со Шлейермахером, который ограничивал религию сферой чувства: религиозное переживание необходимое, но недостаточное условие веры, поскольку чувство случайно, субъективно, а Бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности — разум, поэтому «Бог существенно есть в мышлении». Смена религий в истории, по Гегелю, представляет собой единый закономерный процесс, последовательность необходимых ступеней все более глубокого постижения Бога. В ходе этого процесса образ Бога все более очеловечивается. Идеал религии не в прошлом, а в будущем. Тем не менее христианство предстает у Гегеля как абсолютная религия, которая уже не может быть превзойдена: в христианстве произошло примирение Бога и человека, религия достигла самосознания. Однако имеется в виду не историческое «позитивное христианство» как любая случайная форма обретения истины (по Гегелю, католичество, напр., было ложной формой христианства). И Библия «позитивна» («дьявол тоже цитирует Библию»), описанные в ней чудеса не существуют для разума: с позиций разума подтвердить духовность внешними проявлениями невозможно. Не следует, настаивает Гегель, принимать на веру каждое слово Священного Писания или непременно оправдывать любой христианский обряд. Истинная религия — религия, отвечающая разумным критериям. Философский взгляд на религию самостоятелен, он не связан предварительными условиями и в этом смысле критичен по отношению к религии. Таким образом, именно в силу самостоятельности философского взгляда на религию философия религии в различных своих вариантах предлагает разные ответы на вопрос о сущности религии: познание наших обязанностей в качестве божественных заповедей у Канта, созерцание и чувство бесконечного у Шлейермахера, явление абстрактного духа, которое представляет собой знание божественным духом о себе самом через опосредование конечного, человеческого духа, — у Гегеля.

С вопросом о сущности религии связан и вопрос о ее истине. Так, для Канта истина религии заключена в морали: «Все, что кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу» (*Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908, с. 179). Гегель не соглашается с этим, ибо «моральность, по Канту», есть, с точки зрения Гегеля, закабаление единичного всеобщим, а то, от чего человек зависит, не может иметь форму истины. По Гегелю, в религии обнаруживается еще чувствуемая истина (которая в науке предстает уже как знание) в виде высказывания о том, что есть дух: религию следует понимать как собственную внутреннюю самосознательную жизнь, как «примирение самосознания с сознанием».

Философия религии — детище Нового времени и особенно эпохи Просвещения еще и в том смысле, что критическая философская мысль стремилась расшифровать понятие Бога и объяснить религию с помощью разума, чтобы тем самым обрести общезначимый фундамент культуры и общественной жизни: если вера разъединяет людей по конфессиям, то разум является их общим достоянием. Поэтому философия религии отстаивает возможность говорить о Боге помимо откровения: понятия «Бог» и «религия» могут быть абстрагированы из многообразия конкретных исторических форм «позитивных» религий, с тем чтобы раскрыть «сущность» религии. На этой основе получают развитие различные направления критики религии в ее исторических, искажающих подлинную «сущность религии» формах, подменяющих веру суеверием. Степень радикальности этой критики была различной: с точки зрения философского рационализма и позитивизма религия должна быть очищена от «бессмысленных догм и суеверий», чтобы отвечать здравому человеческому рассудку, или отброшена вообще как воплощение «неразумия», плод обмана и невежества (французский материализм 18 в.). Поверхностность такого понимания религии была показана немецкими философами, начиная от Канта и кончая Фейербахом, вы-

двинувшими концепцию «отчуждения», материалистический вариант которой впоследствии был детально разработан Марксом и до сих пор составляет основу рационалистической критики религии (напр., у Рассела).

С сер. 19 в. наступает новая эпоха — век буржуазного прогресса, торжества позитивизма. Посылки, на которых покоился способ мышления классической философии религии, оказались разрушенными. Дальше она пошла разными путями: от открытой критики религиозного сознания до его теологической апологетики, или «приватной теологии», разрабатывавшейся мыслителями, не связанными церковной дисциплиной. Но в любом варианте философия религии все более утрачивала былые притязания на роль духовной доминанты, на обоснование обязательной для общества морали, как это пытался сделать Кант. Противоречия развития научно-технической цивилизации и торжество духа позитивизма вынудили обратить критическую мысль на саму «веру в Разум» и отодвинули всю эпоху Просвещения с ее «разумной религией» в уже пройденное прошлое.

Так, Конт и Спенсер разрабатывают социологический подход к религии как к одному из элементов общества, закладывая основы сциентистски-позитивистского подхода, разрушительного для традиционного богословия. На почве эволюционной теории возникают различные формы интерпретации религии; это время расцвета агностицизма Т. Гексли, монизма Э. Геккеля, различных форм естественно-научного материализма и атеизма. Итог подводит Ницше: «Бог умер!» Если прежняя философская критика религии прежде всего стремилась доказать ложность классической доктрины теизма, то в нач. 20 в. появляются концепции (прежде всего неопозитивистские), утверждающие, что религиозные высказывания — как и любые метафизические положения — лишены всякого смысла и что критерий истинности к ним неприложим.

Современная философия тем не менее, начиная с неокантианства, сохраняет интенцию классической философии религии, а именно обращение к религии как важному предмету философского размышления, но теперь она уже не столько «исправляет» и наставляет религию на путь истинный с помощью разума, сколько пытается понять отношение между философией и религией как самостоятельными величинами, так или иначе связанными между собой. Не только разум постоянно вторгается и участвует в делах веры, так что без учета этого обстоятельства религия не может быть адекватно объяснена, но и наоборот — религия активно проявляет себя как культуротворческий фактор в области самой философии, в науке и в искусстве. Вместе с тем отношение между философией и религией неизбежно включает в себя большую или меньшую напряженность. Конституирующим религию моментом является существование рационально непостижимого (полностью или хотя бы частично) откровения. В этой исходной основе религия остается принципиально отличной от философии, несмотря на все попытки преодолеть как «мнимую» несводимость «сущности» религии к таким определениям, которые были бы понятны философскому разуму. «Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт» (*Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994, с. 232).

Предпосылкой «философии религии» в отличие от «религиозной философии» является признание того, что «философия имеет свои пути познания и свои доказательства, совершенно отличные от религии» (*Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М., 1999, с. 202). Так что религия составляет для философии предмет исследования, а не источник познания. Чичерин представляет традиции европейского рационализма, прежде всего гегельянства, в России. Он полемизирует с представителями «богословской школы», которые «видят в религии единственный источник богопознания, а на философию смотрят как на пустую игру человеческого ума». Для Чичерина философия и религия расходятся в частных своих проявлениях, в целом, однако, они совпадают и в будущем должны соединиться в «высшем синтезе». Но это не отменяет того, что в философии разум «становится судьею веры» (там же, с. 201, 203).

Большим влиянием в русской философии 19—20 вв. пользовалась не эта рационалистическая линия, а противоположная: всякая философия в основе своей религиозна. Для Вл. Соловьева познать истину — значит преступить пределы субъективного мышления и вступить в область существующего единства всего того, что есть, т. е. абсолюта. Факты опыта и понятия мышления имеют смысл и значение не сами по себе, а только на основе религиозного принципа. Поэтому цельное познание реальности приводит к религиозному мировоззрению. «Философия религии» для Вл. Соловьева — это «религиозная философия», разворачивающая и обосновывающая христианское мировоззрение. С. Булгаков полемизирует с Гегелем и доказывает, что философия и религия, несмотря на религиозные корни философии, никогда не могут заменить одна другую или рассматриваться как последовательные ступени одного и того же процесса. С его точки зрения, «всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая» философия» (*Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994, с. 77). Поэтому для Булгакова, например, Платон — «философствующий богослов» (там же, с. 71). Философское и научное изучение религии уместно как выражение своеобразного «научного благочестия», как проявление религиозного творчества, и в таком случае религиозная философия имеет и должна иметь положительный религиозный смысл и ценность — в противном случае она становится «нечестием». П. А. Флоренский углубляет эту линию на основе критики кантовского критицизма: не Истина от разума, но разум от Истины. «Философия все свое берет от культа», включая терминологию. И как только философия начинает притязать на самостоятельность, на автономию от религии, она хиреет, извращается и перестает быть нужной (*Флоренский П. А.* Из богословского наследия. Богословские труды. Сб. 17. М., 1977, с. 128, 130).

Бердяев усматривает трагизм философии в том, что она не может и не хочет внешне зависеть от религии, но, отрываясь от религиозного опыта, она неизбежно истощается, удаляется от бытия: «философия всегда в сущности питалась от религиозного источника» (*Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994, с. 284). Значение философии Бердяев видит в том, что она может иметь для религии очищающее значение, освобождать ее от сращенности с элементами нерелигиозного характера, не связанными с откровением, с отсталыми формами знания. Если философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие (там же, с. 238), то это потому, что философ «стоит лицом к лицу с Богом без всяких посредников и потому подвергается нападению со стороны «социализированной религии»».

Попытки ввести всю философию в русло «религиозной философии» как единственно истинного способа философствования оказываются неприемлемыми до конца ни одной из сторон, поскольку таят в себе угрозу утраты подлинной иден-

тичности и религии, и философии. В России философия религии, не лежащая в русле религиозной философии, разрабатывалась в русском марксизме (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин), неокантианстве (А. И. Введенский) и позитивизме (П. Л. Лавров).

В философии религии 19 — нач. 20 в. совмещались противоречивые тенденции: наряду с поворотом к религиозной философии под эгидой теологии развивается стремление выразить суть религии на языке философии и представить ее в качестве феномена культуры (напр., «философия символических форм» Кассирера). Если в 19 в. доминируют направления, возникающие как реакция на спекулятивные системы и очень разные по своим устремлениям (начиная от Шопенгауэра и Маркса и кончая Ницше и Фр. Маутнером), то в 20 в. к ним добавляется широкий спектр философских течений (психоанализ, «натурализм» Дьюи, «философия процесса» Уайтхеда, феноменологическая, экзистенциалистская, структуралистская и др. концепции), которые анализируют религию как феномен, стоящий в одном ряду с наукой и философией. Продолжается и традиция критики религии с позиций светского гуманизма (Б. Рассел, П. Куртц).

Для философии религии 20 в. симптоматична концепция Уайтхеда. Мы осваиваем мир, настаивает он, при помощи различных познавательных форм, которые остаются друг для друга лишь частично доступными, но в то же время обладают общими чертами. Нужна «теория контактов» между различными формами познания, такими, напр., как научное и религиозное. Хотя каждый из специализированных способов познания решает свои четко разграниченные задачи, они взаимно дополняют друг друга. Доминирование научных парадигм в Новое время над этическими, религиозными и эстетическими вместе с успехами породило и затруднения; так, приходится признать, что религия играет важную роль в происходящих в культуре процессах. Метафизика Уайтхеда — пример выхода за пределы классической философской критики религии.

Подходы к религии представителей ***психоанализа*** различаются весьма существенно. Критика З. Фрейдом иллюзорного характера религии близка просветительской интерпретации религии, тогда как К. Г. Юнг позитивно оценивает роль религиозной символики в коллективном бессознательном. В отличие от других психоаналитиков Э. Фромм, переведя марксистскую теорию религиозного отчуждения на психоаналитический язык, пришел к концепции гуманистической религии будущего как выражению универсальной человеческой сущности.

В ***философской антропологии*** (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен) проблематика религии рассматривается в контексте определения сущности человека, его места в космосе, смыслополагания в культуре; в этом контексте религия предстает как необходимый компонент всякого знания.

В критической теории ***Франкфуртской школы*** (Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер, Т. Адорно и др.) проблема философии религии рассматривается в связи с феноменом утопии и «коммуникативной рациональности»; этот анализ приводит к выводу о позитивной функции религии в качестве критики существующего.

Экзистенциализм, восходящий к Кьеркегору и Ницше, с различных позиций пересматривает концепцию традиционного теизма. У Хайдеггера это критика онто-теологии, у Ясперса — критика догматического «овеществления» шифров трансценденции, которая снимает ответственность за принятие веры с самого человека. Сартр во имя свободы провозглашает атеизм; кошмару бытия-в-себе и становлению событий человек может противопоставить только веру в свою способность создавать самого себя и — в силу того, что он обладает свободой, — превращаться из «вещи» в «ничто»: «осмысленное творение «ничто» — благородный почерк свободы». Человеческое притязание соединить оба момента — существование человека и его сущность — соединение, именуемое в религиях богом, — тщетно и представляет собой неосуществимый процесс.

Внутренне неоднородная ***аналитическая философия*** связывает рассмотрение проблем религии с анализом религиозного опыта и/или языка религии в качестве основы для проверки состоятельности и критики религии. Дж. Дьюи развивает прагматистский критерий проверки состоятельности и критики религии, предложенный У. Джемсом, и подвергает уничтожающей критике понятие сверхъестественного: трансцендентное не имеет реальности. Но этим не устраняется всякая религия вообще, поскольку любая идея имеет ценность, будучи практически полезной. Критическое отрицание религии наиболее отчетливо выразил логический позитивизм (Б. Рассел, на определенном этапе Р. Карнап, Л. Витгенштейн, А. Айер). Позднейшая аналитическая философия тяготеет к более осторожной и дифференцированной критике языка религии (А. Флю) или к признанию его позитивных функций (поздний Витгенштейн, Дж. Уисдом, Г. Р. Харре). К. Поппер в концепции ***критического рационализма***, направленного сначала против позитивизма, обращает затем свою теорию фальсификации против притязаний религии на обладание абсолютной истиной и в особенности против догматического обоснования конечной цели теологии.

Философия Нового времени внесла свой вклад в секуляризацию культуры, включая богословие и массовую религиозность. Философская критика религии способствовала развитию самокритики в теологии 20 в. (К. Барт, Бультман, Нибуры, Тиллих, Бонхёффер и др.). В свою очередь философский анализ религии во многом стимулировал развитие и обогатил понимание самой философии, ее коммуникативных функций в культуре, способность «читать культуру» и осуществлять интердисциплинарные контакты, жизненно необходимые в условиях плюралистической цивилизации. Вопрос о судьбах философии религии в постсовременную эпоху остается открытым. Из многих философских дисциплин ее в наибольшей степени затрагивают те темы, которые характерны для современной философской мысли. Крупнейшие философы 20 в., как правило, активно занимались обсуждением коренных проблем философии религии, больше обозначая, правда, ее трудности, чем предлагая решения. «Мистика без бога» Маутнера, «молчание» Витгенштейна, «трансцендирование без трансценденции» Блоха, «онтологическая разность» Хайдеггера — все это разные попытки открыть философии новые аспекты интеллектуального опыта, дающие возможность понять религиозное и даже мистическое в качестве возможного и оправданного момента человеческого опыта в целом. Философия, идущая этим путем, возможно, окажется способной помочь исторически существующим религиям и теологиям лучше понять и оценить свои притязания на обладание истиной. И может быть, благодаря этим усилиям будет достигнуто взаимопонимание между философом и homo religiosus.

Лит.: *Аверинцев С. С.* София — логос. Киев, 2000; *Бердяев Н. А.* Самопознание: опыт философской автобиографии. М., 1991; *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994; *Бутру Э.* Наука и религия в современной философии. М., 1910; *Гараджа В. И.* Протестантские мыслители новейшего времени.— В кн.: От Лютера до Вайцзеккера.

М., 1994; *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2 т. М., 1975; *Гёффдинг Г.* Философия религии. СПб., 1903; *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995; К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986; *Кант И.* Религия в пределах только разума.— Собр. соч. В 8 т. Т. 6. М., 1994; *Кимелев Ю. А.* Философия религии. М., 1998; *Куртц П.* Искушение потусторонним. М., 1999; *Лавров П. Л.* О религии. М., 1989; *Лёзов С. В.* Попытка понимания. Избр. работы. М.—СПб., 1999; *Ленин В. И.* Философские тетради. М., 1990; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; *Мамардашвили М. К.* Философия и религия.— *Он же.* Мой опыт нетипичен. СПб., 2000, с. 258—279; *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994; *Митрохин Л. Н.* Философия религии (опыт истолкования Марксова наследия). М., 1993; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Плеханов Г. В.* Об атеизме и религии в истории общества и культуры. М., 1977; *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987; *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000; *Соловьев Вл. С.* Оправдание добра. М., 1996; *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995; *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М., 1994; Христос и культура. Избр. труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996; *Уайтхед А. Н.* Избр. работы по философии. М., 1990; *Фейербах Л.* Сущность христианства.— Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. М., 1955; *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. В 2 т. М., 1990; *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М., 1998; *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. 1. М., 2000; *Фромм Э.* Догмат о Христе. М., 1998; *Эйкен Р.* Основные проблемы современной философии религии. СПб., 1910; *Юм Д.* Естественная история религии.— Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1965; *Юнг К. Г.* Бог и бессознательное. М., 1998; *Adorno Th. W., Horkheimer M.* Dialektik der Aufklärung. B., 1947; *Dempf A.* Religionsphilosophie. Darmstadt, 1937; *Dewey J.* A Common Faith. New Heaven, 1934; *Flew A.* God. A Critical Enquire. L., 1966; *Hick J.* Philosophy of Religion. L., 1973; *Hudson Y.* The Philosophy of Religion. Mountain View, Calif., 1991; *Mann U.* Einführung in die Religionsphilosophie. B., 1970; *Nielsen K.* Philosophy & Atheism. Buffalo, 1985; Contemporary Classics in Philosophy of Religion. Ed. by Ann Loades and Loyal D. Rue. La Salle, 1991; *Nygren A.* Sinn und Methode. Prolegommena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie. Basel, 1979; *Schaeffler R.* Religionsphilosophie. Freiburg—Münch., 1983; *Welte B.* Religionsphilosophie. Freiburg—Basel—Wien, 1983.

В. И. Гараджа, Л. Н. Митрохин

«ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ» (Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1—3, 1923—29) — главный труд ***Э. Кассирера***, представителя Марбургской школы неокантианства.

1-й том, «К феноменологии языковой формы» (Zur Phänomenologie der sprachlichen Form, 1923), содержит введение ко всему произведению и пять глав. 1-я глава посвящена анализу проблемы языка в истории философии; в последующих главах язык рассматривается «на ступени чувственного выражения» (2-я), «на ступени наглядного (созерцательного) выражения» (3-я), как «выражение понятийного мышления (форма языкового образования понятий и классов)» (4-я), как «выражение логических форм отношений и понятий об отношениях» (5-я). 2-й том, «Мифическое мышление» (Das mythische Denken, 1925), включает введение, в котором анализируется проблема «философии мифологии», и четыре раздела, где миф исследуется как «форма мышления», «форма созерцания» и «форма жизни»; в заключительном разделе выявляется «диалектика мифического сознания». 3-й том, «Феноменология познания» (Phänomenologie der Erkenntnis, 1929), состоит из введения, проясняющего понимание автором «феноменологического метода» в его применении к научному познанию, и трех частей: «выразительная функция и выразительный мир», «проблема репрезентации и структура созерцательного мира», «функция значения и структура научного познания».

В «Философии символических форм» Кассирер выходит за рамки характерных для Марбургской школы неокантианства представлений, согласно которым естественно-научное (прежде всего математическое) познание является прототипом и образцом для всех форм познания и культуры, а логическая форма понятия — их высшим универсальным критерием. Истоки такого представления Кассирер усматривает в философии Декарта. Между тем, согласно Кассиреру, наука является лишь одной из автономных форм культуры, «особой формой выражения творческой энергии духа», наряду с другими — языком, мифом, религией, искусством. Традиционный кантианский вопрос «как возможно познание?» Кассирер трансформирует в вопрос «как возможна культура?». Исходным понятием для него становится уже не «познание», а «дух», отождествляемый с «духовной культурой» и «культурой» в целом в противоположность «природе». Так как логическая форма теряет статус высшего универсального критерия, возникает необходимость в новом всеобщем принципе, который объединял бы все культурные формы. Такой принцип Кассирер находит в «символической функции», которая представлена во всех формах духа — в словах и выражениях языка, в конструкциях мифического мышления, в притчах и аллегориях религии, в образах и метафорах искусства, в понятиях и формулах науки. При этом, будучи всеобщей «средой» (Medium), она не устраняет специфического своеобразия и автономии каждой сферы духа в отдельности.

В «символической функции» Кассирер видит сущность человеческого сознания: в знаке оно прерывает свое непрерывное течение, являет внутреннее идеальное содержание только через внешний, чувственно ощущаемый материальный субстрат, причем само придание значения — не просто фиксация готового смысла, а его созидание, со-творение; наконец, чувственная единичность, не переставая быть таковой, являет сознанию всеобщее и многообразное смысловое содержание. «Поэтому здесь не имеет силы как сенсуалистический принцип «nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu» [ничего нет в разуме, чего не было бы прежде в ощущениях], так и его интеллектуалистская противоположность. Ибо речь идет уже не о предшествовании или последовании «чувственного» по отношению к «духовному», а о выражении и манифестации основной функции духа в чувственном материале» (цит. по кн.: Культурология 20 века. Антология. М., 1995, с. 205—206). Т. о., в концепции «символической формы» преодолевается традиционная противоположность «эмпиризма» и «идеализма» и вместе с тем соединяются две разделенные Кантом сферы теоретического и практического разума: «регулятивные идеи» практического разума приобретают у Кассирера в понятии символа статус «конститутивных». Усваивая старые и творя новые символы, человек выражает духовно-смысловое в материально-чувственном, динамичное в стабильном, множественное в единичном.

Фундаментальная функция сознания осуществляется, согласно Кассиреру, в трех основных формах, которые в онто- и филогенетическом плане являются фазами ее эволюции, — в «функции выражения», «функции изображения (представления)», «функции значения». Конкретным исследованиям трех пластов выражения духа в языке, мифе (религии) и научном познании и посвящены отдельные тома «Философии символических форм».

А. Н. Малинкин

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ — область философских исследований, направленных на осмысление природы техники и оценку ее воздействий на общество, культуру и человека. Философия техники возникла во 2-й пол. 19 в. Первоначально философские вопросы техники ставили инженеры — Э. Гартинг, И. Бекманн, Ф. Рело, А. Ридлер. Термин «философия техники» ввел Эрнст Капп, создавший одну из первых концепций философии техники. Существенную роль в формировании философии техники сыграли также А. Эспинас, Ф. Бон, Ф. Дессауер, русский инженер и философ П. К. Энгельмейер. В нач. 20 в. философия техники успешно развивалась в России, однако позднее эта дисциплина (как буржуазная наука) перестала разрабатываться в нашей стране. В 1960—70-х гг. получил развитие ряд дисциплин, в которых изучались и обсуждались различные аспекты техники: история техники, философские вопросы техники, методология и история технических наук, методология и история проектирования и инженерной деятельности. Ныне эти области исследований развиваются не только самостоятельно, но и в рамках философии техники.

В фокусе интересов философии техники стоит феномен и сущность техники. Как феномен техника выступает в виде машин и орудий, а сегодня также и в виде технических сооружений и даже технической среды (техносферы). К числу феноменов техники относятся также знания, используемые в технике. В отличие от феноменологических описаний, служащих в философии техники в качестве эмпирического материала, осмысление сущности техники — это попытки ответить на вопросы о природе техники; об отношении техники к другим сферам человеческой деятельности — науке, искусству, инженерии, проектированию, практической деятельности; о возникновении техники и этапах ее развития; о том, действительно ли техника угрожает нашей цивилизации; о влиянии техники на человека и на природу, наконец, о перспективах развития и изменения техники.

Для философии техники характерно отсутствие единой философской системы; наряду с собственно философской она включает и другие формы рефлексии по поводу техники — историческую, аксиологическую, методологическую, проектную. Философский характер такого рода размышлениям придает направленность мышления на уяснение идеи и сущности техники, на понимание места техники в культуре и в социальном универсуме, в историческом контексте. Существует точка зрения, согласно которой философия техники — это скорее не собственно философия, а междисциплинарная область знаний, для которой характерно самое широкое рассмотрение техники. При этом опираются на то, что философия техники включает разные формы рефлексии и по языку далеко отклоняется от классических философских традиций. В целом философия техники ориентирована на две основные задачи. Первая — осмысление техники, уяснение ее природы и сущности — порождена кризисом не столько техники, сколько всей современной «техногенной цивилизации». Постепенно становилось понятным, что кризисы нашей цивилизации — экологический, антропологический, кризис культуры и другие — взаимосвязаны, причем техника (и более широко — специфически техническое отношение к миру) является одним из факторов, вызывающих это глобальное неблагополучие. Вторая задача — это поиск путей разрешения кризиса.

К сфере философии техники относят и прикладные задачи, и проблемы, напр., такие, как определение основ научно-технической политики, разработка методологии научно-технических и гуманитарно-технических экспертиз, методология научно-технического прогнозирования и др. На заре формирования этой дисциплины (в кон. 19 — нач. 20 в.) в философию техники подобные прикладные, хотя и достаточно широкие, проблемы не включались.

Важной методологической проблемой философии техники является проблема допустимых пределов ее редукции к таким реалиям, как деятельность, формы технической рациональности, ценности, те или иные аспекты культуры. Во многих основных определениях техники, которые даются в философии техники, происходит ее «распредмечивание», техника как бы исчезает, ее подменяют определенные формы деятельности, ценности, дух, аспекты культуры и т. п. С одной стороны, такая редукция является необходимым моментом и условием познания техники, с другой стороны, возникает опасность вообще утратить специфику техники как объекта изучения. «Распредмечивание» техники порой заходит так далеко, что техника представляется как глубинный и глобальный аспекты всякой человеческой деятельности и культуры, а не как нечто субстанциальное, что обычно мы интуитивно имеем в виду, говоря о технике. В связи с этим возникает дилемма: является ли техника самостоятельной реальностью, или же она есть инобытие чего-то другого, всего лишь аспект духа, человеческой деятельности или культуры и т. п.

В последние годы возникла новая проблема — анализ культурно-исторических изменений в понимании и восприятии техники. Исследования показывают, что, напр., в архаической культуре орудия, простейшие механизмы и сооружения понимались в анимистической картине мира. Древний человек думал, что в орудиях присутствуют духи, помогающие или препятствующие человеку. Развитие же техники в культуре Нового времени привело к тому, что современный человек видит в технике действие законов природы и свое собственное инженерное творчество. И дело не сводится к той или иной трактовке техники — речь идет о ее культурном существовании и бытии. Понятая в качестве духа, техника живет по одной «логике», имеет одни степени свободы; понятая же как проявление божественного творчества (средневековая трактовка) — по другой «логике», понятая как процесс (сила, энергия) природы — по третьей.

Философия техники находит применение в целом ряде областей, напр. в системе управления народным хозяйством (экспертиза научно-технических проектов, консультирование, прогнозирование и т. д.), в разных областях науки и техники, наконец, в гуманитарных дисциплинах (как момент рефлексии технической и технологической стороны гуманитарной работы и мышления).

Лит.: Философия техники в ФРГ. М., 1989; Философия техники: история и современность. М., 1997; *Горохов В. Г., Розин В. М.* Введение в философию техники. М., 1998.

В. М. Розин

ФИЛОСОФИЯ ТОЖДЕСТВА — учение, разработанное ***Шеллингом*** в 1801—06 под влиянием идей ***Бруно*** и ***Спинозы***. Основные положения изложены в «Изложении моей системы философии» (1801), «Бруно» (1802), 1-й части «Философии искусства» (1804), «Системе всей философии» (1806) и др. Исходным для философии тождества является понятие абсолюта как тождества противоположностей. Абсолют вводится как онтологический коррелят связки «есть» в суждении и обосновывается с помощью онтологического аргумента: бытие

абсолюта непосредственно проистекает из его понятия. Абсолют, постигаемый в акте интеллектуальной интуиции, есть неразличимое тождество бытия и мышления, идеального и реального, универсальная связка, объединяющая в органическое целое все стороны и аспекты мироздания.

Абсолютное как совпадение противоположностей (coincidentia oppositorium) есть всеобщее основание вещей. Мир мыслится в философии тождества как дифференцированный абсолют: единичные вещи суть различия, выступившие из неразличенности абсолютного тождества, конечные определения бесконечного.

Первичное дифференцирование абсолюта осуществляется в акте его самопознания; продукт этого акта — мир идей как «противообраз» (Gegenbild) абсолютного. Однако так как в абсолюте идеальное непосредственно тождественно реальному, то идеи не могут не обрести воплощения. Непосредственный переход идеального в реальное — «вечная форма» абсолютного, или «абсолютность» (Absolutheit). Самопознание абсолютного — это «форма определенности идеального через реальное». В свою очередь реальное, определенное через идеальное, является здесь непосредственным следствием формы абсолютности. Согласно философии тождества, мир вещей есть выражение абсолюта, «облечение» абсолютного тождества. Т. о., происхождение мира предстает как своего рода логическая эманация: вечно изливаясь из абсолютного, мир в то же время вечно пребывает в нем. Мир построен в абсолюте как совершенное произведение искусства.

Конечные определения абсолюта, формы его различенности Шеллинг обозначает как потенции. Для прояснения понятия потенций вводится категориальная модель дифференцирования абсолюта. Внутреннее раздвоение абсолютного на первообраз и «противообраз» есть выявление в нем идеального и реального, но не так, что они оказываются частями абсолютного (абсолютное не может быть сложным или составным), а так, что в каждом из них в свою очередь целиком содержится тождество, но уже модифицированное в соответствующую форму.

В каждом из разделившихся относительных единств особым образом воспроизводится единораздельность абсолюта. Идеальное равно реальному, но в самом идеальном в свою очередь есть идеальное и реальное. Та же процедура имеет силу и для реального. Одно и то же тождество модифицируется под двумя разными онтологическими показателями. Благодаря тому, что в идеальном выявилось также и положенное в нем реальное, а в реальном — положенное в нем идеальное, имеется основа для полагания универсальной связи между обоими, т. е. третьей модификации тождества. Именно такие модифицированные единства Шеллинг называет потенциями. Они — следствия абсолютного, подобные логическим следствиям, аналитически выводимым из основополагающих понятий. Философия есть интеллектуальное созерцание этого следования.

Опора на понятие абсолютного тождества при построении онтологии порождает серьезные трудности. Неразрешимыми становятся проблема происхождения материи и проблема зла. Попытка устранить затруднения, предпринятая Шеллингом в трактате «Философия и религия» (1804), привела к кризису философии тождества, который выразился в принятии им гипотезы о свершившемся спонтанном отпадении мира от абсолюта, и обозначила начало поворота Шеллинга к креационизму.

Лит.: *Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973; *Hartmann E. von.* Schellings philosophisches System. Lpz., 1897; *Zeltner H.* Schelling. Stuttg., 1954. См. также лит. к ст. ***Шеллинг.***

П. Н. Резвых

«ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА. Ч. 1. Мир как хозяйство» — философский труд ***С. Н. Булгакова***. Впервые опубликован в 1912 в Москве в издательстве «Путь» и в этом же году защищен как докторская диссертация по философии. В 1913 переведен на немецкий язык, а в 1930 — на японский. Работа дважды выходила факсимильным изданием — в Великобритании (1971) и в США (1982). В России наиболее известны переиздания: в серии «Социологическое наследие» (М., 1990), и в качестве приложения к журналу «Вопросы философии» (Собр. соч., т. 1. М., 1993). По замыслу Булгакова, книга должна была иметь подзаголовок «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и служить 1-й частью философской системы, включающей в себя не только метафизику, но и эсхатологию хозяйства, однако 2-я часть книги — «Оправдание хозяйства, этика и эсхатология», объявленная как готовящаяся к печати издательством «Путь», опубликована не была.

Два направления построения задуманной системы — это отношение Бога и мира как вещей, трансцендентных друг другу, и попытка оправдания жизни в мире, которая принимает у Булгакова форму хозяйства. Ключевыми понятиями книги являются понятия жизни и смерти как первичной антиномии существования. Формой преодоления небытия в бытии является хозяйство — «в нем выражается стремление превратить мертвую материю... в живое тело» (Философия хозяйства. М., 1990, с. 39). Сущность мирового процесса заключается в космогонической битве между Меоном и Бытием, и это именно процесс роста, становление; но даже меональное небытие несет в себе начатки жизни, тяготеет к органичности. Человек, преобразуя мир, актуально несет в себе программу, проект будущих преобразований. Трансцендентальным субъектом хозяйства для Булгакова является София — человечество в его метафизической связности, понятой «не только в эмпирическом или статистическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия» (там же, с. 95). Индивиды «суть копии или экземпляры, род их — идея, предвечно существующая в Божественной Софии, идеальная модель для воспроизведения» (там же, с. 104). В целом «Философия хозяйства» представляет собой попытку создания экономико-христианской метафизики, попытку соединения в единой системе экономического ощущения мира и религиозного миросозерцания. Подлинным завершением ряда философских тем, намеченных в «Философии хозяйства», явилась книга Булгакова ***«Свет Невечерний»***.

А. И. Резниченко

«ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА И ВЕРЫ» (нем. Glaubensphilosophie) — иррационалистическое направление в немецкой философии 2-й пол. 18 в., связанное прежде всего с именем Якоби, а также Гамана и др. В основе «философии чувства и веры» — идея непосредственного знания, которое противопоставлялось у Якоби рациональному опосредованному, дискурсивному познанию. Согласно «философии чувства и веры», достоверность существования вещей реального мира дана в «чувствах» или «вере», причем уже Гаман смешивает понятия философии Юма faith — религиозную веру, и belief — определенное убеждение, мнение. «Философия чувства и веры»

была тесно связана с характерным для духовной атмосферы Германии 1770-х гг. психологизмом, культом чувства, субъективизмом и явилась религиозно-философским обоснованием этих умонастроений. Разнообразное продолжение получила в философском интуитивизме 19—20 вв. Гегель во многих работах уделил большое место критике интуитивизма Якоби.

Лит.: *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры... ч. 1. М., 1897; *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.

Ал. В. Михайлов

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА — исследовательская область философии, в которой не просто анализируется взаимосвязь мышления и языка, а выявляется конституирующая роль языка, слова и речи в различных формах дискурса, в познании и в структурах сознания и знания. Термин «философия языка» был предложен П. И. Житецким (1900), А. Марти (A. Marty, 1910), К. Фослером (K. Vossler, 1925), О. Функе (O. Funke, 1928), М. М. Бахтиным и В. Н. Волошиновым (1929).

Классическая философия тематизировала проблематику языка под двумя углами зрения: 1) объяснения генезиса языка, где были выдвинуты две альтернативные концепции — возникновение языка по природе (концепции, развивавшиеся от софистов и стоиков до Просвещения) и по конвенции (от греческих атомистов до Т. Гоббса и Ж. Ж. Руссо) и 2) взаимосвязь языка и мышления, при всем многообразии концепций, обсуждавших этот круг проблем, их объединяло то, что язык рассматривался как пластичный материал выражения мысли, которая трактовалась как безличная, объективно-идеальная структура однозначных значений. Язык для классической философии — зеркало рассудка (Д. Локк, Г. Г. Лейбниц). Конечно, опосредованным образом специфическая структура языка задавала и перспективу категориального расчленения, поскольку категории выявлялись (Аристотелем, Кантом, Тренделенбургом и др.) как типы связки в суждениях, отождествлялись с предложениями, а типы связки субъекта и предиката весьма различны в различных языках. Так, в иврите не существует прямого аналога слову «есть», поэтому «весь строй еврейской мысли связан с реалиями, отличными от понятий бытия, сущности, объекта, предикации, доказательства и т. д.» (*Дворкин И.* «Существование» в призме двух языков, «Таргум», вып. 1. М., 1990, с. 124), а вещь оказывается встречей двух воль, скрещением действия и отношения. Но все же трансцендентализм стремился освободить мышление от сопряженности с языком и ориентировал философию на постижение структур чистого мышления вне языковой реальности. Гердер, Гаман и В. Гумбольдт, подвергнув критике трансцендентальную философию, поняли язык как органон рассудка, как способ существования и функционирования ума. В. Гумбольдт задал принципиально новую перспективу исследования языка, который был понят им как «самодеятельное начало» (*Гумбольдт В.* Избр. труды по языкознанию. М., 1984, с.49), не как мертвый продукт, а как созидающий процесс (там же, с. 69), не как продукт деятельности (Ergon), а как деятельность (Energeia). Статус языка после Гумбольдта в корне изменился — из пластичного материала выражения духа он стал постоянно возобновляющейся работой духа. Язык и образует тот мир, который лежит между миром внешних явлений и внутренним миром человека. И этот языковый мир не просто податливый материал для выражения мысли, он сам является энергичной активностью, задавая определенные диспозиции восприятию и мышлению, формируя установки и перспективы для усилий мысли. Несмотря на всю оригинальность лингвистической концепции Гумбольдта, она все же вплоть до 20 в. не оказала какого-либо существенного влияния ни на философию, ни на лингвистику. Философия попрежнему стремилась очистить структуры знания и мышления от сопряженности с языком, повернуть в своей критической рефлексии от мышления, погруженного в неоправданные отождествления, в метафоры, в полисемичность, присущие естественному языку, к чистому мышлению в понятиях, имеющих объективное, надличностное и однозначное значение. Собственно классическую философию интересовал скорее всего мир идеальных значений, а язык представал либо как податливый материал выражения этого значения, либо как неадекватная форма выражения этого идеального значения, что присуще естественному языку, который должен быть критически проанализирован.

Ситуация принципиально изменилась в кон. 19 и нач. 20 в. Уже Ф. Ницше связал все заблуждения с языком, с гипостазированием и с онтологизацией слов-фикций. Немецкий идеализм он называл «метафизикой языка» (Sprachmetaphysik). Ф. Маутнер, отождествив мышление и речь, выдвинул программу критики языка как источника антропоморфизации, фетишизма и метафоричности. В языкознании возникли концепции, которые не просто возвращались к идеям Гумбольдта, но и развивали их. Так, Г. Штейнталь выделил в языке 1) речь, 2) способность к языку, 3) материал языка. К. Бюлер, стремясь реализовать замыслы Гумбольдта, выдвинул ряд аксиом нового языкознания — 1) язык как органон, 2) знаковая природа языка, 3) анализ языка как речевого действия и речевого акта, как языкового произведения и языковой структуры, 4) язык как система из слов и предложений (*Бюлер К.* Теория языка. М., 1993, с. XIX—XXII). Неогумбольдтианство (Л. Вейсгербер, Г. Г. Шпет) раскрыло языковое понимание как миропонимание, поняло естественный язык как орган создания мысли и постижения мира и, обратившись к внутренней форме языка, рассмотрело образование форм духа благодаря языку и в языке. Одна из особенностей лингвистики 20 в. — соединение структурализма и семиотики. Основатель структурализма Ф. Соссюр провел различие между языком как структурой возможных и реальных норм и речью как совокупностью актов. Ч. Моррис предложил понять процесс семиозиса как процесс, совершающийся в трех измерениях: знак может быть осмыслен либо в своих взаимоотношениях с другими знаками или с совокупной знаковой системой, т. е. синтаксически, либо в своем отношении к предмету, который он обозначает, т. е. семантически, либо в отношении к говорящему, который использует те или иные знаки, т. е. прагматически.

Философия языка окончательно складывается в 20 в. Она осуществила лингвистический поворот, который по-разному понимался и по-разному реализовывался. Необходимость формирования новой исследовательской области обусловлена рядом причин. Прежде всего дифференциацией самого языкознания. К нач. 20 в. сформировался большой корпус научных дисциплин, исследующих жизнь языка в его различных модусах, аспектах и формах. Для языкознания важен был интегративный образ языка, который позволил бы найти способы категориального и методологического синтеза разнообразных лингвистических дисциплин и теорий, различным образом характеризующих язык. Философия языка и призвана была обеспечить интегративные функции в постоянно дифференцирующемся языкознании. Интегративный образ языка вряд ли можно было построить, поскольку разноречье в лингвистике зашло весьма далеко и ее предмет конструировался

совершенно различными методологическими средствами — от использования методов естественных наук до методов вживания и понимания, выдвинутых в т. н. «науках о духе». Вторая причина формирования философии языка — лингвистический поворот в самой философии, который привел к тому, что язык был понят как та реальность, которая задает категориальное расчленение мира, как то бытие, которое не только обладает своей спецификой, но и формирует бытие знания и сознания. Онтология языка развертывалась в различных направлениях философии — от диалогической философии ***Ф. Эбнера***, ***М. Бубера*** и ***М. М. Бахтина***, где язык был понят как интерсубъективная реальность, формирующаяся в диалоге между Я и Ты, до концепции лингвистической относительности К. Сепира и Б. Л. Уорфа, в которой подчеркивалась зависимость всех наших знаний от языковых средств (*Уорф Б.* Наука и языкознание, (1940).— В кн.: Новое в лингвистике, вып. 1. М., 1960) и до фундаментальной онтологии ***М. Хайдеггера***, где язык был понят как дом духа и человеческой экзистенции, а философия языка как выявление изначальных смыслов, содержащихся в языке. Онтологизм в понимании языка был характерен и для философии имени (А. Ф. Лосев, С. Булгаков, П. А. Флоренский), которая интерпретировала имя как реальность, как действенность, как фактор и познания, и самой действительности. Онтология языка стала одним из вариантов герменевтического подхода к языку, который нашел свое воплощение в этнометодологии Г. Гарфинкеля, этнографии речи и этносемантике (Д. Хаймз и др.).

Неопозитивизм, отталкиваясь от работ Г. Фреге, вначале стремился понять язык как средство общения и ориентировался на построение синтаксиса языка (Р. Карнап и др.), в котором задача логики и философии интерпретировалась как логический анализ языка и как языковая терапия (Б. Рассел, Дж. Айер). Эта линия, связанная с различением языка-объекта и метаязыка и с ориентацией на анализ структур языка науки, нашла продолжение в генеративной грамматике Н. Хомского. ***Л. Витгенштейн***, который в «Логико-философском трактате» усматривал задачу философии в прояснении слов, позднее в «Философских исследованиях» выдвигает понятие «языковой игры» (см. ***Языковые игры***), в котором подчеркивается, что значение слов обусловлено словоупотреблением, т. е. обращает внимание на прагматический характер языковых значений, а использование языка трактуется им как вид языковой активности. Интерес к прагматике языка характерен как для инструментализма и прагматизма (Д. Дьюи, К. И. Льюис, У. В. О. Куайн), так и для анализа обыденного языка (Д. Уиздом, Д. Райл, Д. Л. Остин, П. Ф. Стросон), где философия понимается как анализ употребления языка и как выявление смыслового богатства естественного языка. Если в 1950—60-е гг. господствовал структурализм и семиотический подход к языку как системе знаков, то в 70-е гг. и в самом языкознании, и в философии языка произошли существенные сдвиги — в центре внимания оказались не только искусственные языки и их семантика, но и естественные языки, синтаксические аспекты языка анализировались в единстве с семантическими, а семантика была понята как экспликация истин и логического следствия (ср. с идеей Л. С. Выготского о смысловом синтаксисе внутренней речи). Это направление в философии языка нашло свое развитие в теории речевых актов, где языковые выражения были поняты не как предметы, а как действия (Д. Остин, ***Сёрл***). Лингвистика в 70-е гг. обратилась к исследованию единиц более крупных, чем предложение (лингвистика текста, анализ ***дискурса***), что существенно трансформировало и ее предмет, и методы. Предметом ее внимания стали уже не понятия с объективностью и однозначностью их значения, а концепты (см. ***Концепты***), формирующиеся вербальным мышлением в актах речи, практического употребления языка, в различных формах концептуализации людьми мира (концептуальный анализ А. Вежбицкой, Н. Д. Арутюновой, приведший к формированию программы семантики культуры). Поворот лингвистики к риторике и философии к неориторике, начатый А. А. Ричардсом в «Философии риторики» (The philosophy of rethoric. Oxf., 1936) позволил не только выявить новые аспекты функционирования языка (письменность и речь, структура диалога, речь и язык, речевая коммуникация), но и показать связь принципов логики с процедурами речевой аргументации, расширить область значений до универсального континуума смыслов, выражающихся в концептах, в системе общих топосов (мест), обратить внимание на специфические процедуры как понимания текста, так и достижения взаимопонимания и консенсуса. Анализ речевого дискурса привел к построению нарратологии и различных концепций рассказа и устной речи, к осознанию эвристической функции метафор (М. Фосс, М. Хессе, П. Рикер), связи языка и стиля (Г. Винокур, Д. Лайонз). Тем самым предмет и языкознания, и философии языка существенно расширился к концу 20 в. — предметом их изучения стал не просто язык как активность мышления, но и речь, речевая коммуникация и все формы использования языка, понятые как способы действия, формирующие континуум смыслов, обладающих полисемичностью и омонимией, не редуцируемых к однозначным и идеально-объективным значениям и предполагающих в качестве способов своего выражения фигуры речи, метафоры и тропы. Наряду с логическим анализом языка в философии языка развиваются концепции герменевтической интерпретации языка (Г. Г. Гадамер и П. Рикер), трансцендентальная прагматика К. О. Апеля, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса, структурный психоанализ Ж. Лакана, которые делают предметом своего исследования речевые высказывания, языковые коммуникации, прагматику и семантику языка.

Лит.: *Житецкий П. И.* Гумбольдт в истории философского языкознания.— «Вопр. философии и психологии», 1900, кн. 1; *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. М.—Л., 1929; *Козлова М. С.* Философия и язык. М., 1972; *Смирнова Е. Д.* Формализованные языки и проблемы логической семантики. М., 1982; *Постовалова В. И.* Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М., 1982; *Жоль К. К.* Мысль, слово, метафора. Проблемы семантики в философском освещении. Киев, 1984; *Донских О. А.* Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, 1984; Философия. Логика. Язык. М., 1987; Язык и когнитивная деятельность. М., 1989; Язык и структура знания. М., 1990; *Руденко Д. И.* Имя в парадигме «философии языка». Харьков, 1990; *Жоль К. К.* Язык как практическое сознание. Киев, 1990; *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991; *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993; *Бибихин В. В.* Язык философии. М., 1993; *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994; Философия языка: в границах и вне границ, вып. 1—2. Харьков, 1993—95; Логический анализ языка: истина и истинность в культуре и языке. М., 1995; Язык и наука конца 20 века. М., 1995; *Вежбицкая А.* Язык, познание, культура. М., 1996; *Она же.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999; *Неретина С. С.* Тропы и концепты. М., 1999; *Marty A.* Zur Sprachphilosophie. B., 1910; *Vossler K.* Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie. B., 1925; *Funke O.* Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie. B., 1928; *Vendler Z.* Linguistic in philosophy. Ithaca, 1967; *Cook D. J.* Language in the Philosophy of Hegel. Mouton, 1973, *Moravcsik J.* Understanding Language — A Study of Theories of Language in Linguistics and in Philosophy. Mouton, 1975, *Kutschera F.* Philosophy of Language. Dordrecht, 1975,

Cunningham S. Language and the Phenomenological Reductions of E. Husserl. The Hague, 1976; *Vierzbicka A.* Semantics, culture and cognition. N. Y., 1992.

А. П. Огурцов

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА (В Индии) — идеи индийских мыслителей о природе языка (его структуре, функциях и происхождении) и семантические теории (о соотношении языка и значения, о лингвистической единице смысла и т. п.). Особый интерес индийцев к языку, способствовавший его превращению в один из важнейших объектов философского исследования, восходит к ***Ведам***, где речь (Вач) обожествлялась как высшая космотворческая сила, вечная, не сотворенная ни богами, ни людьми. Это предопределило первостепенное внимание к форме звучания священных текстов, сохранение которой стало задачей веданг — шикша (фонетики), пратишакья (руководства по правильному чтению отдельных Вед), чхандас (метрики). «Правильно» произнесенное слово Вед в ритуале отождествлялось с «правильным» функционированием космоса и общества. Этим объясняется огромная значимость устной традиции (письменность в Древней Индии использовалась гл. о. для хозяйственных и юридических целей) и развитие мнемоники — методов запоминания. Грамматика (вьякарана), также являвшаяся ведангой и наряду с этимологией (нирукта) обслуживавшая нужды ритуала, предполагала уже более сложный лингвистический анализ — разложение языка на значимые элементы и исследование отношений между ними.

Признано, что индийская лингвистика является самой первой в истории мировой мысли наукой о языке, достижения которой не имели аналогов в других культурах ни в древности, ни в Средневековье, ни даже в Новое время и близки развитию лишь современной лингвистики. Хотя «отцом» индийской лингвистики считается ***Панини***, очевидно, что он опирался на традициию, сложившуюся до него (в его труде «Аштадхьяи» упоминается десять имен авторитетных грамматистов и этимологистов). Считается, что Яска, автор трактата «Нирукта» («Этимология»), жил раньше Панини. Его этимологический метод состоял в подчеркивании важности контекста для определения значения слов. Панини же отказался рассматривать грамматические явления с точки зрения значения и подходил к их описанию чисто структурно.

Если в Древней Греции интерес к грамматическим категориям зародился после учения о категориях Аристотеля, то в Индии, наоборот, философские категории возникли под влиянием грамматических и в целом лингвистика как наука предшествовала логике и философии.

Основные проблемы философии языка были сформулированы комментатором Панини — Патанджали во 2 в. до н. э., но философская полемика по ним развернулась с начала нашей эры. Одной из важнейших ее тем была проблема существования и достоверности ***шабды*** (санскр. «слово», «звук»), слова Вед. С точки зрения ***мимансы***, слово Вед вечно, что обусловлено вечностью фонем санскритского алфавита. Напр., в разных словах фонема «а» остается той же самой, а не создается при их произнесении. Речь, воспринимаемая слухом, рассматривается в мимансе как преходящая манифестация вечной шабды. В полемике с мимансой ***ньяя*** и ***вайшешика*** отстаивали чисто физическую природу шабды, трактуя ее как невечный звук, качество акаши (пространства, эфира).

Вечности шабды в мимансе соответствовала вечность обозначаемого ею объекта (***артха*** — в Индии не различали смысл и значение). Еще Панини упоминает две основные позиции по вопросу о значении слова. Согласно первой из них, приписываемой грамматисту Вьяди, слово обозначает индивидуальную вещь (***дравья***); согласно второй, ассоциируемой с грамматистом Ваджапьяной, его значением является родовая форма (акрити). Патанджали попытался синтезировать эти позиции, определяя объект слова и как индивидуальную вещь, и как родовую форму. Последователи мимансы придерживались только одного значения — родовой формы, а сторонники ньяи — трех: индивидуальной вещи (вьякти), родовой формы (акрити) и универсалии (***джати***).

Если миманса считала язык своего рода вечной реальностью, ньяя видела в нем продукт общественного соглашения между людьми, поэтому связь слова и значения была для нее конвенциональной и зависимой от субъекта. Если бы, рассуждали найяики, отношение обозначения было вечным, то одни и те же слова должны были бы повсюду значить одно и то же, но практика опровергает это утверждение.

Индийские лингвисты, начиная с Патанджали, задавались вопросом об основе неизменности смысла речи при разном произношении, что привело к созданию теории ***спхоты*** (букв. — вспышка) — того, посредством чего смысл проявляется, подобно вспышке. В противоположность звуку, относящемуся к физическим явлениям, спхота представляет собой чисто лингвистический элемент речи, помещаемый в уме. Однако познается она не дискурсивно, а чисто интуитивно.

Если большинство брахманистских школ придерживались реалистических позиций и верили в то, что слова обозначают не только единичные реальные вещи, но и универсалии, то буддисты считали слова ментальными конструкциями, не имеющими никаких реальных денотатов, что отразилось в их концепции ***апоха-вада*** — конструирование значения методом исключения. В то же время реалистический принцип соответствия языка и реальности был отвергнут ***Бхартрихари***, утверждавшим, что слова соответствуют не внешним вещам, а ментальным смыслам.

Важным предметом полемики в индийской лингвофилософии был вопрос о единице смысла. С точки зрения Бхартрихари, подлинной единицей смысла является фраза (вакья), которая постигается интуитивно как неделимое целое; смысл же составляющих ее слов носит чисто условный характер. ***Кумарила Бхатта*** рассматривал значение фразы как слияние индивидуальных значений слов при учете их сочетаемости, смежности и взаимном соответствии. Согласно ***Прабхакара Мишре***, главной целью ведических предложений являются предписания к действию, поэтому смысл каждого элемента предложения становится ясным только через анализ его связи с предписываемым действием. Предложения в изъявительном наклонении не считались осмысленными фразами, поскольку не выражали действия.

Противоположность позиций этих учителей мимансы позиции Бхартрихари можно охарактеризовать как разногласия между «конструктивистами» и «интуиционистами»: с точки зрения первых, смысл не дан, а имплицитно задан и поэтому его еще надо рационально конструировать (ср. понятие потенциальной бесконечности), вторые, отрицая возможность рационального познания, утверждают, что смысл есть нечто данное, постижимое только интуитивно.

Новый этап развития индийской семантики начинается в эпоху школы ***навья-ньяя*** (с 15 в.) в связи с попытками формализации суждения. Фундаментальный трактат по семантике «Шабдашактипракашика» («Объяснение силы слова») создан в 17 в. логиком Джагадишу. Философия грамматики стимулировала

размышления о творческой силе слова в индийской поэтике. Систематическое развитие ведийских идей о магической силе языка содержится в тантризме.

Лит.: *Вертоградова В. В.* Лингвистика. Культура Древней Индии. М., 1975; *Biardeau M.* Theorie de la connaisance et la philosophie de la parole dans la brahmanisme classique. P., 1964; Encyclopedia of Indian Philosophies, v. 5. The Philisophy of the Gerammarians, ed. by H. Coward and K. N. Potter. Delhi—Princrton, 1990.

В. Г. Лысенко

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ в широком смысле слова — философское учение о ***человеке***, его «сущности» и «природе»; в этом значении охватывает самые разные философские направления в той мере, в какой в их рамках представлены те или иные способы осмысления человека, и пронизывает собой всю историю философии. В специальном смысле слова — философская дисциплина, развивавшаяся в 1920—50-е гг., в основном в немецкоязычных странах.

Возникновению ее предшествовала попытка Дильтея систематически построить философию на антропологическом фундаменте и переформулирование им в антропологическом ключе гегелевской категории «объективный дух», благодаря чему стало принципиально возможным строить антропологию не в качестве частного момента всеохватывающей философской системы, а как самостоятельную науку о человеке и мире человека (культуре). Такую науку Дильтей считал универсальным типом знания, по отношению к которому иные формы познания носят производный характер. Прямым влиянием Дильтея отмечены размышления о человеке ***Плеснера, Кассирера, Ротхакера, Больнова.***

Не менее значимым, хотя и более опосредственным было воздействие, оказанное на современную антропологическую философию Гуссерлем. Это, во-первых, принципиальный антипсихологизм ***феноменологии***, учение о несводимости смысловых связей к связям каузально-генетическим или историческим. Человеческое, согласно уроку, усвоенному у Гуссерля ***Шелером, Хайдеггером, Сартром, Ясперсом, Левинасом, Мерло-Понти*** и многими другими, должно быть понято только исходя из него самого; никакие указания на внешние детерминации (биологические, социальные, психофизиологические) не раскрывают его специфики. Во-вторых, программным для антропологических разработок 20 в. стало гуссерлевское положение о конститутивной роли для сознания ***«жизненного мира»*** (Lebenswelt).

Философия 20 в. предложила множество образов человека, выражаемых такими метафорами, как animal rationale аналитической философии (Дэвидсон), animal symbolicum (Кассирер), человек играющий (***Хейзинга***), homo pictus (человек рисующий, изображающий, ***Х. Йонас***), homo viator (человек-путник, ***Марсель***), homo insciens (человек неумелый, ***Ортега-и-Гассет***) и др. Однако при всей внешней пестроте и взаимной противоречивости антропологических построений в философии 20 в. они могут быть реконструированы как внутренне связное целое, в основе которого лежит общая постановка вопроса и ряд аксиоматических положений. Фундаментальным вопросом, объединяющим философскую антропологию 20 в., является вопрос об определении человека (как в смысле поиска его сущностной определенности, так и в смысле логической дефиниции). По отношению к нему вопрос о природе человека, о смысле его существования, об отличии человека как формы жизни от других форм жизни или о специфически человеческом способе бытия может считаться вторичным. Независимо от того, исходит та или иная философия человека из «духа», «души», «свободы», «личности», «бытия», «спасения», «экзистенции», «жизни» и т. д., во всех случаях вопрошание развертывается в одном направлении — определении того, что есть человек. Философская антропология есть в конечном итоге исследование структур специфически человеческого опыта мира, предполагающее его критическое прояснение и обоснование. В ходе последнего вычленяются следующие основные моменты:

1) человеческое бытие есть бытие осознанное; как бы ни интерпретировался данный постулат в Марксовом ключе (в качестве «осознанного бытия»), или в гуссерлевском (в качестве бытия сознания или «бытия осознанности»), его можно считать аксиоматичным; человек не просто есть, но определенным образом относится к своему бытию;

2) человеческое сознание есть самосознание. Если о сознании как способности отделения внутреннего от внешнего можно говорить и применительно к животным, то специфика человека в способности рефлексии, т. е. обращении сознания на самое себя;

3) человеческий опыт есть опыт практической активности. Человек сам творит мир, в котором живет. В этом смысле ***Гелен*** и ***Плеснер*** подчеркивают, что человек не «живет», а «ведет жизнь». В том же смысле ***неомарксизм*** говорит о человеческом бытии как «определении практики»;

4) модусом человеческого существования является возможность. Человек «есть» лишь в той мере, в какой он делает себя тем, что он есть. В этой связи марксистский тезис о человеческом «самопроизводстве», хайдеггеровское положение о «проекте» и о Dasein как «можествовании», сартровское понимание человека как «для-себя-бытия» (в отличие от чисто природного «в-себе-бытия»), описание ***Ясперсом*** «экзистенции» как возможности «самобытия» (Selbstsein—können), афоризм ***Блоха*** о первенстве становления по отношению к бытию и т. д. суть различные способы описания одной и той же ситуации.

В современной антропологической философии можно проследить две основных парадигмы: парадигму «жизни» и парадигму ***«существования»***, или «экзистенции». Первая восходит к ***Ницше***, вторая к ***Кьеркегору***. Парадигма жизни связана с выдвижением на первый план того обстоятельства, что человек есть витальное существо, а значит, составная часть жизненного (т. е., в конечном счете, природного) процесса. В рамках этой парадигмы развиваются весьма различные антропологические концепции от спиритуалистического витализма ***Бергсона*** и биологистского витализма Л. Клагеса до механицистского эволюционизма и социал-дарвинизма, от философски ориентированной биологии (Я. Икскюль) до биологически ориентированной философии (Г. Дриш). Основание второй из названных парадигм образует тезис Кьеркегора о человеке как «самости»: в качестве таковой он, с одной стороны, есть результат собственного «полагания», а с другой — застает себя в бытии как нечто уже «положенное». Отсюда вытекает диалектика «самополагания» и «положенности», предстающая в ***экзистенциализме*** как диалектика «проективности» и «брошенности», «свободы» и «фактичности». При этом следует иметь в виду, что категория экзистенции отнюдь не является неким случайным достоянием экзистенциалистского вокабуляра, а представляет собой фундаментальную антропологическую характеристику. Настаивая на том, что человеческое бытие есть с самого начала «бытие-в-мире», Хайдеггер, Ясперс, Марсель, Сартр и их последователи полемизируют со

свойственным западноевропейскому идеализму сведением человека к «внутреннему» или «внутреннему миру», к «сознанию», «духу» и т. д., которому предстоит «внешнее» или «внешний мир». Тезис ***Камю*** и Сартра о том, что человеческой природы не существует, ибо человек есть то, что он из себя делает, созвучен мысли таких далеких от экзистенциализма авторов, как ***Н. Гартман***, ***Липпс***, Плеснер. Традиционно связываемое с экзистенциализмом описание человеческого бытия как «совместного бытия» (Mitsein) и настаивание на конститутивной роли ***Другого*** прочно вошло в тезаурус антропологической мысли 20 столетия (***Бубер***, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Левинас, ***Бахтин*** и др.).

В качестве направления исследований, претендующего на статус самостоятельной философской дисциплины, философская антропология возникла в кон. 1920-х гг. в Германии, а затем распространилась в ряде других стран, прежде всего в Австрии и Швейцарии. Общепризнанные классики в этой области Шелер, Плеснер и Гелен. Фундаментальные работы: «Положение человека в космосе» Шелера (1928), «Ступени органического и человек» Плеснера (1928) и два трактата Гелена: «Человек. Его природа и положение в мире» (1940) и «Первобытный человек и поздняя культура» (1956). К этим базисным сочинениям примыкают исследования ***П. Л. Ландсберга*** («Введение в философскую антропологию», 1934), ***Бинсвангера*** («Основные формы и познание человеческого бытия», 1941), Левита («От Гегеля к Ницше», 1939), Г. Липпса («Человеческая природа», 1941), Больнова («Сущность настроений», 1941), Ротхакера («Проблемы культурной антропологии», 1942) и др.

Общим для всех перечисленных мыслителей является понимание философской антропологии как науки. Это влечет за собой отказ от таких традиционных для философии человека концептов, как «дух» и «экзистенция». Как идеализм, так и экзистенциализм препятствуют верному уразумению существа человека. Идеализм занят метафизическими спекуляциями о Боге, свободе и бессмертии; экзистенциализм, хотя и декларирует разрыв с прежней метафизикой, покоится на далекой от живой человеческой конкретности рефлексии.

Согласно Шелеру, принципиальное отличие человека от других живых существ состоит не в наличии «внутреннего», не совпадающего с «внешним» (такое характерно уже для растений), и не в «сознании», т. е. в способности переживания и «обратного сообщения о состояниях своего организма» (этим обладают уже животные), а в способности опредмечивать свои психические состояния (т. е. в само-сознании). Благодаря свойству занимать дистанцию по отношению к «самому себе» человек есть единственное существо, «обладающее» телом (Körperhaben); животное, будучи тождественно своему телу («плоти», Lein), представляет собой лишь «бытие-телом», «телесное бытие» (Leibsein). Если животное прочно связано со средой своего обитания (umweltgebunden), то человек открыт миру (weltoffen). Разрыв со своим непосредственным окружением, эксцентричность (в отличие от «центричности» животных) и определяет особое положение человека в космосе.

Для обозначения человеческой уникальности Шелер пользуется традиционным философско-религиозным термином «дух». Но содержание этого термина в шелеровском учении далеко не тривиально. Казалось бы, Шелер вполне в русле христианско-аскетической традиции определяет дух как «принцип, противоположный всей жизни вообще»; важнейшая его характеристика «экзистенциальная независимость от органического», «свобода», возможность «отрешения от жизни и от всего, что относится к жизни, в т. ч. от собственного, связанного с влечениями интеллекта». Но одна из основных идей Шелера состоит в демонстрации «единства духа и жизни», а это значит в опровержении восходящего к Декарту и утвердившегося в европейской философии разрыва разумной (непротяженной, бестелесной) и материальной (телесной, протяженной) субстанций. Полемизируя с психофизическим дуализмом, Шелер ставит вопрос об «онтически едином жизненном процессе», различными сторонами которого являются физиологические и психологические процессы. Он предупреждает как против веры в возможность без остатка свести те или иные жизненные проявления к физико-химическим процессам, так и против абстракций, которыми оперируют сторонники «чисто» психологических объяснений человека, при которых все проявления человеческой жизни истолковываются как результат «психической жизни», или «жизни души». Концепция «жизни», развиваемая Шелером, полемически заострена и против витализма, «переоценивающего объяснительный принцип жизни в противовес духу» (Джемс, Дьюи, Ницше), и против натурализма (выделяются два варианта последнего: материалистический, от Эпикура до Ламетри, и сенсуалистический, от Д. Юма до Маха).

Поскольку «принцип духа» есть способность вступать в отношение к своей собственной природе и, в частности, утверждать или отрицать свои влечения, Шелер не может пройти мимо «негативных теорий человека», в том числе мимо «теории вытеснения» Фрейда. Почему в одних случаях вытеснение ведет к неврозу, а в других к созданию произведений высокого искусства? Фрейдовское понятие сублимации слишком узко, чтобы объяснить динамику духа. Сублимацию следует понимать в спинозовско-кантовском смысле. На этом пути Шелер намерен построить такую картину мира и концепцию человека, которые помогут снять противоположность «телеологического» и «механистического» объяснения действительности.

Трактат Шелера отвлек внимание публики от монументального труда Плеснера. Последнему дважды не повезло: оказавшись поначалу в тени Шелера и Хайдеггера («Ступени органического и человек» вышли через год после «Бытия и времени»), он впоследствии «потерялся» для читателей между двумя столпами философской антропологии, Шелером и Геленом. Между тем антропологическая теория Плеснера не только отличается безусловной оригинальностью, но и более тщательной, чем у Шелера, разработанностью.

Плеснер задумывает философскую антропологию как строгую науку, которой «философия истории» и «философия культуры» враждебны по определению. Антропология, не порвавшая с парадигмой «духа» или «культуры», игнорирует сущностное измерение человеческого бытия. Дело не в банальной констатации того обстоятельства, что человек есть часть природы, а в учете и продумывании особых «позиций опыта», присущего человеку. Антропология должна быть построена на основе философии «живого бытия» и его «естественных горизонтов». Человек рассматривается здесь не как объект (науки) и не как субъект (автономный источник своих собственных определений, как его понимает философский идеализм), а как объект и субъект своей жизни. Исследовать человека необходимо не как «тело» (предмет объективирующих процедур естествознания), не как «душу» или «сознание» (объект психологии) и не как абстрактного субъекта, подчиненного законам логики и нормам этики, а как психофизически нейтральное жизненное единство.

Философская антропология у Плеснера часть широко задуманного философского проекта, долженствующего снять расщепление познания на естественные и гуманитарные науки. Понятие «жизнь» охватывает у Плеснера не только социально-культурные, но и природно-органические формы. В противовес кантовскому «формальному априори» познания Плеснер развивает «материальное априори» живого. Место противостоящего внешнему миру «субъекта» (как то во вполне кантианском духе имело место у Шелера) занимает «организм» и его «окружение», или «жизненный план» (Lebensplan), кантовская проблема ***трансцендентального единства апперцепции*** заменяется проблемой отношения тела к собственной границе. Философская антропология, по Плеснеру, может быть построена только вместе с философской биологией. Необходимо не утверждение «особого положения» человека в космосе, не противопоставление человеческого природному, а поиск сущностной определенности человека в сравнении с другими живыми существами. Плеснер опять-таки в противовес дуализму традиционных антропологических учений исходит не из понятийных дихотомий «тело—среда» (Leib—Umwelt), «личность—мир» (Person—Mitwelt), а из корреляции жизненных форм и сфер (таковых три: растительная, животная и человеческая). Для разработки такой феноменологии форм жизненной организации, где человек выступает одной из ступеней «органического мира», не годится ни категориальный аппарат естественных наук (несмотря на всю важность достижений теоретической химии, биохимии и генетики), ни понятийный аппарат психологии (будь то Фрейд с «влечением» или Шелер с «порывом» и «духом»). Специфика человека, тот разрыв, который имеет место при переходе от ступени животного к ступени человеческого, описывается Плеснером как «естественная искусственность» (natürliche Künstlichkeit), «опосредованная непосредственность» (vermittelte Unmittelbarkeit), «утопическое местоположение» (utopischer Standort): человек «ведет» свою жизнь, посредством собственной активности он должен стать тем, что он с самого начала уже есть; он живет, сохраняя известную оптическую дистанцию к внешнему миру, его отношение к другим видам сущего опосредованное, но его знание о них непосредственное; он лишен основания, основан в буквальном смысле на «ничто» и потому нуждается в трансцендентных опорах. Итоговой формулой человеческой ситуации выступает у Плеснера «эксцентрическая позициональность».

Антропология Плеснера развертывается в сознательной и последовательной оппозиции экзистенциальной философии человека. Плеснер отказывает Хайдеггеру в правомочности претензий на создание онтологии. Более того, утверждение, что исследование внечеловеческого бытия возможно только на основе экзистенциальной аналитики человеческого бытия (Dasein), Плеснер обвиняет в антропоцентризме; сам проект «Бытия и времени» есть для Плеснера в конечном счете возвращение в русло немецкой идеалистической традиции с ее приматом «внутреннего» и редукции действительности к действительности «духа». Хайдеггеровская концепция человека как экзистирующего принципиально не отличается от ясперовского осмысления человека экзистирующей экзистенции; предлагаемое Хайдеггером видение человеческого бытия страдает безжизненностью — оно ничего не говорит о рождающемся, живущем и умирающем человеке; характеристики типа «заброшенности», «экзистирования» и «бытия-к-смерти» слишком абстрактны. Эта абстрактность обусловлена прежде всего тем обстоятельством, что лишена телесного измерения. Такие экзистенциалы человеческого бытия, как «расположенность» («настроенность») или «страх», суть конкретные модусы жизненности, но Хайдеггеру они нужны только в аспекте раскрытия «конечности». Хотя они и указывают на нечто живое, экзистенция у Хайдеггера мыслится исключительно в ее «свободно парящем измерении» (т. е. в ее отделенности от тела), оставаясь тем самым «нефундированной». Фундировать же экзистенцию может только обращение к «жизни, связанной с телом». Бесплотное и бесполое Dasein не может выступать первичным в философском осмыслении человека.

Так же как и у Плеснера, антиидеалистическим пафосом проникнута и антропологическая концепция Гелена. Но, в отличие от Плеснера, Гелен отказывается от «метафизики», т. е. от спекулятивно-философской традиции вообще; он намерен построить философию человека, исходя исключительно из философии природы. Исходный пункт геленовской антропологии человек — неукорененное в природе, лишенное прочной позиции в мире животное. В отличие от других живых существ человек, как его определил в свое время Гердер, есть «недостаточное существо» (Mängelwesen); ему присущи обделенность инстинктами и неспециализированность органов чувств. Это побуждает человека к деятельности; ее результатом и одновременно условием является искусственный мир культуры. Культура (язык и техника) становится тем специфически человеческим окружением (Umwelt), в котором это беспомощное существо только и может выжить. Оппозиция человека естественного (Naturmensch) человеку культурному (Kulturmensch) оказывается поэтому бессмысленной. Человек по определению не может не быть существом культурным (Kulturwesen). Основная фикция культуры «разгрузка» (Entlastung), она освобождает человека от давления раздражителей внешней среды, позволяя осуществить их отбор, а также от переизбытка влечений. Биологическим устройством человека обусловлено его отношение не только к миру, но и к самому себе, а именно: в человеке как существе культуры заложен разрыв между влечением и действием, он изначально обладает способностью формировать влечения, не заданные инстинктами.

Корректируя впоследствии свою позицию, Гелен развивает концепцию институтов: если прежде он оперировал абстракцией единичного человека, то в работе «Первобытный человек и поздняя культура» (1956) он ставит акцент на социальном существовании человека. Институты суть заменители инстинктов (Instinktersatz), осуществляющие внутреннюю и внешнюю «стабилизацию». Они, во-первых, дают человеку возможность отбора из бесконечного множества раздражителей и тем самым помогают ему ориентироваться в мире, во-вторых, избавляют его от необходимости проявлять беспорядочную активность, рационализируя существование и создавая резервы времени для «бесцельных занятий»; в-третьих, институты освобождают индивида от необходимости постоянного принятия решения (основные рецепты действия уже заложены в институтах), подкрепляя и легитимируя личностные мотивации.

Ротхакер критикует своих предшественников за абстрактность: говорить о «человеке» вообще столь же бессодержательно, как и об «искусстве» или о «языке» вообще, люди живут в конкретных обществах, которые и образуют специфически человеческую среду (Umwelt). Человек как конкретный индивид всегда определен жизнью конкретного (культурного, языкового, этнического и т. д.) сообщества, его традициями, привычками, установками. Эту определенность Ротхакер назы-

вает «жизненным стилем». Философская антропология для Ротхакера по необходимости является «культурной антропологией», которую нельзя развивать по пути, предложенному Геленом, ибо последний склонен рассматривать общественно-исторические категории в качестве биологических констант.

Продуктивность для философской антропологии феноменологического анализа продемонстрировал Липпс, исследовавший специфически человеческие формы выражения (стыд, смущение, замешательство, отвращение и т. д.). Выражение, по Липпсу, не есть простое овнешнение «внутреннего» — оно само есть форма поведения. Причем, «ведя себя», т. е. в своем «поведении» (Verhalten), человек всегда относится к самому себе (verhält sich zu sich selbst). Ни один аффект не переходит непосредственно в жест, он подвергается переводу, переключению сообразно «позиции», которую человек «занимает». Напр., краснея, мы не объективируем «внутреннее», покраснение означает, напротив, что нашему внутреннему не *удалось себя манифестировать*, что оно *потерпело фиаско в* попытке выразить себя. В человеческой жестике нет ничего «естественного» в смысле от природы данного или от рождения заданного; она часть того, что человек делает из самого себя. Человеческое начало в человеке имеет изначально двойственный характер — оно и «дано» (gegeben), и «задано» (aufgegeben). Напр., такая вещь, как «подлинность», только у человека является проблемой: он всегда существует в пространстве напряжения между «подлинным» и «неподлинным», «истинным» и «неистинным».

Обращает на себя внимание взаимная дополнительность концепций мыслителей, считавших себя представителями «научной» философской антропологии, и философов, ориентированных на экзистенциально-феноменологическую традицию. Так, анализируемая Геленом система условий существования человека не обходится без таких «экзистенциальных» характеристик, как «самоотчетность» (Stellungnahme zu sich) и сознательное проживание жизни (Lebensführung). «Экзистенция» у Марселя мыслится с самого начала телесная, а Сартр описывает человеческое «бытие-в-мире» как сущностно связанное с телесностью, тем самым перекликаясь с описанием человека как телесного существа у Плеснера. В свою очередь «эксцентрическая позициональность» как фундаментальная характеристика человеческого бытия, по Плеснеру, включает в себя в качестве антропологически конститутивного фактора самосознание (Ichsein), а развитие тезиса об «утопическом местоположении» прямо выводит на проблематику человеческого самоосуществления, столь важную в экзистенциальной философии.

Взаимная дополнительность двух традиций стала особенно очевидной после ухода из жизни их крупнейших представителей. Авторы, развивающие философскую антропологию в последние десятилетия, предлагают не оригинальные концепции, а комбинации из уже существующих. Так, в «философско-герменевтической» теории человека, разрабатываемой ***Коретом***, сочетаются элементы классической философской антропологии с экзистенциальной феноменологией.

Экзистенциально-герменевтическое и «философско-антропологическое» (в специальном смысле) направления современной философии объединяет пафос раскрытия сущности «человеческого» (Humanität) как такового. Они представляют собой варианты «философии субъекта». С этим типом мышления резко контрастирует сложившаяся под влиянием ***Леви-Стросса*** интеллектуальная традиция, ориентированная на построение «бессубъектной» философии. Причем если «структурная антропология» исходила из обусловленности человеческих (сознательно-субъективных) образований бессознательными структурами, то ***Фуко*** идет еще дальше, дезавуируя саму идею человека как идеологическую иллюзию.

Философско-антропологические поиски русской мысли велись несколько в стороне от западной мысли. Для русской религиозной философии характерна энергичная критика «человекобожия» — позиции сознания, приписывающей человеку центральное место в бытии, т. е. в конечном счете ставящей человека на место Бога (***Вл. Соловьев***, ***С. Л. Франк***, ***Булгаков***, ***Вышеславцев*** и др.). Вместе с тем размышления о человеке в русской философии последней трети 19 — первых десятилетий 20 в. во многом созвучны западной мысли. Так, своего рода экзистенциально-религиозную философию человека развивает в своей «Науке о человеке» (т. 1—2, 1889—1901) В. И. Несмелов, а размышления о сущности человеческой свободы у ***Бердяева*** и ***Л. Шестова*** включаются в контекст европейской «философии экзистенции». Бердяев, очевидным образом предвосхищая Сартра, утверждает первичность свободы по отношению к бытию: свобода безосновна, она укоренена не в бытии, а в ничто («О назначении человека», 1931). Однако не следует видеть в этом вариации на темы Хайдеггера: «философия свободного духа» Бердяева развивается в полемическом отталкивании от хайдеггеровского «онтологизма» (хотя антиантропологизм и критическая позиция по отношению к «гуманизму» и «субъективизму», свойственные большинству представителей русского «религиозно-философского ренессанса», делают последних скорее единомышленниками Хайдеггера).

Неоднозначна позиция по отношению к философской антропологии, занимаемая ***неомарксизмом***. С одной стороны, он критикует ее с позиций историзма, усматривая в попытке построения философской антропологии как самостоятельной дисциплины натурализм (***Лукач***, ***Хоркхаймер***, ***Адорно***) и декларируя «теоретический антигуманизм» (***Альтюссер***). С другой стороны, многие приверженцы и симпатизанты неомарксизма пытаются преодолеть антропологический дефицит классического марксизма за счет разработки философии человека («философия надежды» ***Блоха***, 1-й том «Критики диалектического разума» Сартра). В 1960—70-е гг. к философско-антропологической проблематике интенсивно обращаются югославские (Г. Петрович, П. Враницкий), польские (Л. Колаковский), французские (Лефевр, Р. Гароди), чешские (***Корш***), российские (М. Туровский, В. Межуев, Э. Соловьев) марксисты.

Косвенное, но мощное влияние на современную философию человека оказал ***психоанализ***. Размежевание с ***Фрейдом*** едва ли не в большей мере, чем размежевание с Марксом, определяло философско-антропологические разработки последнего столетия. В качестве синтеза психоанализа с экзистенциально-феноменологическим методом описания человеческого опыта возникла философская антропология Бинсвангера. Из попыток соединить психоанализ с марксизмом вырос целый ряд концепций человека от фрейдомарксизма ***Фромма*** до лакано-марксизма ***Жижека***.

Лит.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения.— Соч. в 6 т., т. 6. М., 1966; *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42. М., 1974; *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов.— Соч. в 2 т. М., 1990; Проблема человека в западной философии. Сб. переводов. М., 1988; *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987; *Степин В. С.* Философия науки и философская антропология. М., 1992; Neue Anthropologie, hrsg. H.—G. Gadamer und P. Vogler, Bd. 1—7.

Stuttg., 1972—75; *Diemer A.* Elementarkurs Philosophie: Philosophische Anthropologie. Düsseldorf—Wien, 1979; *Koreth E.* Was ist der Mensch? Innsbruck, 1984. См. также лит. к ст. ***Гелен***, ***Плеснер***, ***Ротхакер***, ***Шелер***.

В. С. Малахов

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА — область историко-философских изысканий, предметом которой является сопоставление различных уровней иерархии (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада. Термин «comparative philosophy» был введен в 1899 индийским культурологом Б. Силом, но реальные сравнительно-философские штудии к этому времени насчитывали уже столетие. Типологически философской компаративистике предшествовали опыты в области сравнительного естествознания и языкознания (преимущественно в индоевропеистике). Некоторые историографы считают, что собственно философская компаративистика предваряется сравнительными изысканиями на европейском материале (статья Гегеля о философских системах Фихте и Шеллинга, книга Ж.-М. Дежерандо «Сравнительная история философских систем» и т. д.).

В нач. 19 в. обозначились три основные интенции в работе с восточно-западными параллелями. У. Джонс, «первооткрыватель» санскрита, считал возможным, видимо по аналогии со сравнительным языкознанием, поиски «праисточника» (в виде общей «индоевропейской мудрости») греческих и индийских философских систем. Ф. Шлегель, автор книги «О языке и мудрости браминов» (1808), видел перспективу в обнаружении периодических влияний индийских философем (типа учения о реинкарнациях) на европейскую мысль (начиная с Пифагора). А. Дюперрон, переводивший Упанишады с персидского на латынь, наметил возможности реконструкции чисто типологических сходств между основной индийской философемой (учение о всеединстве) и западными системами начиная с неоплатонизма и кончая современным ему немецким идеализмом. Первая линия оказалась малоперспективной ввиду очевидного различия между историей языков и историей идей. Вторая приобрела популярность, притом не только у полудилетантов типа А. Гладиша и Э. Рета, но и у профессиональных ориенталистов, без труда открывавших «восточные корни» (иранские, ближневосточные, индийские) эллинской философии в духе «теории миграции», без учета, разумеется, как автохтонных предпосылок греческой космологии и антропологии, так и степени доказуемости реальных философских контактов (предпринимались попытки и в обратном направлении, напр., в связи с «аристотелевскими» истоками индийской логики). Третье направление реализовалось в реконструкции метаисторических философских архетипов: оно восходит к Шопенгауэру, устанавливавшему преобразования его тезиса «Мир как мое представление» в Ведах, у Платона и у Канта, и кульминирует у Дойссена, создававшего из материалов индийской и западной мысли нечто вроде philosophia perennis, суть коей в трактовке мира как явления, а «освобождения» — как открытия индивидом своей изначальной абсолютной сущности (речь идет о единой философской системе, намеченной в Упанишадах, у Парменида и Платона, научно обоснованной у Канта и окончательно истолкованной у Шопенгауэра). Помимо подобного «вчитывания» собственных «философских догматов» в наследие и Востока и Запада, предпринимались и объективные сопоставления философских систем (типа параллелизации санкхьи и систем новейшего пессимизма у Дж. Дэвиса или веданты и спинозизма у Ф. Макса Мюллера).

Качественно новый этап философской компаративистики приходится на 1900—30-е гг., когда она становится авторефлективной — осознающей свои задачи и методы. У П. Массон-Урселя в «Сравнительной философии» (1923) философская компаративистика вводится в общий контекст сравнительной культурологии: индийская, китайская и европейская философии соотносятся с генеральными цивилизационными процессами (типа тех, которые несколько позднее К. Ясперс связывал с «осевым временем»), а «сравнительные» психология, гносеология и метафизика призваны выявить характеристики общих «региональных ментальностей». Книга Б. Хайман «Индийская и западная философия: исследование контрастов» (1937) посвящена задаче продемонстрировать радикальные внутренние полярности индийского и европейского мышления, скрываемые поверхностными сходствами. Целой эпохой в философской компаративистике становится деятельность русского буддолога Щербатского, ставившего перед собой задачу прямо противоположную — прочтение буддийской философии через призму кантовского критицизма (он различал даже до-кантианские и кантианские слои в истории индийской мысли). Этой задаче была подчинена и другая — введение интерпретирующего перевода санскритских и тибетских памятников с целью помочь буддистам заговорить на современном европейском философском языке. В «Теории познания и логике по учению позднейших буддистов» (1903—09) Щербатской выявил различие между аристотелевской формальной и индийской «гносеологической» логиками, а в «Буддийской логике» (1930—32) представил западные параллели всем разделам системы буддийского идеализма — концепции реальности, причинности, восприятия, суждения, универсалий, силлогизма, логических ошибок, теории номинализма — открыв и буддийскую категориальную систему (см. ***Панчавидхакальпана)***.

С 1939 философская компаративистика получает институциональное оформление благодаря учреждению Ч. Муром восточно-западных философских конференций на Гавайях (с 1951 издается журнал «Philosophy East and West»). 1950—70-е гг. отмечены расцветом компаративистского холизма: сопоставляются контрастные характеристики менталитетов Востока и Запада в целом (восточная философская религиозность, интуитивизм, духовный прагматизм, синтетизм противопоставляются западной секулярности, рационализму, сциентизму, аналитизму и т. п.), а также Индии и Европы, Китая и Европы, Индии и Китая, мусульманской и западной ментальности. 1970—80-е годы отмечены, напротив, «сплошными параллелизациями»: организуются специальные конференции «Хайдеггер и Восток», «Витгенштейн и Восток», «Ницше и Восток» и т. п., печатаются монографии на темы «Шанкара и Брэдли», «Уайтхед и махаяна», «Кантовская и конфуцианская этика» (по анаксагоровскому принципу «все-во-всем»). С 1980-х гг. обнаруживается закономерное разочарование по поводу как «холизма», так и «серийных параллелизмов», склонность к более «миниатюрной» работе, ощущаются нотки скептицизма и ставятся вопросы о самом философской компаративистики.

Осмысление перспектив философской компаративистики видится в разграничении тех возможностей, которые она предоставляет историку философии и философу (эта дифференциация проводится еще недостаточно). В первой «позиции» задачи философской компаративистики — прежде всего в «компаративистике философских процессов»: уточнении генезиса философского дискурса, а также стадиальных закономерно-

стей (типа интеррегиональной схоластики); во второй — в значительно более активном обогащении философа-невостоковеда достижениями восточной рациональности.

Лит.: *Шохин В. К.* Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998; *Masson Oursel P.* La philosophie comparée. P., 1923; *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic, vol. 1—2. Leningrad, 1930—32; Kwee Swan Liat Methods of Comparative Philosophy. Leiden, 1953; *Nakamura H.* Parallel Developments: A Comparative History of Ideas. Tokyo—N. Y., 1975: *Halbfass W.* Indien und Europa. Basel—Stuttg., 1981; Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy, ed. by G. J. Larson and E. Deutsch. Princeton, 1988.

В. К. Шохин

ФИЛОСОФСКАЯ ЛОГИКА — широкая область логических исследований, требующая философского осмысления основных понятий, применяемых в современной логике, и результатов, полученных средствами ***логики символической***, а также применение логики, в основном технического аппарата ***неклассических логик***, к анализу и реконструкции различных философских проблем.

На самом деле термин «философская логика» весьма неопределен, разноречив и единого употребления не имеет. Различными специалистами в математике, в символической логике и самой философии философская логика понимается по-разному, а скорее, по-своему. Даже если она понимается как особая научная дисциплина, определить ее предмет, границы применения и методы однозначно не удается. В основном путаница происходит между терминами «философская логика» и «философия логики». Зачастую одно подменяется другим, хотя это два разных направления исследований.

Термин «философская логика» появился в англоязычной логико-философской литературе и наиболее широкое применение получил в 50—60-е гг. 20 в. С одной стороны, кризис в основаниях математики (обнаружение парадоксов в теории множеств и ограничительные теоремы ***А. Тарского*** и ***К. Гёделя***) потребовал глубокого осмысления самого концептуального аппарата логики. С другой стороны, появление и бурное развитие неклассических логик, в первую очередь модальной логики, привлекло широкое внимание логиков с философской ориентацией, обозначилась та область исследований, которая получила название «философия логики». Для логиков-математиков философией логики является развитие теории множеств и соответствующие вопросы о способе образования множеств и о природе числа. Обнаружение парадоксов в теории множеств и в особенности парадокса Рассела (см. ***Парадокс логический***) поставило вопрос о природе самой математики. ***Логицизм*** пытался определить основные понятия математики в логических терминах (Г. Фреге в 1884 и Б. Рассел в 1903). Это уже не только техническая, но и философская проблема. В этом смысле грандиозное построение, предпринятое Н. Уайтхедом и Б. Расселом в «Principia Mathematica», оказалось неуспешным. И хотя в их логико-математической теории не обнаружено парадоксов, из чисто логических аксиом оказалось невозможным вывести существование бесконечных множеств. ***Интуиционизм***, как еще один ответ на обнаружение парадоксов, поставил принципиальные вопросы о различии конечного и бесконечного, отличия потенциальной бесконечности от актуальной. Возникла проблема существования и обоснования доказательств, а также проблема о статусе классических логических законов. Все это является философской проблематикой. Формалистическая программа ***Д. Гильберта*** (см. ***Формализм***) тоже вызвала оживленную философскую дискуссию, в особенности проблема ***финитизма***.

На самом деле выше сказанное относится больше к ***философии математики***, чем к философии логики, но задача философского осмысления применения логики к решению различных проблем математики остается. Убедительным примером здесь являются ограничительные теоремы К. Гёделя о неполноте достаточно богатых теорий (1931), которые говорят о том, что нет и в принципе не может быть адекватного формализма, охватывающего всю математику. Философские следствия этих результатов обсуждаются по сей день и привлекли к себе внимание не только логиков-профессионалов, но и философов, методологов, и вообще дилетантов, не имеющих никакого понятия о логике. К этому следует добавить также философскую дискуссию относительно тезиса Чёрча—Тьюринга.

Интересно, что философией логики занялись математики, получившие в ней глубокие результаты (Г. Фреге, Б. Рассел, У. Куайн, Р. Карнап и др.). Куайн в 1940 публикует книгу под названием «Математическая логика», а в 1970 — под названием «Философия логики», в которой под логикой понимает систематическое изучение логических истин, а под философией логики — инструмент для анализа естественного языка. Книга содержит следующие разделы, которые Куайн относит к философии логики: «Значение и истина» (проблема высказываний и предложений, высказывания как информация, теория смысла языковых выражений, истина и семантическое согласие); «Грамматика» (рекурсивное задание грамматики, категории, пересмотр цели грамматики, имена и функторы, критерий лексики; время, события, глаголы, пропозициональные установки и модальность); «Истина» (определение истины по Тарскому, парадоксы в объектном языке, связь между семантическими и логическими парадоксами); «Логическая истина» (в терминах структуры, в терминах модели, в терминах подстановки, в терминах доказательства, в терминах грамматики); «Сфера (scope) логики» (проблема тождества, теория множеств, квантификация); «Девиант (deviant) логики» (под этим понимаются неклассические логики, в первую очередь ***многозначная логика***, ***интуиционистская логика***, ветвящиеся кванторы); «Основания логической истины» (место логики, логика и другие науки).

Т. о., Куайн сконцентрировал свой труд вокруг главной проблемы в философии логики: что есть истина? Вопрос столь сакраментальный, что повседневно звучит уже 2000 лет. Однако только с развитием символической логики, а именно начиная с работ А. Тарского (1936), было впервые дано семантическое определение истины для большой группы формализованных языков и одновременно указаны границы такого определения.

На самом деле сфера философии логики значительно шире. К проблематике последней относится теория пропозициональной формы как высказывания о некоторых положениях дел (вещей) в мире, учение о логических и семантических категориях, теория референции и предикации, идентификация объектов, проблема существования, учение о пресупозициях, отношение между аналитическими и синтетическими суждениями, проблема научного закона, онтологические допущения в логике и многое другое. И даже такие вопросы, казалось бы чисто логические, относятся к философии логики: сущность и общая природа отношения следования или логической выводимости между любыми высказываниями или множествами высказываний, смысл логических связок, информативность логических законов, значение фундаментальных теорем, полученных в символической логике, и в связи с этим тщательный анализ таких понятий, как «вычислимость», «разрешимость» «доказуемость» и опять же «истина».

В отличие от философии логики первоначально философской логикой называлась ***модальная логика***, т. е. логический анализ таких философских понятий, как «возможность» и «необходимость». Исторически эти два понятия, особенно начиная с Аристотеля, привлекали к себе постоянное внимание философов, а с развитием символической логики появилась возможность проанализировать указанные модальности и их взаимоотношения точными методами. То же самое случилось с такими философскими понятиями, как «будущее» и «прошлое». С развитием модальной логики в сферу логических исследований стали попадать все новые виды модальностей: временные, модально-временные (не механическое соединение, а синтез модальных и временных операторов), физические или причинные, деонтические, эпистемические и др. С выходом на английском языке в 80-е гг. «Справочника по философской логике» в 4 томах подведен некоторый итог ее развития. 2-й и 3-й тома есть не что иное, как рассмотрение различных неклассических логик и, конечно, таких, как модальная логика, временная, многозначная, интуиционистская, релевантная и др. И вообще возникает целый ряд новых логических теорий, таких, как логические теории квантовой механики, логика существования, логики, свободные от экзистенциональных допущений, логика обязательности и позволения (правовые и этические контексты), логика действий, команд, оценок, намерений и предпочтений, логика знания, веры, убеждения, сомнения, воспрнятия, предвидения, логика вопросов, формальная онтология и т. д. Однако только с появлением семантики возможных миров (см. ***Возможных миров семантика***) в сер. 50-х гг. (С. Кангер, С. Крипке, А. Прайор, Я. Хинтикка) стало возможным провести логический анализ многих центральных философских понятий: наряду с указанными модальностями также таких, как «знание», «вера», «восприятие», «обязательства» и др.

Обратим внимание, что в каждой из этих логик возникает своя философия логики, а значит, и философские проблемы, перечисленные выше, потому что определение истинности формулы, логического следования, понятия высказывания и смысл логических операций в большинстве логик различные. Кроме этого в каждой философской логике возникает своя дополнительная философская проблематика. Напр., в модальных логиках таковыми являются проблема референции, кроссидентификации, т. е идентификации объектов в различных возможных мирах, и в связи с этим возникает проблема квантификации. В многозначных логиках стоит сложнейшая философская проблема интерпретации множества истинностных значений, обычно выраженного числами: рациональными, натуральными, целыми, действительными. Много философских проблем ставит интуиционистская логика, напр., наличие у нее двух разнородных и несводимых друг к другу классов семантик: реализуемостей и моделей Крипке.

Философская логика имеет языковый и технический аппарат более богатый и, главное, более гибкий, чем символическая логика, что позволило приступить к анализу и реконструкции чисто философских проблем, и даже таких фундаментальных, как проблема фатализма и свободы воли, детерминизма и случайности, времени и асимметрии времени, существования и всеведения Бога и т. д.

Вообще, понятие философской логики противоречиво. С одной стороны, сюда относятся все те логические исследования, которые не являются чисто математическими и как бы не имеют отношение к символической логике, понимаемой многими логиками-философами как «игра в символы». С другой стороны, современное развитие модальной логики, временной, интуиционистской и особенно многозначной и некоторых других, есть не что иное, как разделы символической логики: те же методы символизации и аксиоматические способы построения и, главное, во многом те же чисто технические задачи и проблемы. Показательным здесь является построение новых ***множеств теорий*** на основе неклассических логик, являющихся по своему происхождению чисто философскими, а именно появились многозначные, модальные, релевантные, паранепротиворечивые теории множеств. Стоит подчеркнуть, что есть то, что объединяет такие направления в современной логике, как символическая логика, философская логика, философия логики, неклассические логики. Имеется в виду фундаментальный философский вопрос конца 20 в.: что есть логика?

Наконец, в сер. 90-х гг. появился еще один термин, имеющий прямое отношение к теме нашего рассмотрения, а именно — «логическая философия». Начиная с 1993 в Польше начал выходить журнал «Logic and Logical Philosophy». Определить, что такое «логическая философия», еще сложнее, чем что такое философская логика. Скорее всего, это все то, где можно применить логику в любом ее виде. Поэтому сюда попадают работы и из области философской логики, и из области символической логики.

Начиная с 1972 под эгидой международной ассоциации символической логики издается самый известный сейчас журнал в области философской логики — «Journal of Philosophical Logic».

Лит.: *Витгенштейн Л.* Философские работы, ч. I, ч. II. Книга 1. М., 1994; *Вригт Г. Л. фон.* Логико-философские исследования.— Избр. труды. М., 1986; *Он же.* Логика и философия в XX веке.— «ВФ», 1992, № 8, с. 80—91; *Быстров П. И., Смирнов В. А.* Философская логика. Современная западная философия. Словарь. М., 1991, с. 349—352; *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990; *Он же.* Логика на рубеже тысячелетий.— Логические исследования, вып. 7. М., 2000; *Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996; Философия и логика. Философия в современном мире. М., 1974; *Хинтикка Я.* Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; Contemporary philosophical logic, eds. I. M. Copi, J. A. Gould. N. Y., 1978; Contemporary philosophy. A survey. V. 1. Logic and foundation mathematics, ed. R. Klibansky. Firenze, 1968; Contemporary philosophy. Vol. 1. Philosophy of language. Philosophical logic. Dordrecht, 1982; *Engel P.* Norm of truth: An introduction to the philosophy of logic. University of Toronto Press, 1992; *Grayling A. C.* Introduction to philosophical logic. Blackwell Publishers, 1997; *Haack S.* Deviant logic: Some philosophical issues. L., 1974. *Idem.* Philosophy of logic. Cambr., 1979; Handbook of philosophical logic, v. I—IV, eds. D. Gabbay, F. Guenthner. Dordrecht, 1983—89; *Lewis D.* Papers in philosophical logic. Cambr., 1998; Philosophical logic, eds. J. W. Davis, et al. Dordrecht, 1969; Philosophical logic, ed. P. F. Strawson. Oxf., 1977; Philosophical logic and artifical intelligence, ed. R. H. Thomason. Dordrecht, 1989; Philosophical logic in Poland, ed. J. Wolenski. Dordrecht, 1994; *Putnam H.* Philosophy of logic. N. Y., 1971; *Quine W. V.* Philosophy of logic. N. Y., 1970; *Quine W. V.* Philosophy of logic. Harward University Press, 1986; *Read S.* Thinking about logic: An introduction to the philosophy of logic. Oxf., 1995; *Rescher N.* Topics in philosophical logic. Dordrecht, 1968; *Sainsbury M.* Logical forms: An introduction to philosophical logic. Blackwell Publishers, 1991; *Wans Hao.* Logical journey from Godel to philosophy. MIT Press, 1996; What is logical system? Ed. Dov M. Gabbay. N. Y., 1994; *Wolfram S.* Philosophical logic. An introduction. L.—N. Y., 1989.

А. С. Карпенко

ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОБЩЕСТВА И КРУЖКИ. Первые в России общества философского характера были созданы в кон. 19 в.

МОСКОВСКОЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО при Московском университете (МПО) (1885—21) эволюционировало в сторону преобладания философской проблематики. МПО находилось под влиянием кружка, который собирался в «доме Лопатиных»: Л. М. Лопатин, Вл. С. Соловьев, кн. С. Н. и кн. Е. Н. Трубецкие, Н. Я. Грот. Членами МПО были почти все известные философы и психологи, а также математики, физики, историки, были и иностранные члены. С 1888 начинают выходить «Труды МПО» и «Издания МПО», которые печатали переводы Спинозы, Лейбница, Канта, К. Фишера, Вундта, Паульсена, Геффдинга. С 1889 издается журнал «Вопросы философии и психологии», на титульном листе которого значилось «При участии МПО».

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ПРИ ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ (ПФО) (1897—1922) издавало «Труды Санкт-Петербургского философского общества», где публиковались переводы Декарта, Мальбранша, Беркли, Аристотеля, Канта, Гегеля, Секста Эмпирика, Фихте, Гельвеция. ПФО содействовало изданию «Вопросов философии и психологии». Председателем ПФО долгое время был ***А. И. Введенский***.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СОБРАНИЯ в Петербурге в 1901—03 были встречей представителей «нового религиозного сознания» и Церкви с целью способствовать устранению отчуждения между ними. Их инициаторами были Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус, председателем собраний был еп. Сергий (Страгородский), в будущем — патриарх. На 1-м собрании 29 ноября 1901 В. А. Тернавцев говорил о том, что возрождение России возможно лишь на религиозной почве, а одним из главных препятствий является отсутствие религиозно-социального идеала у церковных деятелей, их устремление лишь к загробному идеалу и пренебрежение к земной стороне жизни; это отталкивает интеллигенцию, которая впала в другую крайность: «отдалась лишь земному идеалу и признает лишь его». Эти крайности и пытались преодолеть собрания. Стенограммы собраний печатались в созданном для этой цели журнале «Новый путь» (1903—04).
Преемником собраний стало Религиозно-философское общество в Петербурге (РФПО) (1907—17), во главе которого стояли Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, С. А. Алексеев, А. А. Мейер, Д. В. Философов. РФПО развивало идеи собраний о Третьем Завете — Завете Духа Святого, о «святой плоти»; пыталось защитить русскую интеллигенцию от обвинений, прозвучавших со страниц сб. «Вехи».

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА (МРФО) (1905—18) возникло в Москве на основе религиозно-философской секции Студенческого историко-филологического общества, созданного кн. С. Н. Трубецким при Московском университете в 1902. В его создании принимало участие Христианское братство борьбы. Председателем МРФО стал Г. А. Рачинский. Существенную материальную помощь оказывала М. К. Морозова, которая вместе с кн. Е. Н. Трубецким принимала непосредственное участие в его руководстве. Состав МРФО был пестрым: здесь были и сугубо православные члены «Кружка ищущих христианского просвещения», и символисты (Андрей Белый, Вяч. Иванов и др.) вплоть до теософов и антропософов. МРФО не имело своего печатного органа; его члены печатали свои выступления в журналах «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль», «Московский еженедельник» и ряде газет. В 1910 члены общества организовали издательство «Путь». В марте 1907 при МРФО по инициативе В. П. Свенцицкого, В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского был создан Вольный богословский университет. Значительная часть докладов была прочитана С. Н. Булгаковым, кн. Е. Н. Трубецким, В. Ф. Эрном, Н. А. Бердяевым. Неоднократно выступали С. А. Алексеев, А. Белый, С. Н. Дурылин, В. В. Зеньковский, Вяч. Иванов, Г. А. Рачинский, В. П. Свенцицкий, С. М. Соловьев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский. Н. С. Арсеньев вспоминал об атмосфере МРФО: «Это была религиозность, но в значительной степени (хотя и не исключительно) вне-церковная или, вернее, не-церковная, рядом и с церковной, а главное, вливалась сюда порой и пряная струя «символического» оргиазма, буйно-оргиастического, чувственно-возбужденного... подхода к религии и религиозному опыту» («Дары и встречи жизненного пути». Франкфурт-на-Майне, 1974, с. 61—63). Тем не менее, несмотря на свою пестроту, МРФО тяготело к православию. Последнее закрытое заседание состоялось 3 июня 1918 с докладом С. Н. Булгакова «На пиру богов (Современные диалоги)». Бывшие члены МРФО осенью 1919 по инициативе Н. А. Бердяева основали Вольную академию духовной культуры, которая перестала существовать вскоре после высылки из России в августе-сентябре 1922 группы деятелей науки, культуры и философии.

«КРУЖОК ИЩУЩИХ ХРИСТИАНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ» возник в Москве в начале 20 в. на основе кружка, сложившегося вокруг М. А. Новоселова и издававшейся им с 1902 «Религиозно-философской библиотеки». Примерно к 1907 был разработан его устав, в параграфе 1 которого значилось: «Кружок имеет целью помогать своим членам, а также и посторонним лицам, которые будут к нему обращаться, в усвоении начал христианского просвещения. Кружок никаких политических целей не преследует и в обсуждение политических вопросов не входит». Среди членов Кружка были М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, В. А. Кожевников, П. Б. Мансуров, Н. Н. Мамонов, А. А. Корнилов, кн. Е. Н. Трубецкой, кн. Г. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, прот. И. И. Фудель, Л. А. Тихомиров, С. Н. Дурылин, Н. С. Арсеньев, Н. Д. Кузнецов и др. 7 июля 1913 о. Павел Флоренский писал В. В. Розанову: «Конечно, московская «церковная дружба» есть лучшее, что есть у нас, и в дружбе это полная coincidentia oppositorum [совпадение противоположностей]. Все свободны, и все связаны: все по-своему, и все — «как другие»... Весь смысл московского движения в том, что для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся» («Богословские труды», 1987, сб. 28, с. 304). В предреволюционную пору всеобщего духовного разброда Кружок был попыткой соборного единения людей на началах Православия.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР (ныне Российское философское общество) создано в 1971 при Академии наук как добровольное объединение философов. При Философском обществе создан ряд секций; общество является членом Международной федерации философских обществ.

Лит.: Записки С.-Петербургских религиозно-философских собраний (1902—1903). СПб., 1906; Записки С.-Петербургского [Петроградского] Религиозно-философского общества, в. 1—2. СПб., 1908; в. 4. СПб., 1914; в. 6. Пг., 1916; *Мейер А. А.* Петербургское Религиозно-философское общество.— «ВФ», 1992, № 7; *Бронникова Е. В.* Петербургское Религиозно-философское общество (1907—1917).— Там же, 1993, № 3; *Соболев А. В.* К истории Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева.— «Историко-философский еже-

годник 1992». М., 1994; *Игумен Андроник (Трубачев)*. Московский кружок.— «Литературный Иркутск», 1988, декабрь; *Арсеньев Н. С.* О московских религиозно-философских и литературных кружках и собраниях начала 20 в.— В кн.: Воспоминания о серебряном веке. М., 1993; *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. B., 1973.

С. М. Половинкин

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ — система философских идей и принципов, посредством которых обосновываются представления ***научной картины мира***, ***идеалы и нормы науки*** и которые служат одним из условий включения научных знаний в культуру соответствующей исторической эпохи.

В фундаментальных областях исследования развитая наука, как правило, имеет дело с объектами, еще не освоенными ни в производстве, ни в обыденном опыте (иногда практическое освоение таких объектов осуществляется не тогда, когда они были открыты, а в более позднюю историческую эпоху). Для обыденного здравого смысла эти объекты могут быть непривычными и непонятными. Знания о них и методы получения таких знаний могут существенно не совпадать с нормативами и представлениями о мире обыденного познания соответствующей исторической эпохи. Поэтому научные картины мира (схема объекта), а также идеалы и нормативные структуры науки (схема метода) не только в период их формирования, но и в последующие периоды перестройки нуждаются в своеобразном согласовании с господствующим мировоззрением той или иной исторической эпохи, с доминирующими смыслами универсалий культуры. Такое согласование обеспечивают философские основания науки. В их состав входят наряду с обосновывающими постулатами также идеи и принципы, которые определяют эвристику поиска. Эти принципы обычно целенаправляют перестройку научной картины мира и нормативных структур науки, а затем применяются для обоснования полученных результатов — новых онтологий и новых представлений о методе. Но совпадение философской эвристики и философского обоснования не является обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, благодаря которой они обретают признание и включаются в культуру. Философские основания гетерогенны: они допускают вариации философских идей и категориальных смыслов, применяемых в исследовательской деятельности.

Философские основания науки не тождественны общему массиву философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы.

Формирование философских оснований науки и их изменение требуют не только философской, но и специальной научной эрудиции исследователя (понимания им особенностей предмета соответствующей науки, ее традиций, ее образцов деятельности и т. п.). Они осуществляются путем выборки и последующей адаптации идей, выработанных в философском анализе, к потребностям определенной области научного познания, конкретизации исходных философских идей, их уточнения, формирования новых категориальных смыслов, которые после вторичной рефлексии эксплицируются как новое содержание философских категорий. Весь этот комплекс исследований на стыке между философией и конкретными науками осуществляется совместно философами и учеными-специалистами. В настоящее время этот особый слой исследовательской деятельности является важнейшим аспектом философии и методологии науки. В историческом развитии науки особую роль в разработке проблематики, связанной с формированием и развитием философских оснований, сыграли выдающиеся ученые, соединявшие в своей деятельности конкретно-научные и философские исследования (Декарт, Ньютон, Лейбниц, Эйнштейн, Бор, Вернадский и др.).

Гетерогенность философских оснований не исключает их системной организации. В них можно выделить по меньшей мере две взаимосвязанные подсистемы: во-первых, онтологическую, представленную сеткой категорий, которые служат матрицей понимания и познания исследуемых объектов (категории «вещь», «свойство», «отношение», «процесс», «состояние», «причинность», «необходимость», «случайность», «пространство», «время» и т. п.); во-вторых, эпистемологическую, выраженную категориальными схемами, которую характеризуют познавательные процедуры и их результат (понимание истины, метода, знания, объяснения, доказательства, теории, факта и т. п.).

Обе подсистемы исторически развиваются в зависимости от типов объектов, которые осваивает наука, и от эволюции нормативных структур, обеспечивающих освоение таких объектов.

Философские основания классической науки акцентировали онтологическую проблематику, а эпистемологические категории развивали с позиций идеала истины как точной картины «объекта самого по себе», исключающей ссылки на субъект и операции его деятельности. Эти характеристики философских оснований были общими как для науки 17—18 вв., когда в ней доминировали установки философии механицизма, так и для классической науки 19 в., когда сформировалась дисциплинарная структура науки и философские основания стали гетерогенными (в физике и технических науках этой эпохи философия механицизма еще сохраняла свои позиции, в биологии и социальных науках она была вытеснена эволюционной парадигмой).

В неклассической науке кон. 19 — 1-й пол. 20 в. акцент был перенесен на гносеологическую проблематику, а новые смыслы онтологических категорий вводились с учетом трактовки познания как деятельности субъекта, от характера средств и операций которой зависят получаемые знания об объекте. В современной постнеклассической науке ее философские основания центрируют внимание на проблематике социокультурной обусловленности познания, анализе его мировоззренческих предпосылок и его социально-этических регулятивов. Под этим углом зрения разрабатываются смыслы онтологических и эпистемологических категорий. Такая разработка определена доминирующими типами объектов исследования, которыми становятся сложные, исторически развивающиеся системы. В их познании важную роль начинают играть способы коммуникации познающего субъекта, включенность операций деятельности в развитие изучаемых систем, этические регулятивы, определяющие выбор возможных стратегий изменения системы. Развитие философских оснований выступает необходимой предпосылкой освоения наукой принципиально новых типов объектов и процессов. См. также ст. ***Наука***.

Лит.: *Юдин Б. Г.* Методологический анализ как направление изучения науки. М., 1986; *Койре А.* Очерки истории философской мысли.

О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1987; *Швырев В. С.* Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. М., 1988; *Никифоров А. Л.* Философия науки. История и методология. М., 1998; *Степин В. С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992; *Он же.* Теоретическое знание. М., 2000.

В. С. Степин

«ФИЛОСОФСКИЙ ЛЕКСИКОН» — первое русское философское издание энциклопедического характера, написанное ***С. С. Гогоцким*** и вышедшее в 4 томах в Киеве в 1857 и в 1873. До этого единственными справочными изданиями в России были «История философских систем, по иностранным источникам составленная...» А. Галича в 2 книгах (СПб., 1818) и его же незаконченный «Лексикон философских предметов» (СПб., 1845). Гогоцкий остался верен теистическому миропониманию, высказывая критическое отношение к философии эмпиризма, материализма, спиритуализма. При всей симпатии к системам новой немецкой философии, к гегелевской особенно, Гогоцкий критически и всесторонне рассмотрел вклад каждого из немецких мыслителей в развитие философского представления о всесовершенном разуме, в котором сам усматривал идею Бога. Он критиковал Гегеля за панлогизм, приводящий к «преувеличенному понятию о нашем мышлении и к недостаточному, унизительному — о Верховном Существе» (Философский лексикон, т. 2, с. 149), а также за переоценку диалектического метода. Хотя Гогоцкий пользовался рядом иностранных руководств, в частности словарем А. Франка «Dictionnaire des sciences philosophiques» (P., 1844—50), его труд отличается самостоятельным, оригинальным взглядом на историко-философский процесс, обусловленным соединением стилей духовно-академического и университетского философствования. Отзывы современников на «Философский лексикон» отличались разнообразием мнений: от положительного (В. Н. Карпов), сдержанного (М. Н. Катков) до отрицательного (М. А. Антонович, Д. И. Писарев).

Н. А. Куценко

ФИНАЛИЗМ ИСТОРИЧЕСКИЙ — историческое мироощущение, связанное с представлениями о том, что исторический процесс представляет собой движение от некоего начального пункта в конечный (финальный), знаменующий собой реализацию конечного призвания человека на земле и ***смысла истории***. По свидетельству ***Н. А. Бердяева***, эта идея была «внесена в мировую историю евреями», и основная миссия еврейского народа при этом состояла в том, чтобы «внести в историю человеческого духа это сознание исторического свершения в отличие от того круговорота, которым процесс этот представлялся сознанию эллинскому» (*Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990, с. 23). Современному историческому сознанию приходится отдавать себе отчет в том, что концепции европейского разума, казалось бы, олицетворяющие собой победу секулярного начала, такие, как ***прогресс***, ***конец истории*** (или «предыстории»), формационное восхождение от низших ступеней развития к высшим и т. п., имеют своим первоисточником иудео-христианскую эсхатологию, предвещающую конец мира и исполнение божественного замысла о судьбах человечества. Всякая радикализация критики эсхатологической интуиции, касающейся смысла и «исполнения» истории, неизбежно ведет и к критике теории прогресса, к историческому скептицизму и релятивизму. Не случайно современный либерализм преисполнен такой настороженности ко всяким «рецидивам историцизма», склонен усматривать в каких бы то ни было попытках противопоставления настоящему (***современности***) качественно иного будущего признак «неадаптированности» к современности. «Адаптированные» живут настоящим и отвергают мистику исторического финализма как в его религиозных, так и в светских (теория прогресса) формах. Т. о. критика исторического финализма приводит к замене классической триады «прошлое—настоящее—будущее» дихотомией «традиционность—модерн» («традиционность—современность»). Здесь кроется парадокс: критика догматики исторического финализма приводит к догматически самоуверенной современности, провозглашающей свою «полную и окончательную победу». Критика исторического финализма завершается новым финалом истории в виде либерального «конца истории» (Ф. Фукуяма). Вторая трудность критики исторического финализма связана с проблемами смысла истории. Последний на протяжении всей истории философской мысли не мог быть защищен иначе, как ценой приверженности к идее финализма. Отказ от этой идеи неизменно означал и отказ от поисков смысла истории, поэтому критики исторического финализма должны знать, какой цены требует их задача. Видим ли мы в истории осуществление идеала человеческой свободы, или идеала равенства, или идеала человеческого братства и слияния народов в единую судьбу, нам не избежать искушений исторического финализма. Остается одно: вывести проблему идеала и смысла истории за пределы исторического процесса. Последствия такого выведения можно осмысливать эпистемологически и прагматически. Эпистемологическое осмысление ведет к повороту от классической к постклассической методологии, когда линейно-детерминистские установки прежнего историцизма сменяются картиной истории как стохастического процесса, периодически проходящего через точки бифуркации, в которых исход событий в принципе непредопределен. В прагматическом отношении в этом случае открывается ряд новых проблем этического, политического и социокультурного характера. В частности, улучшается или ухудшается качество исторического процесса и поведение исторических акторов при переходе от исторического финализма к концепции истории как стохастического и самодостаточного процесса, не имеющей отношения к нашим целям и идеалам и не обещающей какого бы то ни было желаемого «финала». Есть ли у человечества др. средства борьбы с исторической ***аномией***, грозящей утратой долгосрочных исторических целей и мотивов, кроме исторического финализма — вот сакраментальный вопрос современной ***философии истории***. Разрешить дилемму презентизм—финализм пытаются приверженцы современной циклической теории (см. ***Цикличности теории***), стремящиеся преодолеть крайности исторического финализма и концепции исторического круговорота посредством понятия «эволюционного цикла». Исторический цикл — «это не маятник, качающийся между двумя неподвижными точками, а спираль. Он допускает новое и потому избегает детерминизма» (*Шлезингер А.* Циклы американской истории. М., 1992, с. 52).

Эта теория частично спасает и от крайностей постмодернистского эпистемологического релятивизма тем, что открывает возможности исторического предвидения по логике смены фаз цикла или по логике «вызов—ответ», и от крайностей догматического модернизма, возвеличивающего самодостаточную современность, ибо трактует последнюю всего лишь как одну из фаз эволюционного цикла, подлежащую «исправлению» и замене на следующем историческом витке.

А. С. Панарин

ФИНИТИЗМ — идущая от ***Д. Гильберта*** методологическая установка на сильные требования к осмысленности и к надежности математических суждений и рассуждений. В соответствии с этой установкой надежные рассуждения удовлетворяют следующим условиям (***Ж. Эрбран***):

1) всегда рассматривается лишь конечное и определенное число конкретно воспринимаемых предметов и функций;

2) функции эти точно определены, причем определение позволяет произвести однозначное вычисление их значений;

3) никогда не утверждается существование какого-либо объекта без указания способа построения этого объекта;

4) никогда не рассматривается (как вполне определенное) множество всех предметов x какой-либо бесконечной совокупности; если же говорится, что какое-то рассуждение (или суждение) верно для всех этих x, то это означает, что общее рассуждение можно повторить для каждого конкретного x, причем само это общее рассуждение следует при этом рассматривать только как образец для проведения таких конкретных рассуждении.

Ограничения 1) и 4) мотивируют как само название «финитизм», так и соответствующее употребление эпитетов «финитный» (или «финитарный») для рассуждений, суждений, доказательств, высказываний, определений, понятий, методов и т. д. Финитная математика — это совокупность финитных математических рассуждений.

Осмысленные суждения, согласно рассматриваемой установке, это те и только те суждения, которые могут быть доказаны или опровергнуты финитными рассуждениями. Осмысленные математические суждения называются «реальными» суждениями (предложениями, высказываниями), остальные — «идеальными».

Это несколько расплывчатое описание финитизма поддается и подвергается должным уточнениям в конкретных контекстах.

Финитизм возник в рамках т. н. программы Гильберта — исходного пункта направления в основаниях математики, известного как ***формализм***. Гильберт предназначал свою программу для «реабилитации» математики в связи с интуиционистской критикой (см. ***Интуиционизм***). Он предпринял попытку обосновать математику на базе эпистемологически прочного фундамента финитизма. Гильберт соглашался с интуиционистами, что не все утверждения абстрактной математики имеют смысл, более того — его критерии осмысленности математических высказываний еще ограничительнее интуиционистских (интуиционисты считают чрезмерно ограничительным в финитизме условие 1), т. к. допускают рассуждения о некоторых абстрактных предметах вроде «свободно становящихся последователей»). Однако Гильберт не заключает из этого, что следует запретить некоторые укоренившиеся приемы доказательств и тем самым деформировать, как настаивали интуиционисты, математическую практику. Он резонно полагал, что в принципе допустимо (а в целях экономии сил даже и нужно) пользоваться сомнительными, с точки зрения интуиционистов, принципами доказательств, если предварительно будет установлено — и установлено уже совершенно несомненными (т. е. финитными) рассуждениями, — что при использовании этих доказательств не может быть получено среди осмысленных (т. е. реальных) утверждений такого, которое оказалось бы ложным. Что касается идеальных предложений, то им не обязательно приписывать определенные истинностные значения, так как они, строго говоря, финитно неосмысляемы и поэтому выполняют в математике не познавательные, а, так сказать, «административные» функции. Они всего лишь инструменты, предназначенные для удобного манипулирования реальными высказываниями. Короче говоря, замысел программы Гильберта — несомненными рассуждениями доказать, что обычная математика есть консервативное расширение финитной математики. Т. о., есть тесная аналогия между этим замыслом и неопозитивистскими попытками анализировать физические теории в терминах «наблюдаемых» и «теоретических конструктов»: реальные высказывания суть аналоги «наблюдаемых», идеальные — «теоретических конструктов».

Но как убедиться, что некоторая математическая система S не содержит среди своих реальных теорем ни одной ложной? Оказывается, что при некоторых дополнительных разумных предположениях эта проблема эквивалентна проблеме финитного установления непротиворечивости системы S. В свою очередь можно пытаться финитно установить непротиворечивость S, предварительно заменив систему S ее формальным аналогом и пытаясь финитно установить теперь уже синтаксическое свойство системы S — ее формальную непротиворечивость. Финитные рассуждения, предназначаемые для осуществления этой работы, Гильберт обозначал словом «метаматематика».

Становление и расцвет программы Гильберта занял 1-ю треть 20-го столетия. Но в 1931 Гёдель своей второй теоремой о неполноте обнаружил, что некоторые — просто находимые и естественные (в точно определенном смысле) — формальные выражения непротиворечивости любой системы S, содержащей арифметику, являются предложениями, не разрешимыми в S, если S действительно непротиворечива (точнее — ω-непротиворечива). Эта теорема была почти сразу истолкована как смертельный удар по программе Гильберта, и это критическое истолкование прочно утвердилось в литературе. Суть его ясно выражают, напр., Френкель и Бар-Хиллел, усматривая следствие теоремы Гёделя в том, что «никакое предложение, которое можно точным образом интерпретировать как выражающее непротиворечивость какой-либо логистической системы, содержащей арифметику, не может быть доказано в этой системе» (*Френкель А. А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966, с. 370). Стало быть, обосновать математику в рамках финитизма принципиально невозможно. На таком фоне должны были возникнуть и действительно возникли различные модификации программы Гильберта, знаменующие собою различные ослабления первоначальной установки жесткого финитизма.

Однако нужно заметить, что связь между программой Гильберта и второй теоремой Гёделя о неполноте не так проста, как это общепринято считать. Вышеприведенная цитата искажает подлинное положение дел. Гёдель показал только, что лишь некоторые формальные предложения, которые интерпретируются как выражения непротиворечивости S, нельзя доказать в S. Он не доказал, что каждый возможный кандидат на роль формального аналога выражения непротиворечивости S обязательно недоказуем в S. Поэтому, стро́го говоря, теорема Гёделя не доказывает несостоятельность финитизма как фундамента для обоснования математики в рамках программы Гильберта. К тому же возможны модификации программы Гильберта, связанные не с ослаблением первоначального финитизма, а просто с другим способом его употребления. Более того, рассматриваются и развиваются подходы к основаниям математики, ориентированные на усиление финитизма. Т. о., пока судьба финитизма складывается драматически, но отнюдь не трагически.

Лит.: *Гильберт Д.* Основания геометрии. М.—Л., 1948, Добавления VI—X; *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. М., 1979; *Генцен Г.* Непротиворечивость чистой теории чисел.— В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967; *Он же.* Новое изложение доказательства непротиворечивости для чистой теории чисел.— Там же; *Ершов Ю. Л., Самохвалов К. Ф.* О новом подходе к методологии математики.— В кн.: Закономерности развития современной математики. М., 1987; *Ackermann W.* Zum Hilbertschen Aufbau der reellen Zahlen.— «Math. Annalen», 99(1928); *Neumann J. von.* Zur Hilbertschen Beweistheorie.— «Math. Ztschr.», 26(1927); *Godel K.* Über formal unentscheidbare Satze der Principia Mathematica und verwandter Systeme.— «Monatsh. Math. Ph.», 38(1931); *WebbJ. C.* Mechanism, mentalism and metamathematics. An essay on fmitism. Boston, 1980; *Detlefsen M.* Hilbert's Program: An Essay on Mathematical Instrumentalism. Boston, 1986; *Mycielski J.* The meaning of pure mathematics.— The Journal of Philosophical Logic, v. 18, 1989; *Wright C.* Strict finitism. Synthèse. Boston, v. 51, 1982.

К. Ф. Самохвалов, В. Х. Хананян

ФИНК (Fink) Ойген (11 декабря 1905, Констанц — 25 июля 1975, Фрайбург) — немецкий философ. Изучал экономику, историю, философию в Мюнстере, Берлине и Фрайбурге, где учился у Гуссерля и Хайдеггера. С 1928 — приват-доцент во Фрайбурге. При нацистах был депортирован из Германии. В 1939 работал в архиве Гуссерля в Лувене, с 1946 — доцент, с 1948 — профессор Фрайбургского университета (до 1971). Руководил Фрайбургским архивом Гуссерля. Ученик и последователь Гуссерля, подготовил к печати ряд его рукописей и относящихся к его жизни документов. Некоторые его работы, высоко оцененные Гуссерлем, посвящены разъяснению гуссерлевской ***феноменологии*** и размежеванию с ее критиками, гл. о. неокантианцами (Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, 1933; Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? Die phänomenologische Grundidee, 1934). В процессе критики критиков феноменологии Финк акцентировал ее скрытые онтологические аспекты — конституирование мира, укорененность человека в мире. Собственные работы Финка до 2-й мировой войны были связаны с проблемами «Картезианских размышлений» Гуссерля. В послевоенный период под влиянием Хайдеггера происходит поворот Финка к онтологии. Он стремился к более глубокой проработке вопросов о бытии, соотношении вещи и «предметности», предмета и бытия (Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen Begriffes, 1958; Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, 1977; Grundprobleme des menschlichen Daseins, 1979), сосредотачиваясь на теме «время и движение» и тем самым актуализируя темы поздней генетической феноменологии Гуссерля. Финк занимался также проблемами педагогики, увязывая их с гуссерлевской концепцией кризиса европейского человечества (Zur Kriesenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge, 1989).

Соч.: Philosophie des Geistes. Würzburg, 1994.

Лит.: Festschrift für Eugen Fink zum 60 Geburtstag. Den Haag, 1965.

Н. В. Мотрошилова

ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (19 мая 1762, Рамменау — 29 января 1814, Берлин) — немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма. Родился в крестьянской семье. Учился на теологическом факультете Йенского, а затем Лейпцигского университетов. В 1790 открыл для себя сочинения Канта, и они захватили его. Написанный под влиянием Канта «Опыт критики всяческого откровения» (Versuch einer Kritik aller Offenbarung, изданный анонимно в 1792) был принят за работу Канта и получил высокую оценку. Под влиянием событий французской революции написал работу, посвященную защите свободы мысли. В 1794—99 — профессор Йенского университета; его лекции имеют большой успех; здесь выходят его работы — «Основа общего наукоучения» (1794), «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (1797), а также «Основы естественного права согласно принципам наукоучения» (1796) и «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения» (1798) (см. ***«Наукоучение»***). Влияние Фихте растет, он получает признание со стороны Гёте, В. фон Гумбольдта, Фр. Якоби, сближается с йенским кружком романтиков, дружит с Шеллингом. Однако обвинение его в атеизме, вызвавшее общественный скандал, вынудило его в 1799 покинуть Йену. С 1800 он работает в Берлине, выпускает в свет сочинения «Назначение человека» (Die Bestimmung des Menschen, 1800), «Замкнутое торговое государство» (Der geschlossene Handelsstaat, 1800), «Основные черты современной эпохи» (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806), «Наставления к блаженной жизни» (Anweisung zum seligen Leben, 1806). В 1807 в оккупированном Наполеоном Берлине Фихте читает цикл публичных лекций «Речи к немецкой нации» (Reden an die deutsche Nation, 1808), призывая соотечественников к моральному возрождению и сопротивлению оккупантам. В 1810 избран ректором Берлинского университета. Во время войны с Наполеоном умер от тифа, заразившись от жены, ухаживавшей в госпитале за ранеными.

Фихте доводит до конца начатый Кантом поворот от метафизики бытия к метафизике свободы: если «догматизм» исходит из объекта, субстанции, то «критицизм» — из субъекта, самосознания, или Я. «В том и состоит сущность критической философии, что в ней устанавливается некоторое абсолютное Я, как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определимое ... Напротив того, догматична та философия, которая приравнивает и противополагает нечто самому Я в себе; что случается как раз в долженствующем занимать более высокое место понятии вещи (ens), которое ... произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие» (Соч. Работы 1792—1801. М., 1995, с. 304—305). Сущность самосознания, по Фихте, есть свобода, и свою систему от начала до конца он рассматривает как анализ понятия свободы.

Однако в отличие от трансцендентальной философии Канта, критическое острие которой направлено против спекулятивного духа рационализма 17 в., Фихте создает новую форму идеализма — спекулятивный трансцендентализм. Философия, по Фихте, должна быть строго научной и служить фундаментом для всех частных наук. Именно философии надлежит обосновать науку как общезначимое достоверное знание, стать «наукой о науке», т. е. «наукоучением» (Wissenschaftslehre). Спецификой научного знания является его систематическая форма; она достигается тем, что все положения науки выводятся из одного начала, которое, по Фихте, должно обладать истинностью и достоверностью само по себе. Здесь он близок к ***Декарту***, который стремился найти такой самодостоверный исходный пункт, отправляясь от которого можно было бы построить все здание науки. Таким очевидным и непосредственно достоверным основоположением является самосознание — «Я есмь Я». Самосознание уникально в том смысле, что оно само себя порождает: в акте самосознания совпадают порождающее и порождаемое, действие и его продукт, субъект и объект.

В основе философии Фихте лежит убеждение в том, что практически-деятельное отношение к предмету предшествует теоретически-созерцательному отношению к нему, и это отличает его в трактовке самосознания как самодостоверного начала знания от Декарта: сознание не дано, оно порождает себя; очевидность его покоится не на созерцании, а на действии, она не усматривается интеллектом, а утверждается волей. «От природы» индивид есть нечто непостоянное: его чувственные склонности, побуждения, настроения всегда меняются и зависят от чего-то другого. От этих внешних определений он освобождается в акте самосознания. Этим актом индивид рождает свой дух, свою свободу. Самоопределение предстает как требование, задача, к решению которой субъекту суждено вечно стремиться. Налицо противоречие: самосознание, полагаемое в качестве начала системы, является в то же время бесконечно отодвигающейся целью «Я». Фихте принимает это противоречие за отправное начало, и последовательное развертывание его и есть построение системы с помощью диалектического метода. Система Фихте имеет структуру круга: начало уже содержит в себе конец; движение к завершению есть в то же время возвращение к истоку. Кантовский принцип автономии воли, согласно которому практический разум сам дает себе закон, превращается у Фихте в универсальное начало всей системы. Тем самым он преодолевает дуализм кантовского учения, снимая непереходимую для Канта границу между умопостигаемым и чувственным мирами, и ставит своей задачей вывести из принципа практического разума — свободы — также и теоретический разум — природу. Познание составляет у него лишь подчиненный момент единого практически-нравственного действия.

Всякая реальность, согласно Фихте, есть продукт деятельности «Я», и задача наукоучения — показать, как и почему деятельность с необходимостью принимает предметную форму. Не допуская существования независимой от сознания ***«вещи в себе»***, Фихте все содержание знания выводит из Я. Что же это за Я, которое производит из себя весь мир? Кто имеется в виду: отдельный индивид, человек как представитель рода (а тем самым человечества) или сам Бог? Фихте требует отличать индивидуальное «Я» от «Я» абсолютного, но в то же время не признает существование абсолютного «Я» как некой субстанции, независимой от индивидуального «Я». При описании «Я» как исходного начала наукоучения Фихте пользуется предикатами, которые обычно приписываются Богу: абсолютность, бесконечность, неограниченность, причина самого себя, всереальность. В раннем наукоучении абсолютное «Я» имеет идеальный статус и предстает скорее всего как идея Бога в человеческом сознании, идея, тождественная моральному миропорядку, который должен быть осуществлен в ходе бесконечного исторического процесса. Поэтому индивидуальное и абсолютное «Я» у Фихте то совпадают, то распадаются, и эта «пульсация» совпадений и распадений составляет ядро его диалектики как движущего принципа мысли.

Фихте формулирует три основных положения теоретической философии: «Я» первоначально полагает само себя — тезис; «Я» полагает себя как определенное через «Не-Я» — антитезис; тезис и антитезис противоречат друг другу и как два противоположных определения должны были бы друг друга уничтожать. Однако, чтобы сохранилось единство сознания, тезис и антитезис должны друг друга частично уничтожить, т. е. ограничить. В результате возникает синтез: «Я» определяет отчасти себя само, отчасти же определяется «Не-Я». Ограничение означает возникновение делимого «Я» и делимого «Не-Я», ибо только делимое может быть ограничено. Смысл синтеза раскрывается через различение абсолютного и конечного «Я»: «Я» (имеется в виду абсолютное «Я») противополагает делимому «Я» (т. е. эмпирическому субъекту) делимое «Не-Я» (т. е. эмпирическую природу).

С помощью трех основоположений Фихте дает диалектическое выведение логических законов и категорий; тезис — «Я есмь Я» — источник закона тождества и соответственно категории реальности; антитезис — источник закона противоречия и категории отрицания, а синтез порождает закон основания и категорию количества, предпосылкой которой является делимость.

Колебание «Я» между требованием синтезировать противоположности и невозможностью выполнить это требование, эта борьба его с самим собой, осуществляется продуктивной способностью воображения, которая является, т. о., центральной способностью теоретического Я. «Способность синтеза имеет своей задачей объединять противоположности, мыслить их как единое... Но она не в состоянии это сделать... и т. о. возникает борьба между неспособностью и требованием. В этой борьбе дух задерживается в своем движении, колеблясь между обеими противоположностями... но именно в таком-то состоянии он удерживает их обе одновременно... придает им тем, что он их касается, отскакивает от них и затем снова касается, по отношению к себе некоторое определенное содержание и некоторое определенное протяжение... Это состояние носит название... созерцания... Действенная в нем способность... — продуктивная сила воображения» (там же, с. 384).

Все, что для теоретического сознания выступает как сфера независимых от него вещей, есть продукт бессознательной деятельности воображения, полагаемых ею ограничений, которые предстают сознанию как ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум и т. д. вплоть до времени, пространства и всей системы категорий теоретического «Я». Полагание этих ограничений, как и теоретического «Я» вообще, необходимо для того, чтобы существовало практическое «Я», ставящее цели и реализующее их. Деятельность «Я» у Фихте абсолютна; она сама обеспечивает себя задачами, делая это, впрочем, бессознательно. То «Я», которое ставит «препятствия», и то, которое их преодолевает, ничего не знают друг о друге. Мир, порождаемый бессознательной деятельностью абсолютного «Я», не есть нечто самостоятельное: природа только объект, средство для реализации целей, которые ставит практическое «Я», препятствие, которое должно постоянно преодолеваться; у нее нет независимого существования и самостоятельной ценности. Такова не только внешняя природа, но и природа в самом человеке, т. е. его чувственные влечения и склонности, которые, как и все природное, имеют силу косности, инерции и должны быть преодолены нравственной деятельностью, поскольку составляют корень изначального зла в человеке. Свобода мыслится Фихте как деятельное начало, противоположное пассивной косности природы. Преодолевая одно за другим внешние и внутренние препятствия, практический субъект, сам того вначале не сознавая, все более приближается к тождеству с собой. Идеал всего движения и развития человечества у Фихте — совпадение индивидуального и абсолютного «Я», а тем самым осознание того, что вся предметная сфера человека есть лишь продукт собственной деятельности «Я», отчужденный от него и выступающий в качестве внешней ему действительности. Однако полное достижение этого идеала невозможно, ибо привело

бы к прекращению деятельности, которая, по Фихте, абсолютна; вся человеческая история — лишь бесконечное приближение к идеалу. У раннего Фихте Абсолют — не актуальное, а потенциальное бытие, осуществляемое через конечное «Я»; Абсолют выступает, т. о., в виде множества конечных самосознаний, своей деятельностью впервые реализующих Абсолютное как идеал, как нравственный миропорядок.

В учении, которое исходит из «Я», возникает вопрос: как обосновать существование других «Я», многих самосознаний? Приписать другим «Я» лишь феноменальную реальность — значит с теоретической точки зрения впасть в солипсизм, а с практической — оставить нерешенной как раз проблему свободы, ключевую для Фихте. Дедукцию другого (других «Я») Фихте осуществляет не в теоретической, а в практической философии. В работе «Основы естественного права», обсуждая проблемы возможности человеческой свободы, Фихте доказывает, что сознание свободы «Я» обусловлено признанием свободными других «Я». «Человек (как и все конечные существа вообще) только среди людей становится человеком; ... из этого следует, что если вообще должны быть люди, то должны быть многие» (Werke, Auswahl in sechs Bänden, hrsg. von F. Medicus. Lpz., 1908—11, Bd. 2, S. 43). Мы не познаем, а признаем существование других подобных нам существ. Фихте указывает два способа признания других «Я». В философии права это — обращенный ко мне внешний призыв другого свободного человека как причина моего самоопределения к свободе; в философии нравственности признание других личностей происходит через нравственный закон, запрещающий рассматривать их лишь как средство и требующий видеть в каждом цель саму по себе. Т. о., наличие множества свободных индивидов служит условием возможности самого «Я» как разумного свободного существа. При этом правовая категория признания выступает как конститутивный момент человеческого сознания, родового по своей природе.

После 1800 Фихте вносит существенные изменения в свою систему: он рассматривает теперь наукоучение не как теорию Абсолюта, а как теорию абсолютного знания. Что же касается самого Абсолюта, то он, по Фихте, не может иметь никакого определения, ибо стоит выше всякого знания. Поэтому его нельзя назвать ни бытием, ни знанием, ни безразличием бытия и знания, как в полемике с Фихте определял Абсолют Шеллинг в начале 1800-х гг. Тем самым Фихте сближается с неоплатонизмом и мистикой ***Экхарта***, где высшее начало — это ***Единое***, не причастное многому. Единое, не допускающее причастности себе, находится вне всякого отношения, а потому непостижимо. А то единое, которому причастно многое, Фихте называет абсолютным знанием и видит в нем обнаружение Абсолюта, способ откровения, явленности его для «Я», называя его также образом, или схемой. «Сам по себе существует только единый Бог, и Бог не есть мертвое понятие... но ... чистейшая жизнь. Он не может в самом себе изменяться или определяться и делать себя иным бытием ... Если знание все же должно быть и не должно быть самим Богом, то, так как ничего нет, кроме Бога, оно может быть только Богом, но Богом вне Бога; бытием Бога вне его Бытия; Его обнаружением, в котором Он вполне таков, как Он есть, оставаясь в самом себе вполне таковым, как Он есть. А таковое обнаружение есть образ или схема» («Факты сознания». СПб., 1914, с. 135). В результате Фихте переосмысляет характер связи Абсолютного с конечным индивидом. Раньше абсолютное «Я» выступало как недостижимая цель деятельности индивидуального субъекта, как потенциальная бесконечность самой этой деятельности, которая была по существу единственным реальным бытием. Теперь Абсолют был понят как актуальное бытие, как Бог, поэтому принцип деятельности был лишен своего универсального значения; высший религиозный смысл для Фихте приобрело мистическое созерцание как путь к достижению «unio mystica» — слияния с Богом.

Понятие «самости» у позднего Фихте из положительного превратилось в отрицательное: «аффект самостоятельности» стал для философа выражением коренного зла в человеке — самоутверждения эгоистического индивидуума. Свободу он теперь понимает как освобождение не только от чувственных склонностей, но вообще от всего индивидуального, т. е. как отказ от «самости».

Социально-политические взгляды Фихте также претерпели существенную эволюцию: от увлечения идеалами Великой французской революции в ранний период до разработки идеи национальности как коллективной личности, имеющей свое особое призвание, в период борьбы с Наполеоном («Речи к немецкой нации»). Идея назначения отдельных наций завершается в философии истории Фихте. История человечества, по Фихте, есть процесс развития от состояния первоначальной невинности (бессознательного господства разума) через всеобщее падение и глубокую испорченность, характерные для современной ему эпохи, к сознательному царству разума. Философия Фихте оказала большое влияние на развитие немецкого классического идеализма — раннего Шеллинга и Гегеля, на формирование философско-эстетических идей йенских романтиков, а также на неокантианцев («неофихтеанцев») В. Виндельбанда, Г. Риккерта, отчасти —Г. Когена и П. Наторпа. Под воздействием идей Фихте формировались также учения Р. Эйкена, Г. Мюнстерберга, Ф. Медикуса, Р. Лаута и др. В дальнейшем Шеллинг и Гегель, преодолевая субъективный идеализм Фихте, подвергли его философию разносторонней критике.

Соч.: Sämtliche Werke, Bd. 1—8. B., 1845—46; Werke, Bd. 1—6. Lpz., 1908—12; Briefwechsel, Bd. 1—2. Lpz., 1925; в рус. пер.: Основные черты современной эпохи. СПб., 1906; Факты сознания. СПб., 1914; Избр. соч., т. 1. М., 1916; Замкнутое торговое государство. М., 1923; О назначении ученого. М., 1935; Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937; Сочинения. Работы 1792—1801. М., 1995.

Лит.: *Фишер К.* История новой философии, т. 6. СПб., 1909; Вопросы философии и психологии, 1914, кн. 122(2); *Вышеславцев Б. П.* Этика Фихте. М., 1914; *Ойзерман Т. И.* Философия Фихте. М., 1962; *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979; *Она же.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990; *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tüb., 1914; *Leon X.* Fichte et son temps, т. 1—2. P., 1922—1927; *Medicus F.* Fichtes Leben, 2 Aufl. Lpz., 1922; *Heimsoeth H.* Fichte. Münch., 1923; *Schulte G.* Die Wissenschaftslehre des späten Fichte. Fr./M., 1971; *Verweyen H.* Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. Freiburg—Münch., 1975; *Tietjen H.* Fichte und Husserl. Fr./M., 1980; Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, hrsg. v. K. Hammacher. Hamb., 1981; Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, Bd. 1—3, hrsg. von K. Hammacher, R. Schottky, W. H. Schrader. Amst.—Atlanta, 1990—91.

П. П. Гайденко

ФИЧИНО (Ficino) Марсилио (19 октября 1433, Фильине-Вальдарио — 1 октября 1499, Флоренция) — итальянский гуманист и философ-неоплатоник. Образование получил в университете Флоренции. Смолоду выказал большой интерес к философской мысли античности и, чтобы познакомиться с ней по первоисточникам, изучил древнегреческий язык. Оце-

нив способности и рвение молодого человека, Козимо Медичи, богатый банкир и фактический правитель Флоренции, взял его под свое покровительство. В 1462 он подарил Фичино имение неподалеку от своего собственного, а также греческие рукописи произведений Платона и некоторых других древних авторов.

Около 1462 Фичино выполнил перевод с древнегреческого на латынь «Гимнов» и «Аргонавтики» — апокрифических сочинений, автором которых традиция считала легендарного поэта древности Орфея. Затем взялся за цикл гностических трактатов, известных под общим названием «Поймандр» и приписываемых Гермесу Трисмегисту. В 1463 он приступил к диалогам Платона, творчество которого рассматривал как важнейшее звено в развитии «благочестивой философии», восходящей к самым отдаленным временам: в своих занятиях Фичино, стремившийся показать внутреннее согласие «древнего богословия», как бы повторял тот путь, который прошла религиозно-философская мудрость язычников.

Перевод всех творений Платона на латынь был завершен к 1468. Затем на протяжении пяти лет Фичино создает свои наиболее важные оригинальные труды: обстоятельный «Комментарий на «Пир Платона» (1469, издан в 1544), повествующий о космической функции любви и о сущности прекрасного; фундаментальный трактат ***«Платоновское богословие о бессмертии душ»*** (1469—74, издан в 1482), где, в частности, развивалось учение о человеке как «своего рода боге», способном свободно творить себя самого, окружающий мир и общественную жизнь, покорять себе пространство, время, удачу, разведывать свойства и силы природы, ставя их на службу своих устремлений и интересов; трактат «О христианской религии» (1474), возобновляющий традицию раннехристианской апологетики.

Деятельность Фичино, в которой современники видели возрождение древней мудрости, примиренной с христианством, возбуждала к себе живейший интерес в обществе. Вокруг Фичино сложилась группа единомышленников, своего рода вольное ученое братство, получившее известность под именем Платоновской Академии. Она не имела устава, не знала должностей и фиксированного членства, в ее деятельности принимали участие люди самого разного звания и рода занятий: именитые патриции, купцы, должностные лица государства, священнослужители, врачи, университетские профессора, гуманисты, богословы, поэты, художники.

В 1489 Фичино опубликовал медико-астрологический трактат «О жизни». С 1484 работал над переводом и комментированием «Эннеад» Плотина, изданных им в 1492. В этот же период он перевел сочинения Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Афинагора, Синезия, Михаила Пселла. В 1492 он написал и вскоре издал трактат «О солнце и свете», в 1494 завершил обширные толкования к нескольким диалогам Платона. В 1495 издал двенадцать книг своих «Посланий». Умер за комментированием «Послания к римлянам» апостола Павла.

Идеи Фичино оказали сильное влияние на богословскую и гуманистическую мысль и на художественную культуру конца 15—16 вв.

Соч.: Opera, vol. 1—2. Basileae, 1576; в рус. пер.: Комментарий на «Пир» Платона.— В кн.: Эстетика Ренессанса, т. 1. М., 1981, с. 144—241; Послания.— В кн.: Соч. итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985, с. 211—226.

Лит.: *Kristeller P. O.* Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Firenze, 1953; *Marsel R.* Marsile Ficin. P., 1958.

О. Ф. Кудрявцев

ФЛЕК (Fleck) Людвик (11 июля 1896, Львов — 5 июня 1961, Иерусалим) — польский микробиолог, философ и историк науки, один из пионеров социологии познания. Окончил медицинский факультет Львовского университета (1922). В 1939 преподавал во Львовском медицинском институте, будучи специалистом в области диагностики и вакцинации различных эпидемических заболеваний. В 1942 был арестован нацистами и доставлен из Львовского гетто в Освенцим, затем в Бухенвальд. После освобождения вернулся в Польшу. С 1945 — профессор, затем ректор Института медицинской микробиологии Люблинского университета, с 1952 — профессор Института матери и ребенка при Варшавском университете, академик и член президиума Польской академии наук (1954).

В 1930-х гг. в монографии «Возникновение и развитие научного факта» (1935) выступил с критикой кумулятивистских и индуктивистских концепций науки и ее развития, противопоставив им оригинальную модель культурно-исторической детерминации знания, главную роль в которой играли понятия «мыслительный коллектив» и «стиль мышления». Стиль мышления — условие и вместе с тем следствие коллективного характера познания, в ходе которого формируется, транслируется и преобразуется знание в виде понятий, теорий, моделей реальности. Само понятие мышления имеет гносеологическую значимость только при указании на конкретный мыслительный коллектив, в рамках которого происходят познавательные действия и обмен идеями. Это означает радикальную ревизию основного эпистемологического отношения «субъект—объект». Теория познания, опирающаяся на «познающего индивида», является анахронизмом. Отношение «субъект—объект» должно быть представлено в виде тройственной связи «субъект — мыслительный коллектив — объект», причем главную роль в этой связи играет второй ее компонент. Именно мыслительный коллектив детерминирует характер мыследеятельности индивида и вследствие этого — характер познаваемых объектов. Эпистемологический анализ направляется в первую очередь на особенности мыслительных коллективов. Т. о., эпистемология становится сравнительно-исторической дисциплиной.

Отсюда важнейшая роль истории науки, которая способна пролить свет на то, что скрыто от взгляда методологов, верующих в незыблемость научных фактов и силу логических систематизаций. Научные факты — это мыслительные конструкции, возникающие и развивающиеся на основе принятых и усвоенных учеными стилей мышления.

Содержание научных фактов, согласно Флеку, определяется интерпретацией, которую диктует стиль мышления. Эпистемология должна рассматривать всю полноту исторических перипетий различных стилей мышления, вступающих в сложную взаимосвязь, конкурирующих друг с другом. Любая теория или понятие рассматриваются лишь как временные остановки на пути развития идей; звеньями этого пути могут быть и прото-идеи, образы, продукты фантазии. Их вхождение в интеллектуальный арсенал мыслительного коллектива определяется социальным и социально-психологическим санкционированием: иерархической структурой научных сообществ, борьбой авторитетов, культурным фоном научного исследования, идеологическими течениями и т. д.

Флек был против вульгарно-социологической трактовки истинности и объективности, когда они ставились в зависимость от «классовых», национальных или групповых интересов. Однако, полагал он, эпистемология не может абстрагироваться от условий, при которых мыслительный коллектив признает

знание истинным и объективным, а эти условия исторически и социально относительны. Флек считал, что это ведет не к агностицизму или релятивизму, а, напротив, — к максимально возможному гносеологическому оптимизму: научный поиск всегда сопровождается борьбой мнений, совершенствованием аргументации, а его результаты никогда не превратятся в догму.

Соч.: Проблемы науковедения.— «Вопросы истории естествознания и техники», 1988, № 4; Возникновение и развитие научного факта. М., 1999; Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Basel. 1935; Powstanie i rowoj faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myslowym i kolektywie myslowym. Lublin, 1986.

В. Н. Порус

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович [9(21) января 1882, Евлах Елисаветпольской губ. — 8 декабря 1937, Ленинград] — русский религиозный мыслитель, ученый. Окончил физико-математический факультет Московского университета (1904) и Московскую духовную академию (1908). В 1911 принял священство. Доцент и профессор Московской духовной академии по кафедре истории философии; редактор журнала «Богословский вестник» (1912—17). Священник Сергиево-Посадской церкви Убежища сестер милосердия Красного Креста. С 1918 член Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. В 1921—24 профессор ВХУТЕМАСа по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях» на печатно-графическом факультете; с 1921 член Карболитной комиссии ВСНХ и научный сотрудник Государственного экспериментального электротехнического института. Редактор «Технической энциклопедии», в которой опубликовал ок. 150 статей. Летом 1928 был выслан в Нижний Новгород, где работал в Радиолаборатории. Вернувшись из ссылки, продолжал работать в ГЭЭИ. Был вновь арестован в ночь с 25 на 26 февраля 1933. Работал в г. Сковородино на мерзлотоведческой станции и в Соловецком лагере особого назначения в лаборатории, где исследовались возможности производства йода и агар-агара из водорослей. Расстрелян. Вероятное место погребения — Левашова пустошь.

Свою жизненную задачу Флоренский понимал как проложение путей к будущему цельному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, интуицию и дискурсию, богословие и философию, искусство и науку. Отвлеченные построения были ему чужды, и он называл свои построения «конкретной метафизикой». Богословские труды Флоренского принадлежат к области апологетики, разрабатывал тематику теодицеи и антроподицеи. Одной из основных характеристик бытия в его нынешнем падшем состоянии считал антиномичность. Мир надтреснут, и причина этого — грех и зло. Путь теодицеи возможен не иначе как благодатною силою Божею, антиномичность преодолевается подвигом веры и любви. В конечном счете теодицея основана на «Столпе и утверждении Истины», т. е. на Церкви. Антроподицея (оправдание человека) решает вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию, совершенным и разумным, с наличным его несовершенством и греховностью. В основе антроподицеи Флоренского лежит идея очищения и спасения человека, освящения и обожения человеческого существа. Центральный вопрос антроподицеи — христологический: о воплощении Бога Слова и соединении человека со Христом в таинствах Церкви. Путь антроподицеи возможен только Силою Божиею и совершается: 1) в строении человека как образа Божия, 2) в освящении человека, когда он из грешного становится освященным, 3) в деятельности человека, когда религиозно-культовая, литургическая деятельность является онтологически первичной и определяет и освящает мировоззрение, хозяйство и художество человека.

В своем понимании Софии Премудрости Божией Флоренский пытался осмыслить культовые памятники — софийные храмы и иконы, гимнографию. Опираясь гл. о. на учение св. Афанасия Великого, Флоренский отнюдь не противопоставлял свои взгляды учению Церкви о том, что София есть Христос: «Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари, — Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом» (Столп и утверждение Истины.— Соч., т. 1(1). М., 1990, с. 350). Одновременно Флоренский рассматривал Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия со Христом: София — Церковь в ее земном и небесном аспектах; София — Пресвятая Богородица, Дева Мария; София — «идеальная личность человека», т. е. образ Божий в человеке, его Ангел-хранитель; София — Царство Божие, «пред-существующая, за-предельная реальность»; София — «миротворческая мысль Божия»; София — «существенная красота твари». При этом тенденция перенесения своих мнений по проблемам софиологии из области религиозной философии в область церковной догматики была ему чужда.

Язык Флоренский понимает онтологически. Между языком и реальностью существует субстанциальная, а не условно-субъективная связь. У бытия есть два связных модуса: один обращен вовнутрь, сосредоточен и укоренен в своей глубине, но бытие являет себя энергетически и вовне. Символ и есть бытие, которое больше самого себя. Имена и слова — суть носители энергий бытия: они суть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, они есть символы бытия. Познание переживается Флоренским как брак бытия познающего с бытием познаваемым, как взаимодействие их энергий. Флоренский полагает глубинную связь имени собственного и его носителя: «Итак, именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное строение» (Имена. М., 1993, с. 70). Флоренский обосновал философские корни «имеславия», увидев в «имяборчестве» стремление к разрушению символов, аналогичное иконоборчеству, результат влияния позитивизма и номинализма. Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя Божие.

Флоренский развивал мысль о ритмически сменяющихся типах культур — средневековой и возрожденской. Признаками субъективного типа возрожденской культуры являются: раздробленность, индивидуализм, логичность, статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность, поверхностность. Ренессансная культура Европы, по его убеждению, закончила свое существование к нач. 20 в., и с первых годов нового столетия можно наблюдать первые ростки культуры нового типа. Признаки объективного типа средневековой культуры: целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм (деяния), реализм, синтетичность, аритмология, конкретность, самособранность. Основным законом падшего мира Флоренский считает закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания Хаоса во всех областях мира, предоставленных самим себе. Хаосу противостоит Божественный Логос. Средневековая культура, коренящаяся в религиозном культе, борется с

человекобожнической возрожденской культурой, несущей в своих глубинах начало Хаоса. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого следует культура. Флоренский верил в возможность «райской цельности творчества» в любую эпоху и связывал ее с доступной человеку духовной гармонией, которая живет в глубине личности.

Соч.: Соч., т. 1—2. М., 1990; Соч., т. 1, 2, 4. М., 1994, 1996, 1998; Из богословского наследия.— «Богословские труды», 1977, сб. 17; Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993; Детям моим. Воспоминанья. М., 1992; Соч. в 4 т. М., 1995—1999; Собр. соч. М., 2000.

Лит.: *Иеродиакон Андроник (Трубачев).* Указатель печатных трудов свящ. П. Флоренского.— «Богословские труды», 1982, сб. 23; *Он же.* Священник П. Флоренский: Личность, жизнь, творчество (Теодицея и антроподицея). Томск, 1998; *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский. Логос против хаоса. М., 1989; *Кравец С. Л.* О красоте духовной. М., 1990; *Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки.— *Он же.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; П. А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 1996.

Игумен Андроник (Трубачев), С. М. Половинкин

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич [28 августа (9 сентября) 1893, Елизаветград — 11 августа 1979, Принстон, США] — русский православный богослов, философ, историк культуры. Родился в семье, давшей ряд священнослужителей и профессоров. Долго колебался, выбирая между духовной академией и университетом. Окончил в 1916 историко-филологический факультет Новороссийского университета. Изучал также естественные науки, опубликовал работу по экспериментальной физиологии. Был оставлен для подготовки к профессорскому званию. С 1919 приват-доцент по кафедре философии и психологии. В 1920 эмигрировал в Болгарию. В 1922 переехал в Прагу. После защиты магистерской диссертации «Историческая философия Герцена» (1923) — приват-доцент Русского юридического факультета в Праге. С 1926 профессор патрологии Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже. Принял священство в 1932. В 1939—45 жил в Югославии, затем в Праге. С 1946 вновь профессор в Свято-Сергиевском институте в Париже. С 1948 профессор, в 1951—55 декан Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. В 1956—64 профессор Гарвардского университета, затем до конца жизни преподавал в Принстонском университете. Один из организаторов и руководителей Всемирного Совета Церквей.

В 1921 был одним из основателей ***евразийства***, но в 1923 отошел от активной деятельности, а в 1928 порвал с движением окончательно, подвергнув его жесткой критике за отказ от культуроцентрической позиции в пользу политики. Но отголоски евразийских споров явственны в его позднейшем фундаментальном труде ***«Пути русского богословия»*** (Париж, 1937), где недуги русского общества он объясняет слабостью творческой воли и подражательством, возводя истоки «западного пленения» русской мысли к 17 в. Беда русской культуры в отсутствии творческого приятия истории, которая совершается при этом как бы в «страдательном залоге, более случается, чем творится» (Пути русского богословия. К., 1991, с. 502).

Флоровский разошелся с большинством эмигрантов в оценке «русского духовного ренессанса», критикуя его за тенденцию к «деперсонализации человека» и за узость исторического кругозора. Считал, что русские религиозные философы склонны православный духовный опыт проверять немецким идеализмом, согласно же Флоровскому, напротив, обмирщенная философия Нового времени должна быть пересмотрена в свете опыта воцерковления эллинизма, осуществленного Отцами Церкви. Это и предусматривалось его программой «неопатристического синтеза». Будучи последовательным персоналистом, настаивал на том, что всякий акт понимания только в качестве личного действия имеет значение и ценность. Попытки очистить ум от предпосылок ведут к бесплодию. К истине ведет не обезличивание ума, а вхождение личности в вечность и бессмертие через обожение. Истинное познание неотрывно от духовного подвига. Уныние и маловерие считал не только грехом, но и дефектом ума. И русская трагедия, настаивал Флоровский, не должна стать поводом для скороспелых пессимистических выводов. «Не замкнулся еще... русский путь. Путь открыт, хотя и труден. Суровый исторический приговор должен перерождаться в творческий призыв, несделанное совершить» (там же, с. 520).

Соч.: Восточные Отцы 4 в. Париж, 1931; М., 1992; Византийские Отцы 5—8 вв. Париж, 1933; М., 1992; Из прошлого русской мысли. М., 1998; Догмат и история. М., 1998.

Лит.: *Хоружий С. С.* Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский.— «Начала», 1991, № 3; Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.

А. В. Соболев

ФОГТ (Vogt) Карл (5 июля 1817, Гиссен — 5 мая 1895, Женева) — немецкий ученый, философ, политический деятель, популяризатор науки. По образованию — медик, с 1847 — профессор зоологии в Гиссене. Демократ и республиканец, принял участие в революции 1848, был депутатом франкфуртского Национального собрания, в 1849 избран одним из пяти государственных регентов. С 1852 до конца жизни — профессор геологии и зоологии Женевского ун-та. Как философ и популяризатор науки — материалист, атеист, автор известного в свое время тезиса о том, что мозг так же продуцирует мысль, как печень — желчь. Сочинения Фогта были популярны во всей Европе, в т. ч. и в России.

Соч.: Человек и его место в природе, пер. с нем., т. 1—2. СПб., 1863—65; Естественная история мироздания, пер. с нем. М., 1863; Физиологические письма, пер. с нем., 2-е изд., вып. 1—2. СПб., 1867.

Лит.: *Бакрадзе К. С.* Вульгарный материализм.— Избр. филос. труды в 4 т., т. 3. Тбилиси, 1973, с. 17—39; *Vogt W.* La vie d'un homme: Carl Vogt. P., 1896.

А. Б. Баллаев

ФОК Владимир Александрович (22 декабря 1898, С.-Петербург — 27 декабря 1974, Ленинград) — отечественный физик-теоретик, академик АН СССР (1939; член-корреспондент, 1932). Окончил Петроградский университет (1922), там же работал (с 1932 — профессор). Также работал в ЛФТИ (1924—36), ГОИ (1919—25, 1928—41), ФИАН АН СССР (1934—41, 1944—53), ИФП АН СССР (1954—74) и др. Как рокфеллеровский стипендиат в течение года работал в Геттингенском ун-те в тесном контакте и под руководством М. Борна. Фок — лауреат премии им. Д. И. Менделеева (1936), Госпремии СССР (Сталинской премии, 1946), Ленинской премии (1960), Герой Социалистического труда (1968). Дважды в 1935 и 1937 подвергался необоснованным кратковременным арестам. Своими учителями считал Д. С. Рождественского, А. Н. Крылова, Ю. А. Круткова, В. Р. Бурсина, В. К. Фредерикса и А. А. Фридмана.

Своими трудами внес значительный вклад в квантовую механику, квантовую теорию поля и в общую теорию относительности. Фок нашел релятивистское обобщение уравнения

Шредингера для бесспиновых частиц (уравнение Клейна—Фока, 1926) и показал его инвариантность относительно локальных калибровочных преобразований, которые им же и были введены. В 1929 развил предложенный Д. Хартри метод приближенного решения квантовой задачи многих тел на основе вариационного принципа и концепции самосогласованного поля (метод Хартри—Фока), ставший одним из основных методов (метод «функционалов Фока», «пространство Фока», «многовременной формализм Дирака—Фока—Подольского» и др.) В 1935 установил группу симметрии атома водорода, совпавшую с группой вращения в четырехмерном Евклидовом пространстве (развитый им подход получил широкое распространение в физике элементарных частиц).

Классической считается его работа 1939, в которой были выведены уравнения движения системы конечных массивных тел из уравнений гравитационного поля. Важную роль в этом выводе играла гармоническая система координат, введение которой Фок считал принципиальным моментом. Пытаясь найти связь общей теории относительности (ОТО) с квантовой механикой, нашел формулу уравнения Дирака в римановом пространстве (1929—30, частично совместно с Д. Д. Иваненко) и показал, что параллельный перенос спиноров позволяет вывести электромагнитное поле. Эти работы, как и работа 1926, сыграли фундаментальную роль в развитии теории калибровочных полей.

Фок был одним из пионеров преподавания квантовой механики в СССР. Им создан оригинальный курс квантовой механики, который с 1932 по 1941 читал в ЛГУ (Начала квантовой механики, 1932, 2-е изд. 1976). Итоги исследований в области ОТО суммированы в монографии «Теория пространства, времени и тяготения» (1955; 2-е изд. 1961).

С 1930-х гг. начинает интересоваться методологическими и философскими вопросами квантовой механики и становится приверженцем философии диалектического материализма, под которой он понимает философию, аккумулирующую основные достижения физики 20 в. В 1936—53 активно участвует в философско-физических дискуссиях, защищая квантовую механику и теорию относительности от некомпетентной и идеологизированной критики с позиций диалектического материализма (при подготовке мартовской сессии АН СССР (1936), в письмах в Президиум АН СССР о нецелесообразности проведения сессии по «обсуждению основных натурфилософских установок современной физики» (1938), в ряде статей, опубликованных в философских и прочих периодических изданиях, в выступлении при подготовке Всесоюзного совещания физиков 1949 и т. п.). Фок организовал первый постоянно действующий семинар по философским проблемам современной физики (ЛГУ, 1945).

В области философии естествознания наиболее значителен вклад Фока в проблемы интерпретации квантовой механики и ОТО. В 1930—50-е гг. он доказывал согласуемость копенгагенской интерпретации и принципа дополнительности с основными положениями диалектического материализма, стараясь освободить отдельные формулировки Бора от «позитивистского налета» и критикуя, в частности, идею «неконтролируемого взаимодействия между объектом и прибором». В последующие годы (1960—70-е) Фок развил представление о «принципе относительности к средствам наблюдения», являющемся обобщением эйнштейновского принципа относительности и боровского принципа дополнительности. Этот принцип в сочетании с идеей объективного описания реальности на основе понятия «потенциальных возможностей» взаимодействия объекта и прибора позволил Фоку усовершенствовать диалектико-материалистическую трактовку квантовой механики.

Взгляды Фока на ОТО и ее интерпретацию были впервые затронуты в статье в сб. «Николай Коперник» (1947), а затем развиты в монографии «Теория пространства, времени и тяготения». Фок отрицал принципы общей относительности и общей ковариантности, которые считал физически бессодержательными, а также принципа эквивалентности, который, по его мнению, имел приближенный характер (отмечая их важную эвристическую роль при построении ОТО). Дополняя уравнения ОТО координатным условием гармоничности, Фок фактически ограничивался рассмотрением задач с псевдоевклидовой геометрией на бесконечности, что ставило под сомнение всю релятивистскую космологию, а в вопросе о равноправии систем Птолемея и Коперника вело к выводу об однозначной правоте последнего. Уже в 1930-е гг. считал ошибочной эйнштейновскую программу построения единой геометрической теории поля, а в известной дискуссии между Бором и Эйнштейном по проблемам квантовой механики был на стороне Бора. При этом Фок считал теорию относительности теоретическим фундаментом современной физики и энергично защищал ее от обвинений в идеализме и от невежественной критики механицистов.

Соч.: Начала квантовой механики. М., 1976; Теория пространства, времени и тяготения. М., 1955; 2-е изд. 1961; Работы по квантовой теории поля. Л., 1957; К дискуссии по вопросам физики.— «Под знаменем марксизма», 1938, № 1, с. 149—159; Основные законы физики с точки зрения диалектического материализма.— «Вестник ЛГУ», 1949, № 4, с. 32—46; Против невежественной критики современных физических теорий.— «ВФ», 1953, № 1, с. 168—174; Об интерпретации квантовой механики.— В кн.: Философские проблемы современного естествознания. М., 1959, с. 212—236; Замечания к творческой автобиографии Альберта Эйнштейна.— В кн.: Эйнштейн и современная физика. М., 1956, с. 72—85; Квантовая физика и философские проблемы. М., 1970.

Лит.: Владимир Александрович Фок. К 95-летию со дня рождения (ст. Г. Е. Горелика, П. Е. Рубинина и др.).— «Природа», 1993, № 10, с. 80—113; *Горелик Г. Е.* Натурфилософские установки в советской физике (1933—38).— «Философские исследования», 1993, № 4, с. 313—334; *Фок М. В.* Воспоминания об отце.— «ВИЕТ», 1993, № 2, с. 132—138, № 3, с. 133—141; Фок Владимир Александрович.— В кн.: Физики о себе. Л., 1990, с. 157—172; *Грэхем П. Р.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991, с. 332—338, 361—370; *Веселов М. Г.* Научная деятельность В. А. Фока.— В кн.: Квантовая механика и теория относительности. Л., 1980, с. 7—25; *Александров А. Д.* Вклад В. А. Фока в релятивистскую теорию пространства, времени и тяготения.— *Он же.* Проблемы науки и позиция ученого. Л., 1988, с. 274—280; *Он же.* Владимир Александрович Фок.— Там же, с. 489—496.

Вл. П. Визгин

ФОЛЛИБИЛИЗМ (от англ. fallible — подверженный ошибкам) — совокупность идей, концентрирующихся вокруг положения о принципиальной «погрешимости», т. е. подверженности ошибкам и заблуждениям человеческого знания. Это положение, восходящее к античным и средневековым ученим (в частности, к учению о status corruptionis, «испорченности» человеческого разума первородным грехом), было распространено на сферу научного знания ***Ч. С. Пирсом***. Наука подвержена ошибкам, как и всякое человеческое знание, но ее специфика в том, что она обладает способностью «самокоррекции», т. е. преодолевает свои заблуждения, применяя ею же принятые методы и критерии оценки. Поэтому методология науки может рассматриваться как теоретическая ос-

нова гносеологии. Приближение к истине в науке возможно только через непрерывное исправление ошибок, улучшение результатов, выдвижение все более совершенных гипотез. Фоллибилизм, согласно Пирсу, является оправданием индукции как метода научного исследования. Сходные идеи легли в основу методологического фальсификационизма ***К. Поппера***. Однако, в отличие от Пирса, который полагал, что методом «проб и ошибок» наука продвигается к неопровержимым истинам, Поппер настаивал на принципиально гипотетическом характере всех научных знаний и сделал «опровержение» краеугольным камнем научной методологии.

В той мере, в какой «принцип фальсифицируемости» научных высказываний является критерием научной рациональности в философской методологии Поппера, последняя должна решить, допустимо ли распространение фоллибилизма не только на корпус научного знания, но и на методологию науки. Если фальсификационизм есть научная доктрина, он погрешим и может быть исправлен. Если принципы фальсификации непогрешимы, они суть метафизические догмы и им нет места в структуре «научной философии». У. Бартли, Х. Альберт и др. «пан-критицисты» попытались распространить действие критерия фальсификации на сферу принципов рациональной критики; однако критерии, по которым можно было бы считать такие принципы «опровергнутыми», остались неясными.

И. Лакатос предложил распространить действие фоллибилизма на математику; тем самым признавалось, что математические доказательства являются процессом «догадок и опровержений». В этом смысле научное исследование в математике подчинено тем же принципам, что и в эмпирическом естествознании. В методологии научно-исследовательских программ, предложенной Лакатосом, идеи фоллибилизма соединялись с неоиндуктивистской идеологией роста научного знания: фальсификация научных гипотез не приводит к немедленному признанию ошибочности «твердого ядра» научно-исследовательской программы, если последняя способна лучше, нежели ее конкуренты, увеличивать эмпирическое содержание, т. е. объяснять и предсказывать факты, а также совершенствовать свой теоретический аппарат и его методологическое оснащение. Разрушение и отбрасывание «твердого ядра» происходит лишь тогда, когда научно-исследовательская программа исчерпывает свой эвристический потенциал и уступает другим программам преимущество в увеличении эмпирического содержания научного знания.

В. Н. Порус

ФОМА АКВИНСКИЙ (ок. 1224, Рокка Секка, Италия — 1274, Фоссанова, Италия) — средневековый теолог и философ, монах-доминиканец (с 1244). Учился в Неапольском университете, в Париже, с 1248 у Альберта Великого в Кельне. В 1252—59 преподавал в Париже. Остальную часть жизни провел в Италии, только в 1268—72 был в Париже, ведя полемику с парижскими аверроистами относительно интерпретации аристотелевского учения о бессмертии активного ума-интеллекта (***нуса***). Труды Фомы Аквинского включают ***«Сумму теологии»*** и ***«Сумму против язычников»*** («Сумму философии»), дискуссии по теологическим и философским проблемам («Дискуссионные вопросы» и «Вопросы на различные темы»), подробные комментарии на несколько книг Библии, на 12 трактатов Аристотеля, на «Сентенции» ***Петра Ломбардского***, на трактаты Боэция, Псевдо-Дионисия Ареопагита, анонимную ***«Книгу о причинах»*** и др. «Дискуссионные вопросы» и «Комментарии» явились во многом плодом его преподавательской деятельности, включавшей, согласно традиции того времени, диспуты и чтение авторитетных текстов. Наибольшее влияние на философию Фомы оказал Аристотель, в значительной мере им переосмысленный.

Система Фомы Аквинского базируется на идее принципиального согласия двух истин — основанных на Откровении и выводимых человеческим разумом. Теология исходит из истин, данных в Откровении, и использует философские средства для их раскрытия; философия движется от рационального осмысления данного в чувственном опыте к обоснованию сверхчувственного, напр. бытия Бога, Его единства и т. д. (In Boethium De Trinitate, II 3).

Фома выделяет несколько типов познания: 1) абсолютное знание всех вещей (в т. ч. индивидуальных, материальных, случайных), осуществляемое в едином акте наивысшим умом-интеллектом; 2) знание без обращения к материальному миру, осуществляемое тварными нематериальными интеллигенциями и 3) дискурсивное познание, осуществляемое человеческим интеллектом. Теория «человеческого» познания (S. th. I, 79—85; De Ver. I, 11) формируется в полемике с платоническим учением об идеях как объектах познания: Фома отвергает как самостоятельное существование идей (они могут существовать только в божественном интеллекте как прообразы вещей, в единичных вещах и в человеческом интеллекте как результат познания вещей — «до вещи, в вещи, после вещи»), так и наличие «врожденных идей» в человеческом интеллекте. Чувственное познание материального мира — единственный источник интеллектуального познания, пользующегося «самоочевидными основаниями» (главное из них — закон тождества), которые также не существуют в интеллекте до познания, а проявляются в его процессе. Результатом деятельности пяти внешних чувств и внутренних чувств («общего чувства», синтезирующего данные внешних чувств, воображения, сохраняющего образы-фантазмы, чувственной оценки — присущей не только человеку, но и животным способности составлять конкретные суждения, и памяти, сохраняющей оценку образа) являются «чувственные виды», от которых, под воздействием активного интеллекта (являющегося частью человека, а не самостоятельной «активной интеллигенцией», как то полагали аверроисты), абстрагируются полностью очищенные от материальных элементов «интеллигибельные виды», воспринимаемые «возможностным интеллектом» (intellectus possibilis). Заключительной фазой познания конкретной вещи является возвращение к чувственным образам материальных вещей, сохраненным в фантазии.

Познание нематериальных объектов (истины, ангелов, Бога и т. п.) возможно лишь на основе познания материального мира: так, мы можем вывести существование Бога, исходя из анализа определенных аспектов материальных вещей (движения, восходящего к неподвижному перводвигателю; причинно-следственной связи, восходящей к первопричине; различных степеней совершенства, восходящих к абсолютному совершенству; случайности бытия природных вещей, требующей существования безусловно необходимого сущего; наличия целесообразности в природном мире, указующей на разумное управление им (S. c. G. I, 13; S. th. I, 2, 3; «Компендиум теологии» I, 3; «О божественном могуществе» III, 5). Такое движение мысли от известного в опыте к его причине и в конечном счете к первопричине дает нам знание не о том, какова эта первопричина, но только о том, что она есть. Знание о Боге носит прежде всего негативный характер, однако Фома стремится преодолеть ограниченность ***апофатической***

теологии: «быть сущим» в отношении Бога — это определение не только акта существования, но и сущности, поскольку в Боге сущность и существование совпадают (различаясь во всех тварных вещах): Бог есть само бытие и источник бытия для всего сущего. Богу как сущему могут также предицироваться ***трансценденталии*** — такие, как «единое», «истинное» (сущее в отношении к интеллекту), «благое» (сущее в отношении к желанию) и т. д. Оппозиция «существование—сущность», активно используемая Фомой, охватывает собой традиционные оппозиции ***акта и потенции*** и ***формы и материи***: форма, дающая материи как чистой потенции бытие и являющаяся источником деятельности, становится потенцией по отношению к чистому акту — Богу, дающему форме существование. Опираясь на концепцию различия сущности и существования во всех тварных вещах, Фома полемизирует с распространенной концепцией тотального ***гилеморфизма*** Ибн Гебироля, отрицая, что высшие интеллигенции (ангелы) состоят из формы и материи (De ente et essentia, 4).

Бог создает многочисленные роды и виды вещей, требуемых для полноты универсума (который имеет иерархическую структуру) и наделенных различной степенью совершенства. Особое место в творении занимает человек, являющийся единством материального тела и души как формы тела (в противовес августиновскому пониманию человека как «души, использующей тело» Фома подчеркивает психофизическую целостность человека). Хотя душа не подвержена разрушению при разрушении тела в силу того, что она проста и может существовать отдельно от тела, свое совершенное существование она обретает только в соединении с телом: в этом Фома видит довод в пользу догмата о воскрешении во плоти («О душе», 14).

Человек отличается от животного мира способностью познавать и совершать в силу этого свободный осознанный выбор, лежащий в основе подлинно человеческих — этических — действий. Во взаимоотношении интеллекта и воли преимущество принадлежит интеллекту (положение, вызвавшее полемику томистов и скотистов), поскольку именно он представляет для воли то или иное сущее как благое; однако при совершении действия в конкретных обстоятельствах и при помощи определенных средств на первый план выходит волевое усилие (De malo, 6). Для совершения благих действий наряду с собственными усилиями человека требуется также божественная благодать, не устраняющая своеобразия человеческой природы, но совершенствующая ее. Божественное управление миром и предвидение всех (в т. ч. случайных) событий не исключают свободы выбора: Бог допускает самостоятельные действия вторичных причин, в т. ч. и влекущие за собой негативные нравственные последствия, поскольку Бог в состоянии обращать ко благу зло, сотворенное самостоятельными агентами.

Будучи первопричиной всех вещей, Бог вместе с тем является конечной целью их устремлений; конечной целью человеческих действий является достижение блаженства, состоящее в созерцании Бога (невозможного, согласно Фоме, в пределах настоящей жизни), все остальные цели оцениваются в зависимости от их направленности на конечную цель, уклонение от которой представляет собой зло (De malo, 1). Вместе с тем Фома отдавал должное деятельности, направленной на достижение земных форм блаженства.

Началами собственно нравственных деяний с внутренней стороны являются добродетели, с внешней — законы и благодать. Фома анализирует добродетели (навыки, позволяющие людям устойчиво использовать свои способности во благо — S. th. I—II, 59—67) и противостоящие им пороки (S. th. I—II, 71—89), следуя аристотелевской традиции, однако он полагает, что для достижения вечного счастья помимо добродетелей существует необходимость в дарах, блаженствах и плодах Св. Духа (S. th. I—II, 68—70). Нравственную жизнь Фома не мыслит вне наличия теологических добродетелей — веры, надежды и любви (S. th. II—II, 1—45). Вслед за теологическими идут четыре «кардинальные» (основополагающие) добродетели — благоразумие и справедливость (S. th. II—II, 47—80), мужество и умеренность (S. th. II—II, 123—170), с которыми связаны остальные добродетели.

Закон (S. th. I—II, 90—108) определяется как «любое повеление разума, которое провозглашается ради общего блага тем, кто печется об общественности» (S. th. I—II, 90, 4). Вечный закон (S. th. I—II, 93), посредством которого божественное провидение управляет миром, не делает излишними другие виды закона, проистекающие от него: естественный закон (S. th. I—II, 94), принципом которого является основной постулат томистской этики — «надлежит стремиться к благу и совершать благое, зла же надлежит избегать»; человеческий закон (S. th. I—II, 95), который конкретизирует постулаты естественного закона (определяя, напр., конкретную форму наказания за совершенное зло) и силу которого Фома ограничивает совестью, противящейся несправедливому закону. Исторически сложившееся позитивное законодательство — продукт человеческих установлений — может быть изменено. Благо отдельного человека, общества и универсума определяется божественным замыслом, и нарушение человеком божественных законов является действием, направленным против его собственного блага (S. c. G. III, 121).

Вслед за Аристотелем Фома считал естественной для человека общественную жизнь и выделял шесть форм правления: справедливые — монархию, аристократию и «политию» и несправедливые — тиранию, олигархию и демократию. Наилучшая форма правления — монархия, наихудшая — тирания, борьбу с которой Фома оправдывал, особенно если установления тирана явно противоречат божественным установлениям (напр., принуждая к идолопоклонству). Единовластие справедливого монарха должно учитывать интересы различных групп населения и не исключает элементов аристократии и политии. Церковную власть Фома ставил выше светской.

Учение Фомы Аквинского оказало большое влияние на католическую теологию и философию, чему способствовала канонизация Фомы в 1323 и признание его наиболее авторитетным католическим теологом в энциклике Aeterni patris папы Льва XIII (1879). См. ***Томизм***, ***Неотомизм***.

Соч.: Полн. собр. соч. — «Пиана» в 16 т. Рим, 1570; Пармское издание в 25 т., 1852—1873, переизд. в Нью-Йорке, 1948—50; Opera Omnia Vives, в 34 т. Париж, 1871—82; «Леонина». Рим, с 1882 (с 1987 — републикация предыдущих томов); издание Мариетти, Турин; издание P. Буса Thomae Aquinatis Opera omnia, ut sunt in indice thomistico, Stuttg.—Bad Cannstatt, 1980; в рус. пер.: Дискуссионные вопросы об истине (вопрос 1, гл. 4—9), О единстве интеллекта против аверроистов.— В кн.: Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998; Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. I. Вступление, Sent. 7—11).— В кн.: Философия природы в Античности и в Средние века, ч. 1. М., 1998; О смешении элементов.— Там же, ч. 2. М., 1999; О нападении демонов.— «Человек», 1999, № 5; О сущем и сущности.— В кн.: Историко-философский ежегодник-88. М., 1988; О правлении государей.— В кн.: Политические структуры эпохи фе-

одализма в Западной Европе 6—17 вв. Л., 1990; О началах природы.— В кн.: Время, истина, субстанция. М., 1991; Сумма теологии (ч. I, вопр. 76, ст. 4).— «Логос» (М.), 1991, № 2; Сумма теологии I—II (вопр. 18).— «ВФ», 1997, № 9; Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М., 2000.

Лит.: *Бронзов А.* Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884; *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966, 2-е изд. М., 1975; *Дзикевич Е. А.* Философско-эстетические взгляды Фомы Аквинского. М., 1986; *Грецкий С. В.* Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Душанбе, 1990; *Честертон Г.* Святой Фома Аквинский.— В кн.: *Он же.* Вечный человек. М., 1991; *Гёртых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского.— «ВФ», 1994, № 1; *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994; *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995; *Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново.— «Символ» (Париж) 1995, № 33; *Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999; *Gilson E.* Saint Thomas d'Aquin. P., 1925; *Idem.* Moral Values and Moral Life. St. Louis—L., 1931; *Grabmann M.* Thomas von Aquin. Münch., 1949; *Sertillanger A. D.* Der heilige Thomas von Aquin. Köln—Olten, 1954; Aquinas: A collection of Critical Essays. L.—Melbourne, 1970; Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption: Studien und Texte, hrsg. von W. P. Eckert. Mainz, 1974; Aquinas and Problems of his Time, ed. by G. Verbeke. Leuven—The Hague, 1976; *Weisheipl J.* Friar Thomas Aquinas. His Life, Thought, and Works. Wash., 1983; *Copleston F. C.* Aquinas. L., 1988; The Cambridge Companion to Aquinas, ed. by N. Kretzmann and E. Stump. Cambr., 1993.

К. В. Бандуровский

ФОМА БРАДВАРДИН (Thomas Bradwardine, Bradwardinus) (ок. 1290/1300, Чичестер, Суссекс — 26 августа 1349, Ламбет, Лондон) — английский теолог, философ и естествоиспытатель. «Глубокомудрый доктор» (doctor profundus). Проктор Мертон-колледжа в Оксфорде (с 1325), архиепископ Кентерберийский (с 1349).

В трактате «О Боге как причине против Пелагия», отстаивая примат божественной воли над человеческой, Фома Брадвардин мысленно восходит по причинно-следственной цепочке к ее первому звену — Богу, действующему без посредства чего-либо сотворенного, и показывает, что никакой акт человеческой воли невозможен без предварительного божественного соизволения. Его аргументация была развита Григорием из Римини.

В естественно-научной работе «О континууме» отрицал актуальную разделенность сущего на бесконечное множество неделимых, а в «Трактате о пропорциях», вслед за ***Робертом Гроссетестом***, дал математическое описание физических процессов и сформулировал закон изменения скорости движущегося тела при изменении отношения между движущей силой и сопротивлением, трактуя скорость как особое качество движения (qualitas motus), обладающее определенной интенсивностью (intensio motus) и отвлеченное от пространственных определений. Общее учение о пропорциях Фомы Брадвардина оказало влияние на представителей ***Оксфордской школы*** и на ***Николая Орема***.

Соч.: Thomae Bradwardini... De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres. Londini, 1618; Thomas of Bradwardine, His «Tractatus de Proportionibus». Its significance for the development of mathematical physics. Transl. and ed. H. L. Crosby. Madison, 1955 (1961).

Лит.: *Зубов В. П.* Трактат Брадвардина «О континууме».— «Историко-математические исследования», 1960, вып. 13, с. 385—440; *Leff G.* Bradwardine and the Pelagians: A study of his «De causa Dei» and its opponents. Cambr., 1957; *Oberman H. A.* Archbishop Thomas Bradwardine, a fourteenth century Augustinian. Utrecht, 1958.

А. М. Шишков

ФОМА КЕМПИЙСКИЙ (лат. Thomas a Kempis), Томас Хемеркен, Маллеолус (ок. 1380, Кемпен на Нижнем Рейне, Германия — 25 июля 1471, Зволле, Нидерланды) — монах, автор религиозно-назидательных сочинений. Сын кузнеца, с 12 лет воспитывался в школе в Девентере (Нидерланды) и духовно сформировался под влиянием ее руководителей, «братьев общей жизни», участников религиозно-мистического движения devotio moderna («современное благочестие»). Не вступая в конфликт с официальной церковью и схоластической ученостью, они делали акцент на внутреннем состоянии человека, его индивидуальном отношении к Богу и вытекающем из этого неформальном благочестии. Ориентируясь на раннехристианский идеал и принцип «подражания Христу», «братья» и «сестры» добровольно, но без специального обета поселялись общинами, жертвуя им свое имущество, содержали школы, приюты, госпитали, содействовали религиозному просвещению перепиской Священного Писания и благочестивых книг. Особое внимание уделялось сочетанию трудовой и нравственно чистой жизни в миру с духовным самосовершенствованием верующего, стремлением достичь на пути мистического самоуглубления «покоя в Боге». Общины мирян были тесно связаны в движении с другой его составной частью — августинскими монастырями Виндесгеймской конгрегации. Именно в августинском конвенте близ Зволле протекала вся долгая жизнь Фомы. С 1399 он прошел здесь путь от послушника до помощника приора монастыря, получил священнический сан, стал автором ряда трактатов о монашеской жизни и религиозном воспитании, многочисленных проповедей, хроники монастыря и жизнеописаний основателя движения Г. Гроote и его учеников. Но широчайшая известность Фомы обусловлена прежде всего тем, что его считают наиболее вероятным автором анонимного сочинения в четырех книгах «О подражании Христу» (De imitatione Christi), одной из самых популярных книг мировой христианской литературы. Трактат, переведенный на десятки языков, является компендиумом христианской этики позднего средневековья и идей «современного благочестия», выраженных в доступной, зачастую афористичной и поэтической форме.

Оставляя в стороне догматические споры и ссылки на авторитеты схоластики, не выходя в то же время за границы ортодоксии, автор отразил реформаторский импульс, внесенный в новое понимание благочестия: он утверждает значение смиренномудрия, сердечного покаяния и молитвы, постоянной готовности к страданию и смерти с верой во Христа. Основа праведной жизни и пути к единению человека с Богом усматриваются в нравственном самоочищении и безоговорочном приятии воли Божьей. Мистика трактата связана с неоплатонической традицией Средних веков, имеет черты сходства с мистикой Августина и ***Бернарда Клервоского***. В практических утешениях, «полезных для духовной жизни», автор умело черпает наставления из богатого опыта, накопленного самонаблюдениями монахов. Хотя авторство книги «О подражании Христу» в дискуссиях, продолжающихся с 17 в., приписывали помимо Фомы Кемпийского 40 лицам, в особенности канцлеру Парижского университета ***Ж. Жерсону***, идейное и языковое сходство трактата с другими сочинениями Фомы является одним из наиболее весомых доказательств в его пользу.

Соч.: Opera omnia, ed. M. J. Pohl, vol. 1—7. Freiburg, 1902—10; в рус. пер.: О подражании Христу, пер. К. П. Победоносцева, кн. 1—4. СПб., 1898; пер. А. Н. Панасьева.— В кн.: Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992.

Лит.: *Kettlewell S.* Thomas a Kempis and the Brothers of common life, vol. 1—2. L., 1882; *Ginneken J. van.* De navolging van Christus. Hertogenbosch, 1929; *Hyma A.* The Brethren of the Common Life. Michigan, 1950; *Delaisse L. M. J.* Le manuscrit autographe de Th. a Kempis, t. 1—2. Anvers, 1956.

В. М. Володарский

ФОНТЕНЕЛЬ (Fontenelle) Бернар Ле Бовье (11 февраля 1657, Руан — 9 января 1757, Париж) — французский писатель, философ, ученый-популяризатор. С 1691 член Французской академии, в 1699—1740 — ее постоянный секретарь. Получил образование в иезуитской школе, избрал юридическую карьеру, но затем занялся литературой, наукой и философией. Член Французской академии, Берлинской АН и Лондонского королевского общества. Познакомил французское общество с открытиями Галилея, Коперника, Кеплера. В духе ***Ф. Бэкона*** и ***Р. Декарта*** с ростом научного знания связывал освобождение от невежества и предрассудков. Картезианский рационализм сочетал с эмпиризмом, выступал против ***окказионализма***. В «Беседах о множественности миров» (рус. пер. 1987) изложил представление о бесконечности Вселенной и обитаемости других миров.

Соч.: Oeuvres, t. 1—8. P., 1790—92; Texts choisis et commenté's par E. Faguet. P., 1912.

Лит.: *Огурцов А. П.* Философия науки эпохи Просвещения. М., 1983; *Gosentini J. W.* Fontenelle's art of dialoge. N. Y., 1952; *Marsak L. M.* B., De Fontelelle. Phil., 1959.

И. С. Андреева

ФОРЛЕНДЕР (Vorländer) Карл (12 января 1860, Марбург — 6 декабря 1928, Мюнстер) — немецкий философ, представитель Марбургской школы ***неокантианства***, деятель СДПГ, теоретик этического социализма. С 1919 профессор философии в Мюнстере. Его диссертация была посвящена проблемам кантовской этики. В работе «Кант и Маркс» (Kant und Marx, 1904, рус. пер. 1909) выдвинул лозунг «Вперед с Марксом и Кантом», поскольку социализм есть этическое мировоззрение. Канта нельзя считать социалистом, но его философия может послужить исходным пунктом для социализма. Объединение марксизма с кантианством необходимо, ибо наряду с научным исследованием социальной жизни с точки зрения причинности необходимо понимание места и роли целей в жизни человека. Он упрекает Э. Бернштейна в недостаточном понимании метода Канта. Придавая большое значение идеалу, Бернштейн переносит этические факторы в причинно-определяемый опыт, тогда как для неокантианца опыт порожден сознанием. Согласно Форлендеру, Маркс в «Капитале» сознательно стремился воздерживаться от нравственных оценок, но все-таки выразил свою нравственную позицию, прибегая к таким эпитетам, как «бесстыдная эксплуатация» и т. д. Соединение марксизма с кантианством поможет избежать пренебрежения к идеалу, постичь значение автономии человеческой воли.

Соч.: История философии, т. 1. СПб., 1911; Marx, Engels und Lassale als Philosophen. B., 1926; I. Kant, der Mann und das Werk, 2 Bde., 13, 1924.

Лит.: *Kinkel W.* K. Vorländer zum Gedächtnis.— «Kantstudien», 1929, S. 1—5.

М. А. Хевеши

ФОРМА И МАТЕРИЯ [греч. εἶδος (ἰδέα, μορφή) καὶ ὕλη, лат. пер. forma et materia] — в философии Аристотеля две из четырех «причин», или «принципов» («начал» — см. ***Архе***), бытия. Противопоставление формы и материи терминологически создано Аристотелем, но концептуально было подготовлено Платоном (ср. «кормилицу» и «первообраз» «Тимея», «предел и беспредельное» «Филеба», «одно и неопределенную двоицу» «Неписанных учений») и еще раньше пифагорейцами (Филолай). Греческий термин ***«эйдос»***, обычно переводимый в аристотелевских текстах как «форма», у Платона обозначает (наряду с ἰδέα) трансцендентные «идеи»; термин ὕλη (собственно «древесина») — техноморфная метафора (лат. слово materia, посредством которого Лукреций калькировал греч. ὕλη, также означало «строевой лес»). Другие синонимы формы-эйдоса (помимо ἴδεα, μορφή) у Аристотеля: ***логос***, οὐσία — «сущность, субстанция» и труднопереводимый термин τὸ τί ἦν εἶναι — «что-значит-быть-тем-то-и-тем-то» или «то-что-делает-вещь-тем-что-она-есть» (схоластич. quidditas — «чтойность»), изредка также φύσις («природа», «самобытность»); однако тот же термин может означать и «материальную субстанцию».

Теория формы и материи впервые была разработана Аристотелем в 1-й кн. «Физики» в связи с анализом «становления» (γένεσις) в виде учения о «трех принципах»: материальный субстрат (ὕλη, ὑποκείμενον), форма (εἶδος, позитивная противоположность), лишенность формы (στέρησις, негативная противоположность). Становление протекает не от абсолютного не-бытия к бытию, но от акцидентального не-бытия-чем («Сократ необразован») к положительному обладанию (ἕξις) эйдосом («Сократ образован»), причем субстрат изменения («Сократ») не возникает и не уничтожается. Учение Аристотеля о форме и материи, так же как и учение о «принципах» вообще, имело эвристический характер: расчленить и высветить в размытом хаосе «слитых» впечатлений объективную («по природе») структуру вещи, делающую ее познаваемой. Форма и материя — имманентные структурные элементы (στοιχεῖα) вещи, которые «неотделимы» от нее и не обладают самостоятельной реальностью в качестве данного нечто (τόδε τι); таковой обладает только результат их синтеза — «целостность» (τὸ σύνολον — термин Аристотеля для «конкретного»). При этом форма и материя соотносительны акту и потенции: материя есть потенция формы, а форма — актуализация (см. ***Энергия***, ***Энтелехия***) материи. Нераздельность формы и материи (принцип, называемый гилеморфизмом) нарушается только дважды, и оба раза в пользу «формы»: в космологии — признанием трансцендентного ума-***нуса*** — перводвигателя, в антропологии — признанием «отделимости» и бессмертия высшей духовной способности — «активного ума» («О душе» III 5). Форма и материя у Аристотеля могут выступать как функциональные понятия: нечто может быть «формой» материи *x*, но «материей» формы *y*. Так, в теории элементов «каждое вышележащее тело относится к находящемуся под ним как форма к материи» («О небе» 310b14), и, напр., вода выступает как «форма» по отношению к земле, но как «материя» по отношению к воздуху. Аристотель различает градации материи: последовательно повторяя гилеморфический анализ, можно дойти до чистой, или первой, материи (πρώτη ὕλη, materia prima — Met. 1049a25), о которой невозможно сказать, «из чего» она состоит, и которая противополагается наиболее близкой к энтелехиальному состоянию «последней материи» (ἐσχάτη ὕλη). Напр., «дом» предполагает следующие ступени материи: кирпичи («последняя материя»), глина, земля, первая материя (материя четырех элементов). Однако словоупотребление Аристотеля непоследовательно, и «первой материей» он иногда называет также ближайшую материю (Met. 1044a23; 1014b32; Phys. 193a29).

Лит.: *King H. R.* Aristotle without Prima Materia.— «Journal of the History of Ideas», 1956, v. 17, N 3, p. 370—389; *Solmsen F.* Aristotle and prime matter: a replay to Hugh R. King.— Ibid., 1958, v. 19, N 2, p. 243—252; *Tugenhat E.* TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg—Münch., 1958; *Happ H.* Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. B.—N. Y., 1971.

А. В. Лебедев

В средневековой философии наиболее распространенной была концепция формы и материи, выработанная ***Псевдо-Дионисием Ареопагитом*** и имеющая неоплатонические корни, но исходящая из библейского представления о сотворении мира «из ничего»: формы-прообразы существуют в божественном уме (а не самостоятельно, как идеи Платона), материя не вечна и не существует до формы. Согласно Августину, материя не имеет отдельной идеи и не есть нечто сотворенное, а скорее совместно-сотворенное (concreata) с формой (De Gen. ad litt. 1, 15), в то время как Иоанн Скот Эриугена полагал, что материя имеет прообраз в Боге (De div. nat. 3, 5).

В результате распространения аристотелевского понимания формы и материи в арабском (с 9 в.), а затем в христианском мире (13 в.) возникают дискуссии о начале индивидуации, о множественности и единстве субстанциальных форм и др. Ибн Сина вводит понятие «формы телесности», или «общей формы», первой формы, предшествующей другим и делающей материю телом, обладающим определенными количественными измерениями, поскольку неопределенная материя не может быть основой для различия индивидов (Met., 2, 2). Согласно же Ибн Рушду, один субъект может обладать только одной субстанциальной формой (Sermo de subst. orb., 1), и если бы материя получила форму телесности, то все остальные формы были бы акцидентальными (Epitom. in. Met. 2); основанием индивидуации он считает «материю с неопределенными измерениями» (Sermo de subst. orb.). ***Ибн Гебироль*** («Источник жизни», 11 в.) создал концепцию «универсального гилеморфизма», согласно которой все сотворенные вещи, в т. ч. и духовные субстанции, состоят из формы и материи (этой концепции придерживались Вильгельм де Ла Маре, Ричард из Медиавиллы, Бонавентура, Роджер Бэкон, Дж. Пекам и др.). Фома Аквинский подверг критике эту теорию: духовные субстанции не могут состоять из формы и материи, ибо такая составность разрушима; если в материальных субстанциях основанием различия является materia signata — количественно определенная материя (De princ. indiv.; De nat. materiae, 3), то духовные материальные субстанции состоят из формы-сущности, являющейся основанием их различия, и акта ***существования***.

Учение об универсальном гилеморфизме явилось основой для теории множественности сущностных форм. Некоторые философы признавали, что материя претерпевает ряд оформлений, начиная с первичного оформления формой телесности (согласно Р. Бэкону — светом) и кончая последней формой, придающей вещи завершенный вид (forma completiva). Признание множественности сущностных форм позволяло объяснить в физике — процесс смены форм (вещь, утрачивая одну из форм, не превращается в первоматерию, а сохраняет низшие формы, могущие послужить материей для другой, более высокой формы); в антропологии — наличие в человеческой душе различных потенций; в христологии — статус тела Христа в период между смертью и воскресением.

Теория единственности субстанциальной формы, выдвинутая Иоанном Бландом (в 1230), получила развитие в трудах Фомы Аквинского и его последователей: одно сущее оформляется одной сущностной формой, при этом более высокая форма, напр. интеллектуальная душа человека, может выполнять действия более низших форм. В отличие от традиционного понимания материи как чистой потенции Дунс Скот (и вслед за ним Оккам) считал материю актуальной сущностью и полагал, что Бог может сотворить материю и без формы (Op. oxon. II, dist. 12, q. 2, n. 3). Оккам, признавая реальное существование только индивидуальных вещей, отрицал наличие универсальных форм как в вещах, так и в божественном уме.

Лит.: *Kleineidam E.* Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13 Jh., behandelt bis Thomas von Aquin. Breslau, 1930; *Zavalloni R.* Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Louvain, 1951; *Luyten N.* La condition corporelle de l'homme. Friburg, 1957; *Brunner F.* Platonisme et aristotélisme. La critique Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin. Louvain—P., 1965; *McMullin E.* (ed.). The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy. Notre Dame—Indianopolis, 1965; *Hödl L.* Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebung zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277—1287).— «Theologie und Philosophie», 1966, 41. См. также лит. к ст. ***Материя.***

К. В. Бандуровский

ФОРМА ЛОГИЧЕСКАЯ — способ связи составных частей содержания мысли в отличие от самого этого содержания, результат отвлечения от «материи» мысли, т. е. от того, какие именно индивиды, свойства, отношения, классы, ситуации и т. п. являются предметами данной мысли. В качестве механизма подобного отвлечения рассматривают процедуру замены переменными (параметрами) отдельных дескриптивных составляющих языкового контекста, выражающего данную мысль.

Приведенное интуитивное понятие логической формы получает в современной логике серьезные уточнения. Считается, что анализ формы концептуальных образований (понятий, суждений, рассуждении и т. п.) не может осуществляться вне языка и существенным образом зависит от выбора языковых средств. Предполагается, что мысленные конструкции адекватно оформлены в виде осмысленных выражений естественного языка. Для фиксации их логической формы используют особые искусственные языки логики, которые, во-первых, должны иметь точный синтаксис, т. е. точно заданные алфавит и правила образования сложных выражений, и, во-вторых, основываться на определенной системе семантических категорий (см. ***Семантических категорий теория***) с четким подразделением исходных символов на логические и нелогические, указанием типов возможных значений для различных сортов нелогических символов, фиксацией значений логических символов и формулировкой точных семантических правил установления значений сложных выражений.

Процедура выявления логической формы мысли может рассматриваться как процесс перевода выражающего мысль естественно-языкового контекста в искусственный логический язык — ***формализованный язык***. При этом переводе дескриптивные термины или целиком простые высказывания в составе исходного контекста замещаются нелогическими символами (параметрами) искусственного языка соответствующих семантических категорий, причем одинаковые выражения замещаются одинаковыми символами, а разные — разными, а также воспроизводится порядок и способ связи дескриптивных составляющих в соответствии с синтаксическими правилами логического языка. Полученное в результате указанной процедуры выражение как раз и фиксирует логическую фор-

му мысли. Его нельзя рассматривать как лишенное содержания, оно содержит информацию, выражаемую логическими терминами, а также информацию о категориях дескриптивных терминов исходного контекста, об их тождестве и различии и о специфике их сочленения.

Логическую форму не следует трактовать как нечто раз и навсегда данное, как атрибут, присущий мысли самой по себе. Ее исследование во многом обусловлено категориальными особенностями искусственного языка, его выразительными возможностями, принимаемым способом членения сложных выражений на составляющие. Анализ логической формы может иметь различную степень глубины. Так, при выражении формы естественно-языковых контекстов в языке ***логики высказываний*** производится замещение простых высказываний параметрами соответствующего типа — пропозициональными переменными, тем самым внутренняя структура простых высказываний игнорируется. Выразительные средства языков ***силлогистики*** и ***логики предикатов*** позволяют учесть внутреннюю структуру; процедуре замещения подвергаются здесь не простые высказывания целиком, а дескриптивные термины в их составе. Однако эти языки базируются на разных системах семантических категорий (в обычной силлогистике имеется лишь один тип нелогических терминов — общие термины, знаки классов, в то время как в логике предикатов содержатся параметры для знаков индивидов, свойств, отношений и предметных функций), поэтому между ними имеется существенное различие в характере и глубине воспроизведения логической формы. Так, форма высказывания «Все планеты вращаются вокруг Солнца» в силлогистическом языке может быть выражена формулой SaP («Всякий S есть P»), где параметрами S и P замещены общие термины «планета» и «тело, вращающееся вокруг Солнца», а само высказывание рассматривается как атрибутивное. В языке логики предикатов имеется возможность передать реляционный характер данного высказывания, выразив его логическую форму посредством формулы $\forall x\,(Q^1(x) \supset R^2(x, a))$, где параметр Q^1 соответствует знаку свойства «быть планетой», R^2 — знаку отношения «вращается вокруг», a — имени «Солнце».

Уточнение понятия логической формы в рамках теории семантических категорий содержится, в частности, в работе Е. Д. Смирновой «Формализованные языки и проблемы логической семантики» (М., 1982), в которой различаются понятия логической формы первого уровня, являющейся результатом замещения примитивных знаков в составе выражения индексами соответствующих категорий и способной быть представленной в виде графа, и логической формы второго уровня, представленной в виде обобщенного дерева, которое содержит информацию о тождестве и различии дескриптивных составляющих и о значении логических констант.

Понятие логической формы является одним из наиболее фундаментальных в логике, т. к. особенность ее предмета — в исследовании мыслительных феноменов, познавательных приемов, языка с точки зрения их структуры, формы. Определения таких важнейших логических терминов, как «правильное дедуктивное умозаключение», «логически истинное высказывание», и др. существенным образом опираются на понятие логической формы. Законы логических теорий (см. ***Закон логический***) являются не чем иным, как логическими формами высказываний естественного языка, принимающими при любых допустимых интерпретациях дескриптивных символов значение «истина».

В. И. Маркин

ФОРМА ПРЕВРАЩЕННАЯ — понятие, введенное в философский оборот Марксом и характеризующее строение и способ функционирования сложных систем; это понятие позволяет исследовать видимые зависимости и эффекты, выступающие на поверхности целого в качестве того, что Маркс называл «...формой его действительности, или, точнее, формой... действительного существования» (Теории прибавочной стоимости, ч. 3, 1961, с. 460). Подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением превращенности действия связей системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, «предмета» наряду с другими. В этой «бытийственности» и состоит проблема превращенной формы, которая видимым (и практически достоверным) образом представляется конечной точкой отсчета при анализе свойств функционирования системы в целом, представляется как особое, не разлагаемое далее образование, как «субстанция» наблюдаемых свойств. Иррациональность превращенной формы заключается в том, что вещь наделяется свойствами общественных отношений и эти свойства выступают вне связи с человеческой деятельностью, т. е. вполне натуралистически. Если подобная объективная видимость разрешается в системе связей, восстанавливаемых и прослеживаемых методом ***восхождения от абстрактного к конкретному***, то мы имеем дело с содержательным исследованием превращенной формы, выводящим их как необходимую форму «...проявления существенных отношений» (*Маркс К.* Капитал, т. 1, 1955, с. 539) в условиях, когда последние накладываются одно на другое и подвергаются искажению. Но самодостаточный, исчерпывающий себя характер такого «проявления» должен быть сохранен анализом (со всей парадоксальностью его бытийных эффектов), что предполагает расширение объективного описания существующих отношений за счет учета в них той области, где соизмеримы действие наблюдения и действие содержания наблюдения (соизмеримы как части единого действия системы, включающей в себя наблюдателя-субъекта). Особенность превращенной формы, отличающая ее от классического отношения формы и содержания, состоит в объективной устраненности здесь содержательных определений: форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы (напр., в случаях символизма) и становится на место действительного отношения. Эта видимая форма действительных отношений, отличная от их внутренней связи, играет вместе с тем — именно своей обособленностью и бытийностью — роль самостоятельного механизма в управлении реальными процессами на поверхности системы. При этом связи действительного происхождения оказываются «снятыми» в ней. Прямое отображение содержания в форме здесь исключается. Спецификой превращенной формы является не столько действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение, сколько ее особая, объективно «сущностная» роль, на этом извращении основанная и делающая ее индивидуально-цельным элементом самой же системы.

Взаимодействие в сложных системах создает качественно новые явления, дополнительные «формы жизни» предмета. Хотя действительная жизнь таких форм определяется этим

взаимодействием, они, становясь особым элементом системы, представляются готовыми предпосылками, исходными причинами всего движения целого. Напр., в экономической системе денежная форма является превращенной товарной: в превращенном виде самовозрастание денежной суммы оказывается внутренней идеальной формой и побудительным мотивом всего движения. Но превращенная форма не обязательно должна быть иррациональной; в такой объективной видимости (кажимости), как движение Солнца и планет вокруг Земли, нет никакой иррациональности, как нет ее и в функционировании знаковых культурных систем — превращенной форме содержательной работы сознания. Иррациональность вкрадывается в превращенное выражение лишь при определенных условиях (напр., при самоотчуждении человека в его деятельности, отрыве ее общественного богатства и форм от личного содержания труда). На примере видимого движения Солнца хорошо иллюстрируется отличие классической категории «явление» от «явления» в смысле превращенной формы. Для астрономической науки это движение есть явление в гносеологическом смысле: оно берется лишь как материал наблюдения, из которого заключают о законах действительного движения, а затем объясняют и сам видимый эффект. Превращенной формой это движение является лишь в системе общественно-практической жизни, превратившей небо в свой «орган» (практические измерения, ориентация в пространстве и времени и т. д.). Форма проявления, видимое движения — как «очеловеченный элемент» природы, овеществленное представление, ставшее знаком социальных, жизненных значений,— функционирует здесь нерасчлененно и независимо от сочетания приведших к ней связей. Она служит исходным регулирующим, «программирующим» моментом в целом комплексе человеческих реакций, которые срабатывают помимо любого знания того факта, что это Земля движется вокруг Солнца, а не наоборот.

В подобных случаях под превращенной формой понимается не просто видимость, даже самая объективная, а внутренняя форма видимости, ее устойчивое и воспроизводящееся ядро, выявление которого на феноменологическом уровне само по себе может быть результатом весьма сложного анализа.

Т. о., в превращенной форме важна, во-первых, превращенность в ней каких-то других отношений, во-вторых, характер ее как качественно нового явления, в котором посредствующие промежуточные звенья «сжались» в особый функциональный орган, обладающий уже своей квазисубстанциональностью (и соответственно новой последовательностью акциденций, часто обратной действительной). Превращенные формы являются восполняющими и замещающими формами, и в этом смысле система связей может быть представлена как система уровней преобразования и замещения. Структуру превращений, а тем самым и структуру того квазипредмета, каким является превращенная форма, можно представить в виде следующей последовательности: выключение отношения из связей — восполнение его иной предметностью и свойствами — синкретическое замещение предшествующего уровня системы этим формообразованием. Исходное (реальное) отношение здесь не может осуществляться в своем действительном виде в силу изъятости из определенной системы связей или их стертости. Его посредствующие звенья и зависимости замазаны действием других связей, которые выталкивают его как нечто оголенное (до его восполнения), самодовлеющее, как предмет-фантом. Это покоится на реальном моменте: некоторые характеристики предмета, порождаемые его происхождением и опосредованиями, могут не иметь значения для определенных аспектов его функционирования.

При конкретной интерпретации абстрактной структуры превращенной формы подобное опускание связей может выступать, напр., как отсутствие этих связей и соответствующих им механизмов в сознании, через которое они проходят и в котором они работают, но не фиксируются. Отсюда применимость понятия превращенной формы к явлениям бессознательного — к бессознательным языковым явлениям, к личностным структурам и т. п.

В пунктах опускания действительных связей предмет начинает пробегать самостоятельный цикл движения, будучи определенным образом восполнен квазисубстанциональными определениями. Последние «представительствуют» в системе вместо опущенных звеньев, но превращенным, видимым образом. Исследования З. Фрейда, напр., ясно показали, в какой значительной мере выпадающие связи оказываются способными к символической переработке (очень похожей по характеру использования вещественного материала на «бриколаж» Леви-Стросса, по логике которого описывается работа мифа). На место предмета как системы отношений становится квазипредмет, привязывающий проявление этих отношений к какой-либо субстанции, конечной и нерасчленяемой, и восполняющий их в зависимости от ее «свойств». Это — мнимости, или квазиобъекты, существующие вполне объективно, дискретно и самостоятельно. Мнимыми предметами являются, напр., труд и капитал, имеющие цену; материальные знаки различных видов языков, несущие в себе непосредственное значение объектов; запоминающие и кодирующие устройства в компьютерах и т. п. В этих предметах нет и на деле не может быть непосредственной связи между стоимостью и трудом, между знаком и объектом и т. д. Но именно из этого прямого замыкания связи на некоторого «носителя» и развивается новое, восполненное (или восполняющее) отношение, которое дает структуру и последовательность объективной видимости и которое обозначает или косвенно реализует процесс, не проступающий прямо в этом явлении (ср. с упомянутым выше символизмом). Упорядоченность и последовательность элементов восполненного отношения отличаются от действительной или могут быть обратной ей, как, скажем, упорядоченность и последовательность материальных элементов какого-либо кода не есть прямое выражение упорядоченности и последовательности реальных отношений, приводимых им в действие. Она скорее заполняется из свойств действия возникшего квазипредмета. Здесь развивается специфическая структура связей выражения, отличных по типу от содержательных связей. Таково исследованное Марксом выражение процесса производства прибыли в таких образованиях, как «процент», «предпринимательский доход», «цена издержек производства» и т. п. То же явление восполненного целого имеет место и при ритуальном выполнении содержательного действия у примитивных народов, а также в явлениях символики социального и символики бессознательного в психике (сновидения, психоневрозы и т. п.).

Операция восполнения, осуществляемая в системе квазипредметом, может быть и материальным действием естественной системы, и искусственным конструктивным элементом в технической системе, и актом сознания как непосредственного языка реальной жизни, и актом идеологическим. Напр., применяя те или иные лингвистической формы, люди не думают при этом об их строении и законах, а думают о высказываемом содержании, об объектах. Снятость этих законов в со-

знании компенсируется отождествлением знака и предмета, которое позволяет перевести целые слои языковой деятельности в область лингвистического автоматизма.

Превращенный, восполненный внешний облик отношений не только отделяется от того действительного движения, формой которого он является, но и становится его готовой исходной предпосылкой, независимым условием. Это — феноменологическое замещение, выполняемое превращенной формой. Синкретизм превращенной формы позволяет системе действовать без учета или реального проявления всех ее связей, суммарно. Весь процесс на этом уровне выступает как реализация свойств превращенной формой, замещающих своим действием другие уровни системы. Когда, напр., знаковая культурная система замещает определенные моменты содержательной работы сознания, то она превращенно выступает как конечная причина всего движения сознания, лишь проявляющая себя в нем. На наблюдении этого обстоятельства основывалась ***относительности лингвистической теория***, предполагающая, что структура того или иного языка определяет направление, в котором мышление расчленяет действительность. По отношению к мышлению, к идеологическим явлениям понятие замещения в превращенной форме описывает те образования, которые не требуют для своего действия теоретического осознания и расчленения всех их элементов на уровне понятия. Эта же особенность превращенной формы наблюдается и внутри научно-теоретического освоения действительности, когда функционирование готового мыслительного содержания предполагает отождествление неосознаваемой абстракции с объектом, т. е. нерасчлененность объекта и способа деятельности, объекта и знания. Здесь оно оказывается источником антиномий теоретического мышления. В этом смысле деятельность теоретического сознания, как отдающая себе отчет в смысле и происхождении своих абстракций и понятий, в границах и сферах их применения, есть постоянное «распредмечивание» превращенной формы

Действие синкретичного механизма превращенной формы основывается на том, что отношение уровней системы оборачивается: продукты процесса выступают как его условия, встраиваются в его начало в виде предваряющих «моделей», «программ». Изоморфизм приобретает характер циклической связи, кругового движения: на уровне превращенной формы продукты системы определяются по сути дела тавтологически, ими же самими. Превращенные формы обеспечивают стабильность системы и противодействуют ее изменению. Внутренние же связи дают о себе знать насильственно (напр., в экономических кризисах, в психических заболеваниях и, вообще, в условиях, когда не срабатывает, разрушается какая-либо из генетически разнородных, но наслоившихся друг на друга и одновременно существующих структур функционирования), а также в процессах развития, которые прежде всего и разрушают превращенные формы.

Понятие превращенной формы дает ключ к анализу сознания на различных его уровнях. Применяя это понятие, Маркс сумел поставить явления общественного (и индивидуального) сознания в систему социальной деятельности. Понятие превращенной формы плодотворно в исследовании явлений общественного фетишизма, первобытного антропоморфизма, в анализе знаковых культурных систем, в т. ч. при выявлении условий ***отчуждения*** в культуре и т. п.

В социально-исторических исследованиях понятие превращенной формы позволяет выявлять социально-исторические закономерности в максимально приближенном к действительности виде. Если с т. зр. научного знания превращенная форма является воспроизведением предмета в виде представления о нем, то в исторической действительности такое «представление» является реальной силой, частью самого исторического движения. В этом плане вопрос об отношении превращенной формы к содержательным формам является реальным вопросом об отношении стихийного и сознательного в общественном развитии, о возможности контролируемого людьми общественного процесса, в который были бы введены структурно расчлененные содержательные (а не превращенные) органы его регулирования.

Лит.: *Маркс К.* Капитал, т. 1, 3.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 23, 25; *Он же.* Теории прибавочной стоимости, ч. 3.— Там же, т. 26(3); *Мамардашвили М. К.* К критике экзистенциалистского понимания диалектики.— «ВФ», 1963, № 6; *Он же.* Анализ сознания в работах Маркса.— Там же, 1968, № 6; *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; *Lung C., Kerényi K.* Einführung in das Wesen der Mythologie. Z., 1951; *Jung C. G.* Von den Wurzeln des Bewubtseins. Z., 1954; *Gabel J.* La fausse conscience. P., 1962; *Lèvi-Strauss C.* La pensee sauvnge. P., 1962; *Freud S.* Introduction a la psychanalyse. P., 1962; *Idem.* Zur Psychopatologie des Alltagslebens. Fr./M., 1963; *Ricoeur P.* De l'interprétation. Essai sur Freud. P., 1965; *Lacan J.* Écrits. P., 1966; *Laplanche J., Poutalis J.-B.* Vocabulaire de la psychanalyse. P., 1967; *Caillois R., Grunebaum G. E. von* (éd.). Le rêve et les sociétés humaines. P., 1967; *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1968.

М. К. Мамардашвили

ФОРМАЛИЗАЦИЯ — отображение содержательного знания в формализованной теории (исчислении). Формализуемое знание должно представлять собой каким-то образом фиксированную совокупность утверждений. Для определенности уместно говорить о формализации некоторой содержательной теории T. Под теорией в данном случае имеется в виду замкнутая относительно всех своих логических следствий совокупность утверждений, относящихся к соответствующей предметной области. Это означает, что все следствия, которые можно получить в T в рамках корректных рассуждений, также относятся к теории T. Возможности формализации теории T за счет построения соответствующего исчисления (формализованной теории) $ФТ$, а также взаимоотношения между T и $ФТ$, если такую возможность удается некоторым образом реализовать, зависят от ряда обстоятельств. Обычно принципиальную возможность формализации содержательной теории T связывают с тем, насколько эта теория T подготовлена к данной операции. Речь идет о ее развитости, достаточной степени эксплицированности ее понятийного аппарата. Возможность формализации существенно возрастает при разрешимости теории, т. е. при существовании процедуры, позволяющей относительно любого сформулированного в языке теории предложения решать, принадлежит оно к теории или нет. Все это важно, но главное, что открывает принципиальную возможность формализации содержательной теории T,— это выразительные возможности символического языка, с помощью которого предполагается отобразить T.

Вообще говоря, язык исчисления предикатов позволяет записать в символической форме любое обычное или научное предложение. Для этого достаточно дополнить этот язык символами (константами) используемых в предложении предикатов и, может быть, еще так называемыми функциональными константами, о чем для простоты можно не говорить. Однако иметь возможность осуществить символическую запись любого предложения теории T отнюдь не значит ее фор-

мализовать. Для признания того, что *ФТ* формализует *Т*, необходимыми являются, по крайней мере, следующие три условия:
(1) Язык *L* исчисления, используемого для формализации, должен давать возможность выразить любое предложение *А* теории *Т* с помощью некоторой формулы *ФТ*, которая при содержательной ее интерпретации порождает предложение, которое приемлемо трактовать как выражающее ту же мысль, что и *А*.
(2) Исходные постулаты (аксиомы) *ФТ* при получении из них теорем должны рассматриваться как цепочки бессодержательных символов, из которых по фиксированным правилам вывода получаются новые цепочки символов (теоремы). Иначе говоря, процесс получения теорем не должен осуществляться на основании очевидности, подтверждаемости практикой и т. п.
(3) Между классом теорем *ФТ* и классом содержательно истинных утверждений теории *Т* должно быть определенное оговоренное отношение, позволяющее *ФТ* считать формализацией *Т* (точнее об этом ниже).
Пункт (2) существенным образом отличает *ФТ* от *Т*. В *Т* не обязательно есть фиксированные правила вывода, и для получения новых утверждений можно опираться на содержательный смысл терминов и имеющийся контекст. Если, напр., в *Т* содержится утверждение, что событие α произошло раньше события β, то мы обязаны по содержательным основаниям относить к верным утверждениям теории *Т* также и то, что β произошло позже α. Вместе с тем мы не обязаны фиксировать это. Иначе в *ФТ*. Здесь логические связи между отношениями раньше и позже должны быть явным образом отображены. И если указанные отношения обозначаются как «<» и «>» соответственно, то *ФТ* должна содержать правило, позволяющее переходить от (α<β) к (β>α). Очевидно, в *ФТ* придется указать также на транзитивность указанных отношений. Кратко говоря, в *ФТ* придется отобразить логику данных отношений, необходимую для описания соответствующей предметной области. При этом сама эта логика может зависеть от того, напр., будет ли считаться время непрерывным или дискретным, бесконечно или конечно делимым, даже если в *Т* эти вопросы не обсуждаются. Т. о., формализация состоит не просто в том, чтобы осуществить запись *Т* в некотором символическом языке, но в том, чтобы выявить и отобразить при этом логику, которой будут удовлетворять высказывания с теми терминами, которые фигурируют в *Т*. Решение такой проблемы является профессиональной задачей логики вообще и может исследоваться независимо от тех или иных конкретно взятых содержательных теорий и задач, связанных с их формализацией. Так, напр., в логике формализуются теории алетических, эпистемических, деонтических, временных и другие модальностей, полные относительно некоторых содержательных семантик. Вопрос о возможности формализации теории *Т* есть поэтому не только вопрос о готовности к этой процедуре со стороны *Т*, но и о том, в достаточной ли степени разработан для этой цели имеющийся логический и математический аппарат.
В связи с пунктом (3) надо иметь в виду, что *ФТ* в явном виде содержит всю необходимую для формализаций теории *Т* логику и математику и соответствующий им класс правил или содержательно интерпретируемых теорем, напр., закон контрапозиции импликации: $(A \to B) \to (\neg B \to \neg A)$ и т. п., которым фактически нет соответствия в *Т*. Кроме того, *Т* обычно не детерминирует всех логических взаимоотношений высказываний, содержащих используемую в *Т* терминологию. Поэтому *ФТ* практически всегда задает ту или иную экспликацию этой терминологии. Если даже отвлечься от возможности использования в *ФТ* различных базовых логик и математик, то уже только оправданные содержанием *Т* логические различия в экспликациях терминологии позволяют построить для одной и той же содержательной теории *Т* множество альтернативных формализаций. При этом теория *Т* в зависимости от того, какая конкретная формализация будет сочтена адекватной, будет в той или иной степени менять свой смысл. Дело логика указать, чем отличаются возможные альтернативы, но не в его компетенции считать какую-то из них более предпочтительной, не говоря уже более верной. Чтобы иметь возможность содержательного обсуждения теории *ФТ*, в частности, говорить о ее непротиворечивости, полноте, доказуемости или недоказуемости в ней теорем определенного рода, используется т. н. метаязык (в отличие от языка, на котором сформулирована *ФТ*), и все верные утверждения такого рода относят к метатеории *МФТ*.
Проблему формализации содержательной теории *Т* в *ФТ* можно считать решенной, если в рамках метатеории *МФТ* удается показать, что каждому истинному в принятой интерпретации предложению *Т* соответствует доказуемое утверждение *ФТ* (теорема полноты), и наоборот (теорема адекватности).
В силу разных причин такого положения не всегда удается добиться. Об этом говорит, в частности, известная теорема К. Гёделя (1931) о неполноте непротиворечивой формализованной арифметики. Дело в том, что некоторая формализуемая теория *Т* может содержать столь богатый выразительными возможностями язык, что в ее рамках могут строится утверждения о формализующей ее системе *ФТ* и, значит, отображаться в последней. Происходит т. н. замыкание языка и метаязыка. Любая непротиворечивая формализация теории *Т* оказывается принципиально неполной, так как любое изменение *ФТ* порождает класс новых содержательно истинных в *МФТ* и в самой *Т* предложений. Именно такого рода теорией *Т* оказывается содержательная арифметика. В объектном языке формализующей эту арифметики теории *ФТ* можно строить утверждения о самой этой теории, которые при содержательной интерпретации становятся истинными предложениями теории *Т*. В *ФТ* воспроизводится, в частности, некоторая форма парадокса лжеца (см. ***Парадокс логический***), т. к. всегда находится формула, утверждающая свою собственную недоказуемость в *ФТ*. Такая формула содержательно истинна именно потому, что в *ФТ* недоказуема. Ее истинность в Г и при этом недоказуемость в *ФТ* говорит о неполноте последней.
Теорема Гёделя не исключает возможности полной формализации более узких фрагментов математики. Теореме Гёделя о неполноте не следует придавать преувеличенного, во всяком случае универсального философского значения и распространять ее следствия на теории, при формализации которых принципиально отсутствуют и не могут возникнуть рассмотренные выше причины, препятствующие полной формализации всех истинных предложений содержательной математики.

Лит.: *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957.

Е. А. Сидоренко

ФОРМАЛИЗМ — одно из четырех главных направлений в основаниях математики наряду с ***эффективизмом***, ***интуиционизмом*** и ***логицизмом***. Основоположником формализма является ***Д. Гильберт***, который поставил триединую задачу в об-

ласти обоснования математики, известную под названием программы Гильберта:

1. Признать, что значительная часть математических абстрактных объектов (см. ***Абстрактный объект***) — это идеальные конструкции, не имеющие точной интерпретации во внешнем мире и вводимые прежде всего как интеллектуальные орудия для работы с реальными объектами. Более того, не все математические высказывания о реальных объектах могут считаться реальными. Назначение идеальных объектов и высказываний — перебросить мост от одних реальных высказываний к другим.

2. Точно и до конца формализовать допустимые методы работы с идеальными конструкциями, с тем, чтобы исключить здесь обращения к интуиции и апелляции к содержательному смыслу. Т. о., математика должна быть превращена в исчисление.

3. Создать метаматематику, которая должна иметь дело с частным случаем реальных объектов — математическими формализмами, и строго обосновать при помощи как можно более простых, интуитивно ясных и не вызывающих сомнения у конструктивистов методов (финитных методов) принципиальную возможность устранения идеальных объектов и высказываний из доказательств реальных утверждений. Математическую теорию, развитую для потребностей метаматематики, Д. Гильберт назвал ***доказательств теорией***. В качестве метода такого обоснования предполагалось доказать непротиворечивость, а по возможности и полноту, математических формализмов.

По мере развития теории доказательств и теории моделей формализм все больше сближался с логицизмом, и сейчас многие авторы сводят их в единое металогическое направление. Однако имеется принципиальное методологическое отличие формализма от логицизма и от наивного платонизма. Для формалиста абстрактные объекты и понятия — не более чем орудия, позволяющие получать реальные истины и конструкции; он не ставит вопрос об их существовании или происхождении, это не относится к задачам формализма.

Воспользовавшись достижениями логицизма, в частности трудом ***А. Уайтхеда*** и ***Б. Рассела,*** школа Гильберта уже в 20-е гг. точно сформулировала формальное исчисление для арифметики и стимулировала работы по формальной аксиоматизации ***множеств теории***. Интенсивно велись исследования в направлении непротиворечивости и полноты построенного арифметического исчисления. Действуя под сильнейшим влиянием формализма, ***А. Тарский*** и ***Р. Карнап*** определили понятие истины и вместе с ***Л. Витгенштейном*** сформулировали важнейшие понятия верифицируемости и фальсифицируемости (см. ***Фальсификация***), связывающие идеальные высказывания с реальными. Философская суть их состоит в том, что любое утверждение должно допускать прямую либо косвенную процедуру подтверждения или опровержения. Утверждения, которые не могут быть проверены даже косвенно, — псевдопроблемы.

Парадоксальным образом одним из первых теоретических конструктов, проверенных при помощи формалистских методов, явилась сама программа Гильберта. Теорема ***Гёделя*** о неполноте показала, что цель-максимум ее недостижима, а его же (Гёделя) теорема о недоказуемости непротиворечивости — что фальсифицируется и предложенное Гильбертом средство. Т. о., программа Гильберта не сводится к псевдопроблемам и являлась реальной программой научного исследования. Как известно, чаще всего приводят к важным результатам теоретические программы с недостижимыми, но реально проверяемыми целями. Несмотря на защиту ***Л. Брауэром***, который в других случаях резко критиковал его, но соглашался с целями программы Гильберта, научная общественность восприняла результаты Гёделя как крах программы Гильберта.

Пожалуй, самым слабым местом программы Гильберта была ее общая установка на обоснование и спасение существующей математики, которая возникла как результат реакции Гильберта на пересказ ему идей Брауэра и на некоторые личные дискуссии с ним (сам Гильберт работ Брауэра не читал). В данном месте первоначальный формализм соединялся с таким математическим платонизмом, который представлял собой вульгаризированную версию абстрактных математических объектов по типу «абсолютных идей» Платона. Поэтому математические платонисты восприняли формализм как молитву, произнесение которой позволит им освятить свою деятельность и в дальнейшем ничего не менять. Именно эта установка оказалась подорвана теоремами Гёделя, показавшими, что перестраивать математику все равно придется и что в ней всегда есть место сомнению.

Тем не менее дальнейшее развитие подтвердило скорее точку зрения Брауэра, чем большинства. Теория доказательств стала приносить позитивные результаты. В 1936 ***Г. Генцен*** опубликовал доказательство непротиворечивости арифметики, в котором единственным неформализуемым в арифметике шагом была трансфинитная индукция до ε_0, которая, безусловно, косвенно верифицируема и фальсифицируема содержательными полностью финитными методами и конструктивно приемлема. Еще раньше, в 1934, он опубликовал доказательство теоремы нормализации, из которого следовала возможность устранения промежуточных идеальных высказываний из логических выводов реальных высказываний. В 1939 П. С. Новиков установил, что из классического арифметического доказательства существования объекта, удовлетворяющего разрешимому условию, следует возможность построить такой объект. Тем самым реальные утверждения, доказуемые в арифметике, оказались обоснованными.

В дальнейшем были получены оценки роста длины вывода при устранении идеальных понятий, подтвердившие прозрение Гильберта о необходимости идеальных объектов и понятий для практического получения реальных результатов. По сравнению с такими оценками даже башня из степеней двоек растет слишком медленно.

Обращают на себя внимание философские и методологические достижения формализма, вошедшие в основу современной науки.

Методами формализма были исследованы неклассические, в первую очередь интуиционистские, системы, что позволило показать совместимость идей Брауэра о творящем субъекте и намеренном незнании с более традиционными идеальными математическими понятиями.

Различение идеальных и реальных объектов проложило путь к таким новым по своей методологии разделам математики, как нестандартный анализ, в котором действительная ось либо другая структура пополняются объектами более высокой степени идеальности т. о., чтобы сохранялись все выразимые в формальном языке свойства.

Разделение на язык и метаязык оказалось плодотворным не только в логике и философии, но и в таких новых дисциплинах, как когнитивная наука и информатика. Четыре уровня метаязыкового описания используются, в частности, в практической системе построения моделей сложных систем UML.

Было отброшено ограничение Гильберта о финитности метаязыка, и ныне метаязыком может служить любая система. Приминение таких методов формализма в физике позволило оценить глубину прозрения Канта об априорности математических понятий по отношению к физическим. Выяснилось, что вся современная физика логически следует из решения измерять величины действительными числами и в этом смысле оправдывает парадоксальное высказывание Канта, что Разум диктует законы Природе. Приложение формализма в психологии привело к развитию ***когнитивной науки***.

Лит.: *Whitehead J., Russell B.* Principia Mathematica. Oxf., 1912—20; *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики, т. 1—2. М., 1979, 1982; *Гончаров С. С., Ершов Ю. Л., Самохвалов К. Ф.* Введение в логику и методологию науки. М., 1994.

Н. Н. Непейвода

ФОРМАЛИЗОВАННЫЙ ЯЗЫК — искусственная знаковая система, предназначенная для представления некоторой теории. Формализованный язык отличается от естественных (национальных) языков человеческого общения и мышления, от искусственных языков типа Эсперанто, от «технических» языков науки, сочетающих средства определенной части естественного языка с соответствующей научной символикой (язык химии, язык обычной математики и др.), от ***алгоритмического языка*** типа обобщенного программирования и т. п. прежде всего тем, что его задача — служить средством фиксации (формализации) определенного логического содержания, позволяющего вводить отношение логического следования и понятие доказуемости (либо их аналоги). Исторически первым формализованным языком была ***силлогистика*** Аристотеля, реализованная с помощью стандартизованного фрагмента естественного (греческого) языка. Общую идею формализованного языка сформулировал Лейбниц (characteristica universalis), предусматривавший его расширение до «исчисления умозаключений» — calculus ratiocinator. В Новое время различные варианты формализованных языков разрабатывались на основе аналогии между логикой и алгеброй. Вехой здесь явились труды ***Моргана***, ***Буля*** и их последователей, в особенности ***Шрёдера*** и ***Порецкого***. Современные формализованные языки — в их наиболее распространенных формах — восходят к труду ***Фреге*** «Begriffsschrift» — «Запись в понятиях» (1879), от которого идет главная линия развития языка логики высказываний и (объемлющей ее) логики (многоместных) предикатов, а также применение этих логических языковых средств к задачам обоснования математики.

Характерная структура таких формализованных языков: задание алфавита исходных знаков, индуктивное определение (правильно построенной) формулы языка, т. н. задание правил образования, задание правил вывода, т. н. правил преобразования, которые сохраняют выделенную логическую характеристику формул (истинность, доказуемость и др.). Добавление правил преобразования превращает формализованный язык в логическое исчисление. Существует много видов формализованных языков: это прежде всего языки дедуктивно-аксиоматических построений, систем натурального («естественного») вывода и секвенциальных построений, аналитических таблиц, систем «логики спора» и многих других.

Формализованные языки различаются по своей логической силе, начиная с «классических» языков (в которых в полной мере действуют аристотелевские законы тождества, противоречия и исключенного третьего, а также принцип логической двузначности) и кончая многочисленными языками неклассических логик, позволяющих ослаблять те или иные принципы, вводить многозначность оценок формул либо их модальности. Разработаны языки, в которых логические средства в том или ином смысле минимизируются. Таковы языки минимальной и положительной логик или язык логики высказываний, использующий единственную логическую операцию, напр. штрих Шеффера (см. ***Логические связки***).

Формализованные языки обычно характеризуют в терминах синтактики и семантики. Но самым существенным является та логическая характеристика его формул, которая сохраняется правилами вывода (истинность, доказуемость, подтверждаемость, вероятность и пр.). Для любого формализованного языка фундаментальными являются проблемы полноты выражаемой в нем логики, ее разрешимости и непротиворечивости; напр., язык классической ***логики высказываний*** полон, разрешим и непротиворечив, а классической ***логики предикатов*** (многоместных) хотя и полон, но неразрешим; язык же расширенного исчисления предикатов — с кванторами по предикатам и неограниченным применением принципа абстракции — противоречив (такой была логико-арифметическая система Фреге, в которой Рассел обнаружил антиномию, названную его именем).

Формализованный язык может быть «чистой формой», т. е. не нести никакой внелогической информации; если же он ее несет, то становится прикладным формализованным языком, специфика которого — наличие постоянных предикатов и термов (дескрипций) — напр. арифметических, — отражающих свойства прикладной области. Для формализации теорий высокого уровня абстракции формализованный язык может поразному видоизменяться, расширяться либо «надстраиваться»; пример: формализация классического математического анализа как арифметики второго порядка (т. е. с кванторами по предикатным переменным). В ряде случаев формализованный язык содержит логические структуры многих — даже бесконечно многих — порядков (такова, напр., «башня языков» А. А. Маркова, служащая формализации конструктивной математики, или интерпретация модальностей в виде иерархии «возможных миров»). Семантическая база формализованного языка логики может быть теоретико-множественной, алгебраической, вероятностной, теоретико-игровой и др. Возможны и такие ее «ослабления», которые лишь родственны вероятностной семантике — так возникает, напр., формализованный язык «расплывчатой логики» (в смысле Заде). Тогда язык приобретает специфическую прагматику, принимающую во внимание фактор носителя языка (дающего оценку «функции принадлежности» предмета объему данного понятия). Здесь проявляется крепнущая ныне тенденция учета в формализованных языках «человеческого фактора» — в том или ином его виде, что явно проявляется в некоторых формализованных языках логики квантовой механики. В другом направлении идет разработка формализованных языков, семантика которых предполагает отказ от экзистенциальных допущений либо те или иные онтологические предпосылки — о допустимости правил с бесконечным числом посылок, «многосортности» предметных областей, даже противоречивых, и т. д.

Непременной чертой формализованного языка является «возможностное» истолкование правил вывода; напр., на определенном шаге мы вольны использовать либо не использовать, скажем, правило modus ponens. Этой черты лишены алгоритмические языки, носящие «предписывающий» характер. Но по мере развития компьютерной логики и разработки про-

грамм «описывающего» типа это различие начинает сглаживаться. В этом же направлении действует и разработка формализованных языков, ориентированных на решения задач эвристики.

Лит.: *Черч А.* Введение в математическую логику, т. 1. М., 1960; *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Карри Х.* Основания математической логики. М., 1969; *Фрейденталь Х.* Язык логики. М., 1969; *Смирнова Е. Д.* Формализованные языки и проблемы логической семантики. М., 1982.

Б. В. Бирюков

ФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВЕННЫЕ — категория марксизма, обозначающая ступени исторического развития общества, устанавливающая определенную логику исторического процесса. Основные характеристики общественной формации: способ производства, система общественных отношений, социальная структура и т. д. Развитие стран и отдельных регионов богаче определения их принадлежности какой-либо формации, формационные характеристики в каждом случае конкретизируются и восполняются особенностями общественных укладов — социально-политических институтов, культуры, права, религии, морали, обычаев, нравов и т. п., что находит свое выражение в категории ***цивилизации*** и цивилизационном измерении исторического процесса.

Базовыми ступенями исторического процесса выступают три большие общественные формации: первичная (общая собственность), вторичная (частная собственность) и третичная (общественная собственность). Вторичная формация является экономической общественной формацией. Ее прогрессивные эпохи — азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства. Азиатский способ производства специфичен, требует специального анализа. Другие же представляют собой общественные формации в узком смысле. Античная и феодальная формации определены на основе западноевропейской истории.

Первичная формация характеризуется архаическим синкретизмом общественных отношений. Экономический и родовой строй совпадают друг с другом. Грань между ними возникает с появлением частной ***собственности***. Дифференциация ***базиса*** и ***надстройки*** возникает в условиях вторичной общественной формации. Особенности вторичной формации не распространяются на третичную. Существует несколько типологий общественных формаций. В догматическом марксизме выделено 5 типов: первобытная, рабовладельческая, феодальная, буржуазная и коммунистическая. У самого ***К. Маркса*** можно найти схему из трех цивилизаций — докапиталистической, капиталистической и коммунистической. В современной социологии типологизация обществ (напр., традиционное, индустриальное, постиндустриальное) продолжает традиции макросоциологической теории (напр., структурный функционализм ***Т. Парсонса***, Н. Лумана и др.).

Ю. К. Плетников

ФОРСТЕР (Forster) Иоганн Георг Адам (27 ноября 1754, Нассенгубен, близ Данцига, совр. Гданьск — 10 января 1794, Париж) — немецкий просветитель, философ, ученый, революционный демократ. Участвовал в кругосветном плавании Дж. Кука (1772—75). Профессор университета в Касселе (с 1778) и Вильно (с 1784). Директор университетской библиотеки в Майнце (с 1788). Приветствовал Великую французскую революцию, был активным деятелем образованной осенью 1792 республики в Майнце. Философские взгляды Форстера сложились под влиянием Ж. Л. Бюффона, французских материалистов, И. Гердера. Природа понимается им как нечто подвижное и изменчивое. Вначале был близок Якоби, позднее отошел от него. Подчеркивал, что «представления, которые мы имеем о вещи вне нас, дают нам вместе взятые понятие объекта, которое мы называем телом, поскольку оно является причиной этих представлений» (*Форстер Г.* Избр. произв. М., 1960, с. 10). Форстер переходит на позиции сенсуализма и материализма, критики религии. Полемизировал с Кантом о происхождении человеческих рас. Негативно относился к феодальному строю и монархии, к угнетению личности в условиях деспотизма. В статье «Искусство и эпоха» (1789) раскрыл гуманистический характер античного искусства, предметом которого был человек в его совершенной красоте. В «Путешествии по Нижнему Рейну» (1790) он показал богатство средневекового искусства, ограниченность классицизма. В статье «Об отношении искусства управления государством к счастью человечества» (1794) Форстер выразил возмущение деспотизмом в Пруссии короля Фридриха II, ограничил функции государства обеспечением безопасности людей, выдвинул ряд демократических требований, исходя из правила «все не запрещенное — дозволено». В 1792—93 гг. он принимает участие в создании демократической республики в Майнце, становится якобинцем (см. «Парижские очерки», 1793—94). Его деятельность была высоко оценена Ф. Энгельсом, А. И. Герценом, Н. Г. Чернышевским.

Соч.: Philosophische Schriften. B.,1958; Werke, Bd 1—2. B.—Weimar, 1968; в рус. пер.: Немецкие демократы 18 века. М., 1956; Избр. произв. М., 1960.

Лит.: *Мошковская Ю. Я.* Г. Форстер — немецкий просветитель и революционер XVIII в. М., 1961; *Гулыга А. В.* Из истории немецкого материализма. М., 1962, гл. 6; *Fiedler H.* G. Forster. Bibliographie, 1767—1970. B., 1971.

М. А. Иванов

ФОТИЙ (Φώτιος) (ок. 820, Константинополь — 6 февраля 891) — патриарх Константинопольский (858—867 и 877—886), писатель, ведущая фигура византийского ренессанса 9 в. Родился в знатной столичной семье. Получив блестящее образование, стал известным преподавателем. Вокруг него образовался кружок для регулярных чтений классической и христианской литературы, включая научные и медицинские трактаты. На основе записей, сделанных на этих чтениях, Фотий составил «Мириобиблион», или «Библиотеку» (завершена после 867), — первый средневековый библиографическо-критический обзор, содержащий более чем 280 аннотаций произведений древнегреческих и византийских авторов. Ок. 855 стал императорским секретарем, а в 858 — патриархом, сменив смещенного с этого поста Игнатия, что вызвало негативную реакцию не только сторонников Игнатия, но и папы Николая I, который объявил избрание Фотия незаконным и отлучил его. В ответ Фотий написал окружное послание, в котором осуждал литургические и теологические новшества латинян, особенно учение о Filioque (об исхождении Св. Духа от Сына). На Константинопольском соборе 867 он осудил и отлучил Николая I, что явилось началом т. н. фотианской схизмы — первого разделения Восточной и Западной церквей. Новый император Василий I осенью 867 сместил Фотия, восстановив Игнатия на патриаршей кафедре. Фотий был возвращен ко двору в качестве воспитателя наследника престола, но после смерти Игнатия в 877 вновь стал патриархом. Был низложен в 886 императором Львом VI и умер в ссылке.

Кроме «Мириобиблиона» Фотию принадлежат богословские сочинения: экзегетический сборник «Вопросы к Амфилохию»,

полемический трактат против латинского учения о Filioque «О тайноводстве Св. Духа» и трактат против ереси павликиан «О манихейских отпрысках», а также гомилии и более 260 писем, содержащих важные сведения о культурной и политической жизни Византии 9 в.

Соч.: MPG, t. 101—104. P., 1866; Bibliothèque, v. 1—8. P., 1959—77.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891; *Dvornik F.* The Photian Schism: History and Legend. Cambr., 1970; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. P., 1971; *Treadgold W. T.* The nature of the Bibliotheca of Photius. N. Y., 1980.

А. В. Иванченко

ФРАНК (Franck) Себастьян (1499, Донауверст, Германия — 1542, Базель, Швейцария) — идеолог левого крыла ***Реформации***, теолог, философ, историк, гуманист. После окончания университета в Ингольштадте и Доминиканского Вифлеемского колледжа в Гейдельберге совершал католические богослужения в Аугсбурге. Ок. 1526 порвал с католицизмом и стал лютеранским пастором. Однако растущие столкновения с протестантским духовенством привели к отказу Франка от сана проповедника. С 1528 начались его странствия по городам Германии и Швейцарии в качестве независимого богослова и историка религии. Франк был одним из наиболее талантливых и известных представителей «народной реформации».

Мировоззрение Франка можно охарактеризовать как прежде всего пантеистическое, представлявшее собой синтез элементов ***лютеранства***, средневекового мистицизма, ***неоплатонизма***, идей Возрождения, ***гуманизма***, и ***рационализма*** с вкраплениями высказываний отцов церкви и нехристианских философов. Как религиозный философ он выступал за замену внешнего авторитета внутренним «просвещением» под воздействием Св. Духа. Эта установка конкретизировалась в его главной идее о конфликте, присущем как каждому человеку, так и истории в целом, между Внутренним Словом (Логос, Бог Сын, вечный, невидимый Христос), которое является конечной реальностью, и внешним словом (закон, плоть, эгоизм), представляющим собой лишь видимость. Эта установка, проходящая через все его многочисленные труды по теологии, истории, географии, космографии, объясняет, почему он был известен также как «Франк Слова».

Библия, по Франку, — лишь полное аллегорий и противоречий свидетельство о вечной истине, понять которую могут только те, в ком живет Внутреннее Слово: «Если мы не прислушаемся к слову Бога внутри нас, мы не сможем иметь дела с Писанием, поскольку все можно украсить и обосновать текстом». А поэтому никакие церкви и секты со своими «внешними» догмами, ритуалами, таинствами не являются истинными церквами. Церковь Христа — это «духовная церковь», для которой необходимо внутреннее озарение, это невидимая церковь Духа. Такой конфликт носит универсальный характер. Вся человеческая история является взаимодействием Бога и мира, борьбой между духом и силами, которые оказывают ему сопротивление. В ней происходят закономерное развитие, «экстернализация» (овеществление) духовного начала, взлет и падение царств и народов, совершающиеся по воле Бога, который карает за отступления от Внутреннего Слова.

Для принадлежности к истинной церкви, настаивал Франк, требуется лишь внутреннее «просвещение» Св. Духом, а поэтому в нее могут входить даже не-христиане — если они приняли Внутренне Слово. Франк был решительным защитником религиозной терпимости не только в отношении различных христианских объединений, но и иудеев, мусульман, язычников и даже еретиков, поскольку, настаивал он, все люди созданы Богом, происходят от Адама и Св. Дух доступен им в равной мере. Он был одним из первых последовательных пацифистов. В «Военной книге мира» (Das Kriegbüchlein des Friedens, 1539) он стремится доказать, что война не только противоречит учению Христа, но и является «дьявольским, бесчеловечным делом, отвратительной чумой... открытой дверью для всех пороков и грехов, разрушением земли и души, тела и чести».

Протестантские ортодоксы (прежде всего М. Лютер, Ф. Меланхтон, М. Буцер) постоянно демонстрировали свое враждебное отношение к Франку. Лютер, напр., называл его «клеветническим ртом, наиболее угодным дьяволу», а конвенция протестантских теологов в Шмалькалдене (1540) приняла специальную резолюцию, осуждающую взгляды Франка и К. Швенкфельда 1489—1561). Хотя официальная протестантская историография всячески стремилась замолчать труды Франка, они оказали большое влияние на последующее реформационное движение (прежде всего на формирование «мирных анабаптистов», менонитов, баптистов, методистов, арминиан, квакеров) и развитие протестантской теологии, на немецкую культуру в целом — его «идеи сотней потоков вливаются в современность» (В. Дильтей).

Лит.: *Левен В. Г.* Философские воззрения С. Франка.— «ВФ», 1958, № 10; *Hegler A.* Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Freiburg im Br., 1892; *Kommoss R.* S. Franck und Erasmus von Rotterdam. B., 1934; *Williams G.* The Radical Reformation. Phil., 1965.

Л. Н. Митрохин

ФРАНК Семен Людвигович [16(28) января 1877, Москва — 10 декабря 1950, близ Лондона] — русский религиозный философ. Участник трех сборников: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Сын врача, внук одного из основателей еврейской общины в Москве. Обучался на юридическом факультете Московского университета, за участие в работе революционных кружков был выслан в Нижний Новгород. Государственный экзамен сдал в 1901 в Казанском университете, перед этим прослушал ряд курсов в университетах Гейдельберга и Мюнхена. После краткого увлечения марксизмом испытал огромное воздействие книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», которая поразила его не идеями, а глубиной духовной жизни и духовного борения. Результатом явилась первая философская статья «Ницше и этика любви к дальнему» (опубл. в сб. «Проблемы идеализма»). Сблизившись с П. Б. Струве, участвовал в его издательских и политических начинаниях. С 1906 начал преподавательскую деятельность сначала на высших курсах при гимназии М. Н. Стоюниной, а с 1912, после сдачи магистерского экзамена и принятия крещения, — в Петербургском университете в качестве приват-доцента. В 1910-х гг. находился под сильнейшим влиянием мировоззрения Гёте, а также философско-богословских идей Николая Кузанского. В 1913—14, находясь в научной командировке в Германии, написал принесшую ему славу книгу «Предмет знания», которую в 1915 издал и защитил в качестве магистерской диссертации. В 1917 издал предназначавшуюся к защите на степень доктора книгу «Душа человека», но в связи с революцией защита не состоялась, и Франк принял предложение возглавить историко-философский факультет Саратовского университета. В 1921 переезжает в Москву, где участвует вместе с Бердяевым в работе Академии духовной культуры. В 1922 высылается в Германию, от-

куда в 1937 выслан нацистами. Живет до 1945 во Франции, а затем до конца дней в Англии.

На протяжении всей жизни Франком владели две страсти: любовь к умозрению и любовь к мудрости. Большую часть жизни он, по его словам, «промечтал» и употребил на сочинение умозрительных систем, наиболее совершенные из которых нашли выражение в работах «Предмет знания», «Непостижимое» (Париж, 1939) и «Человек и реальность» (написана в 1949, издана в Париже в 1956). Увлеченный не столько Платоном, сколько новоевропейским платонизмом, он строит вариант метафизики всеединства, весьма схожий с метафизикой христианского платоника 15 в. Николая Кузанского. Главные аспекты его тщательно разработанной системы — металогический характер единства бытия, бытийный характер «живого знания» и тезис о постижимости всеединства только путем его «непостижения». В системе Франка критики отмечали непреодоленность пантеизма и невозможность в ее рамках подойти к решению проблемы зла.

Самые вдохновенные книги («Свет во тьме» и «С нами Бог») Франк написал в годы 2-й мировой войны. В этих книгах он озабочен не столько стройностью умозрения, сколько доброкачественностью ценностно ориентированной, сердечной мысли. Не наукообразное «непостижение», а эмоциональною окрашенная «вера» призвана была наиболее адекватно выразить обертоны его гносеологической мысли. «Если личность есть подлинно образ и подобие Бога, то она и только она одна есть единственно адекватное выражение истины» (С нами Бог. М., 1998, с. 89). Отсутствие рациональных критериев для различения добра и зла побудило Франка подчеркнуть, что только внутренний строй личности может быть подлинно добрым или злым, но что поступки могут быть таковыми лишь в какой-то мере. Только внутренний такт позволяет нам решать, в чем больший грех: в совершении поступка или в уклонении от него. И первейший нравственный долг человека состоит в заботе о духовном возрастании собственной личности, что не может быть обеспечено без помощи благодатных сил. Различие между верующим и неверующим Франк уподобляет различию между обладающим и не обладающим музыкальным слухом, между одаренным и обездоленным. Франк вновь возвращается к умозрению в своей итоговой, написанной за год до смерти книге «Реальность и человек», где наиболее четко выражена «логика» апофатизма. По оценке В. В. Зеньковского, «по силе философского зрения Франка без колебаний можно назвать самым выдающимися русским философом вообще» («История русской философии», т. 2, ч. 2. Л., 1991, с. 158).

Соч.: Соч. М., 1990; Духовные основы общества. М., 1992; Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995; Русское мировоззрение. СПб., 1996; Реальность и человек. СПб., 1997; Свет во тьме. М., 1998.

Лит.: *Арсеньев Н. С.* Памяти Франка.— «Вестник РСХД» (Париж) 1955, № 36; *Некрасова Е. Н.* Семен Франк.— «Вече» (СПб.) 1995, в. 2.

А. В. Соболев

ФРАНКЛИН (Franklin) Бенджамин (17 января 1706, Бостон — 17 апреля 1790, Филадельфия) — американский просветитель, ученый, экономист, политический деятель. Сын бостонского ремесленника, ученик в типографии, проучился два года в школе, всю жизнь занимался самообразованием, достиг серьезных успехов в естествознании, философии, экономике, литературе. Член ряда академий, в т. ч. Российской АН. Принимал участие в работе над Декларацией независимости (1776) и Конституцией США (1787). В сфере экономических идей придерживался позиции физиократов, сформулировал свой вариант теории трудовой стоимости. Был сторонником республиканского правления, правового государства, основанного на равноправии каждого гражданина, стремлении личности к счастью и удовольствию, неприкосновенности частной собственности. Франклин выпускал газету, календари, журнал «Альманах», писал памфлеты, разоблачающие рабовладение и работорговлю, суеверие и религиозное ханжество, критикующие библейские мифы. Основатель Филадельфийского колледжа, Американского философского общества, публичной библиотеки.

Его философские взгляды формировались под влиянием английских и французских просветителей. Подобно европейским просветителям, Франклин стоял на позициях деизма, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в дальнейшем какого-либо участия, природа развивается по своим законам; признается естественная религия, или религия разума, общая для всех людей, отрицается религия откровения. Признание независимости законов природы лежит в основе научных поисков Франклина, в частности в создании теории электричества. Опытным путем он доказал, что свет и звук молнии и электрического разряда подобны друг другу и одновременны; они способны воспламенять предметы и убивать живые существа, вызывают механические нарушения, распространяются по одним и тем же проводникам, снимают намагниченность и меняют полюса магнита, способны расплавить металлы. Опыты, доказывающие электрическую природу гроз, навели Франклина на мысль об устройстве громоотвода (1750). На основе опытов Франклин предложил феноменологическую по характеру теорию в ньютонианском духе, по которой в природе существует особая «электрическая субстанция», частицы которой взаимно отталкиваются и способны с легкостью проникать в обычную материю, притягиваясь к ней; они растекаются по поверхности и создают «электрическую атмосферу». Эта теория в принципе допускала существование электрического тока и молчаливо предполагала закон сохранения количества электрической субстанции. Наиболее известное и крупное литературное произведение — «Автобиография», вышедшая полностью посмертно (1791) как первый американский реалистический роман, в котором сам Франклин предстал типичным выразителем национального духа.

Соч.: The Writings. N. Y., 1987; B. Franklin.: His Life as He Wrote it. Cambr., 1990; Опыты и наблюдения над электричеством. М., 1956; Избр. произв. М., 1956; Американские просветители, т. 1. М., 1968.

Лит.: *Радовский М. И.* Вениамин Франклин (1706—1790). М.—Л., 1965; *Keyes N.* B. Franklin. An Affectionale Portrait. Kingswood (Surrey), 1956.

Л. А. Микешина

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА — направление в немецкой философии и социологии 20 в., которое сложилось в 30—40-х гг. вокруг возглавлявшегося с 1931 Хоркхаймером Института социальных исследований при университете во Франкфурте-на-Майне. В 1934—39, после эмиграции из Германии Хоркхаймера и большинства его сотрудников в связи с приходом к власти нацистов, — в Женеве и Париже (при Высшей нормальной школе), в 1939 — в США при Колумбийском университете, с 1950 — в ФРГ во Франкфурте-на-Майне (после возвращения Хоркхаймера, Адорно и др.). Главные представители — ***Хоркхаймер***, ***Адорно***, ***Фромм***, ***Маркузе***, ***Хабермас***. Основной орган — журнал «Zeitschrift für Sozialforschung».

В развитой в 1930-х гг. философско-социологической «критической теории общества» (Хоркхаймер, Маркузе) франкфуртская школа пыталась сочетать элементы критического подхода К. Маркса к буржуазной культуре с гегельянскими и фрейдистскими идеями. Восходящее к М. Веберу понятие «рационализация» трансформируется в одно из центральных понятий философии культуры франкфуртской школы: анализ внутренних противоречий «просвещения», отождествляемого с рациональным овладением природой вообще, становится ключом к пониманию культуры и общества Нового времени, и в частности массовой культуры и «массового общества» 20 в. («Диалектика просвещения», Dialektik der Aufklärung, 1948, М. Хоркхаймера и Т. Адорно). Гегелевская диалектика преобразуется в антисистематическую «отрицательную диалектику»; одно из центральных мест занимает проблематика отчуждения.

Послевоенный период характерен углублением противоречий среди представителей франкфуртской школы, отразившихся, в частности, в спорах между Фроммом и Маркузе (1950—60-е гг.), в отходе многих молодых представителей франкфуртской школы от идей ее основоположников (эволюция Хабермаса и др.), что привело по существу к распаду школы в нач. 70-х гг. Франкфуртская школа оказала значительное влияние на развитие немарксистской социальной и философской мысли в ФРГ и США и на теоретическое оформление идеологии т. н. «новых левых» (хотя Адорно и Хоркхаймер, а также Хабермас отмежевались от леворадикальных тенденций этого движения). См. также ст. ***Неомарксизм***.

Лит.: *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М., 1977; Социальная философия франкфуртской школы. М., 1978; Современная буржуазная философия. М., 1978, гл. 8, § 2; Die «Frankfurter Schule» im Lichte des Marxismus. Fr./M., 1970; *Rohrmoser G.* Das Elend der kritischen Theorie. Freiburg, 1970; *Connerton P.* The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School. Camn., 1980; *Geyer C.-F.* Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie. Darmstadt, 1980; *Wiggershaus R.* Die Frankfurter Schule. Münch.—W., 1986.

Ю. Н. Давыдов

ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (Franciscus Assisiensis) (1182 — 3 октября 1226) — христианский проповедник, основатель ордена францисканцев, или миноритов (меньших братьев). Сын торговца тканями из Ассизи (Италия), систематического образования не получил. В 1206 оставил семью и стал нищенствовать, а через некоторое время осознал необходимость жить в соответствии с Евангелием. Его примеру последовали ученики, из которых он в 1210 образовал орден. Хотя Франциск не создал разработанной философской системы, его личность и деятельность оказали большое влияние на средневековое мировоззрение, и в частности на философию; большое число выдающихся философов позднего средневековья были монахами ордена францисканцев — Александр Гэльский, Бонавентура (о котором Э. Жильсон сказал, что он как бы Франциск, ставший философом), Р. Луллий, Дунс Скот, Роберт Гроссетест, Р. Бэкон, У. Оккам и др.

Основной пафос учения Франциска Ассизского, определивший весь образ его жизни, — призыв к сознательно практикуемой бедности как христианскому нравственному идеалу, поскольку владение созданными человеком вещами и стремление к его расширению уводят человека от Бога. В отличие от аскетической идеологии катаров и вальденсов, склонявшихся к манихейскому отрицанию телесного мира вообще, аскетизм Франциска носил оптимистический и эмоционально радостный характер, связанный с восприятием мира как прекрасного творения — свидетельства благости Бога. Именно в Франциске, согласно Э. Жильсону, выразилась наиболее ярко такая черта христианского мировоззрения, как «принятие мира». Он также не избегал и социальной сферы действительности, стремясь к активной проповеди. Для его мировоззрения также было характерно пренебрежение к абстрактным представлениям и внимание к конкретным действиям и людям, простирающееся вплоть до каждого живого существа (напр., проповедь птицам, в буквальном соответствии с Христовой заповедью нести Евангелие всем тварям).

Яркая жизнь Франциска, подтверждающая идею о том, что наивысшим статусом для христианина должно быть состояние добровольной бедности, стимулировала острые дискуссии, носящие отнюдь не исключительно теоретический характер. Так, Папа Иоанн XXII в булле Quia vir reprobus (1329) полемизировал с францисканцами, доказывая, что человек наделен естественным правом владеть вещами и что францисканская позиция противоречива — ведь они все же пользуются пищей и одеждой. В ответ, защищая идею бедности, Оккам в «Opus nonaginta dierum» приписывал естественное право владения человечеству в целом, а не конкретным людям и различал право использования (ius utendi), не делающее человека собственником, и собственность (dominium).

Деятельная позиция Франциска, признание любви высшей добродетелью приводили философов-францисканцев к утверждению приоритета блага над истиной и соответственно любви к Богу над познанием Бога, воли над разумом, хотя их позиция и колебалась в рамках от умеренного до крайнего волюнтаризма (в противовес рационализму доминиканцев, утверждавших примат Бога). Так, Александр Гэльский (De libero arbitrio) придерживался взвешенной позиции, согласно которой воля, разум и способность к свободному выбору (liberum arbitrium) несводимы друг к другу и образуют троицу, подобно Св. Троице. Бонавентура (In II Sententiarum, 25, I, 2 et 6) также стремился к компромиссу между волей и разумом, считая liberum arbitrium расположенностью, создаваемой сотрудничеством разума и воли. Однако во 2-й пол. 12 в. некоторые францисканцы (Вальтер из Бурга, Вильям де ля Мар, Матфей из Акваспарты) заняли позицию радикального волюнтаризма, повлиявшего на Э. Тампье, вынесшего епископальное осуждение положения, согласно которому волю приводит в движение разум. Защитниками примата воли были также Дунс Скот и Уильям Оккам. Эта позиция в конечном счете вела к разграничению теологии и философии, веры и разума, к утверждению мистических путей богопознания.

Характерной чертой францисканства является также внимание к индивидуальным вещам и утверждение непосредственного познания единичного, отражающееся в экземпляризме Бонавентуры, в теориях прямого познания единичных вещей у Матфея из Акваспарты, Ричарда из Медиавиллы и др., в понятии «этости» у Дунса Скота.

Многие исследователи подчеркивают также влияние Франциска на мировоззрение эпохи Ренессанса. Немногочисленные его сочинения представляют собой продиктованные проповеди, молитвы, послания, гимны, уставы ордена и др. О его мировоззрении можно получить также представление из биографий и рассказов о нем, наиболее известным собранием которых являются «Цветочки».

Соч.: Соч. М., 1955; Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis. Roma, 1978.

Лит.: *Ельчанинов А. В.* Житие святого Франциска Ассизского. М., 1906; *Герье В. И.* Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908; Цветоч-

ки святого Франциска Ассизского. М., 1913; М., 1990; Брюссель, 1993; *Стикко М.* Святой Франциск Ассизский. Милан, 1990; *Честертон Г. К.* Святой Франциск Ассизский. М., 1991; *Morin F.* Staint Francois d'Assise et les franciscains (1182—1226). P., 1853; *Joergensen J.* Staint Francois l'Assise, sa vie et son oeuvre. P., 1912; *Germain A.* Der Eifluss des Religien Franziskus von Assisi auf Kultur und Kunst. Strassburg, 1913; *Gilson E.* La philosophie franciscaine. P., 1927; *Idem.* La philosophie au Moyen age, v. 2. P., 1976; *Sharp D. E.* Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. Oxf., 1936; *Goudne E.* Saint Francis of Assisi. L., 1961.

К. В. Бандуровский

ФРАСИМАХ — см. ***Трасимах***.

ФРЕГЕ (Frege) Готлоб [8 ноября 1848, Висмар (Мекленбург) — 26 июля 1925, Бад-Клайнен, под Висмаром] — немецкий математик, логик и философ. Учился в университетах Йены и Гёттингена (математика, физика, химия); обе диссертации Фреге — в Гёттингене на получение ученой степени доктора философии (1873) и в Иене для получения звания доцента (1874) — математические. С 1874 приват-доцент, с 1879 экстраординарный профессор, с 1896 ординарный гонорар-профессор в Иене. В отставке по болезни с 1917.

Фреге — основатель современной формальной (символической, математической) логики. В сочинении «Запись в понятиях» (1879) разработал оригинальный двумерный символический язык и его средствами впервые в логике построил дедуктивно-аксиоматическую систему расширенной (второй ступени) логики предикатов с равенством (при импликации и отрицании в качестве исходных пропозициональных операций и кванторе общности на функциональном уровне) и применил ее для формулировки некоторых математических понятий и доказательства относящихся к ним теорем. В сочинении «Основания арифметики» (1884) продолжил изучение логического фундамента математики, развив идею о сводимости основных понятий и принципов арифметики и математического анализа к чисто логическим понятиям и принципам. В серии статей 1879—1904 (из которых наиболее значима статья «О смысле и значении», 1892) предпринял анализ таких лингвистических и экстралингвистических сущностей, как «понятие» и «предмет»; «функция», «аргумент» (функции) и «переменная»; «пробег значения функции», в случае понятия оказывающийся его «объемом» («классом» предметов); «отношение» и «всеобщность»; (предметное) «значение» и «смысл» имен как дескриптивных выражений; «суждение» как носитель «мысли», обладающий «истинностным значением» и др. В двухтомном сочинении «Основные законы арифметики» (1893, 1903), развив далее «понятийную запись», ее средствами Фреге изложил арифметику, включая теорию действительных чисел. Расширенный характер его логического функционального исчисления, в котором обобщалось понятие функции и (в принципе) допускалась неограниченная их иерархия, делал это исчисление очень сильным, а явное использование Фреге принципа абстракции позволило ему определить понятие натурального (количественного) числа. Однако из-за неограниченного применения названного принципа, позволявшего вводить предметы любых уровней абстрактности, система Фреге оказалась противоречивой, что и было обнаружено ***Расселом***. Последующая история логики и оснований математики (в частности, работы по аксиоматизации теории множеств) была во многом связана с развитием идей Фреге, и в частности с преодолением упомянутого противоречия; сам Фреге выхода из возникшей трудности не нашел.

Фреге явился главным основоположником ***логической семантики***; к нему восходит различение экстенсиональных и интенсиональных контекстов, метаязыка и объектного языка. Непримиримый противник эмпиризма и психологизма в логике, Фреге был убежден в реальности особого мира ***абстрактных объектов***. Противник субъективизма, Фреге в философии математики занимал позицию т. н. платонизма. К нему восходит развитая Расселом концепция ***логицизма*** (которую Фреге не распространял на геометрию).

Работы Фреге оказали значительное влияние на ***Гуссерля*** (побудив его отказаться от психологизма в философии математики и в логике), на Рассела, ***Карнапа*** и ***Витгенштейна***, на целые поколения ученых 20 в., во многом определив облик современной логики.

Соч.: Begriffsschrift und andere Aufsätze. 2. Aufl., G. Olms. Hildesheim, 1964; Die Grundlagen der Arithmetik. Centenarausgabe. Meiner. Hamburg, 1986; Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 2. durchgesehene Aufl. 1966; Grundgesetze der Arithmetik. I. Bd. H. Pole. Jena, 1893; II. Bd. H. Pole. Jena, 1903 (имеются переиздания); Kleine Schriften. 2. Aufl. G. Olms. Hildesheim, 1967, 434 S.; Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, 1. Bd., 1969, 2. Aufl. 1983, 2. Bd. Meiner. Hamburg, 1976; Логика и логическая семантика. М., 2000.

Лит.: *Бирюков Б. В.* О работах Фреге по философским вопросам математики.— В кн.: Философские вопросы естествознания, II, МГУ, 1969; *Он же.* Теория смысла Готлоба Фреге.— В кн.: Применение логики в науке и технике. М., 1960; *Он же.* Крушение метафизической концепции универсальности предметной области в логике, 1963; *Kutschera F. von.* Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk. De Gruyter. B., 1989; Thiel Chr. Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges. Meisenheim an Glan, 1965; *Dummet M.* The Interpretation of Frege's Philosophy. Cambr. (Mass.), 1981.

Б. В. Бирюков

ФРЕЙД (Freud) Анна (3 декабря 1895, Вена — 9 октября, 1982, Лондон) — психоаналитик, одна из основателей ***эго-психологии***, младшая дочь ***З. Фрейда***, его ученица, секретарь и последовательница. Получив диплом учительницы в Вене, работала преподавательницей в начальной школе, и ежедневное наблюдение детей обратило ее интерес к детской психологии. В 1922, после прочтения перед Венским психоаналитическим обществом доклада «Фантазии и грезы истязаний», избрана членом этого общества. Занималась в основном психоанализом детей и проблемами подростковой психологии. Важным вкладом в развитие эго-психологии явилось появление в 1936 ее работы «Я и механизмы защиты». В ней она подчеркнула теоретическую и терапевтическую значимость для понимания психодинамики тщательного анализа бессознательных защитных механизмов Я. В 1938 вместе с З. Фрейдом эмигрировала из занятой нацистами Австрии и поселилась в Лондоне, где организовала учреждение для лечения и изучения детей в терапевтической клинике Хэмпстеда (предместье Лондона). В период 2-й мировой войны совместно с коллегой из США Д. Берлингэм (T. D. Birlingham) опубликовала ряд работ, посвященных психологическим проблемам детей во время войны («Young Children in Wartime», 1942; «Infants Without Families»,1943; «War and Children»,1943). В 1952—82 работала директором Хэмпстедской клиники детской терапии, где продолжала практиковать психоанализ детей (работа «Норма и патология в детском возрасте», Normality and Pathology in Childhood, 1968). Была основателем и редактором выходящего с 1954 ежегодника «Psychoanalytic Study of the Child».

Соч.: Psychoanalytic Psychology of Normal Development. 1970—1980. L., 1982; в рус. пер.: Введение в технику детского психоанализа, пер. с нем. Одесса, 1927; Психология Я и защитные механизмы, пер. с англ. М., 1993.

В. В. Старовойтов

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (6 мая 1856, Фрайберг — 23 сентября 1939, Лондон) — австрийский психиатр и психолог, основоположник и ведущий теоретик ***психоанализа***. Получил медицинское образование в Венском университете, работал в физиологической лаборатории, возглавляемой Э. Брюкке, написал несколько монографий по физиологии высшей нервной деятельности и невропатологии. С 1886 стал заниматься медицинской практикой. Стажировка в парижской клинике Сальпетриер, руководимой Ж.-М. Шарко, а затем в Нанси, где И. Бернхейм стал применять гипноз в лечении неврозов, дала Фрейду первые ориентиры — на протяжении первых 10 лет своей практики он использует гипноз и придерживается теории «психической травмы» Шарко. В сер. 90-х гг. происходит формирование его собственной теории и техники лечения, которые получили название «психоанализ»; написанные совместно с Й. Брейером «Исследования по истерии» (1896) можно считать первой психоаналитической работой. Самоанализ 1897 и попытки теоретического осмысления неврозов с позиций психофизики того времени привели к отказу от теории психической травмы и к тому основополагающему для психоанализа воззрению, согласно которому причиной невротических симптомов являются вытесненные влечения раннего детства. В кон. 1899 выходит «Толкование сновидений» (рус. пер. 1913), а за ним работы по «психопатологии обыденной жизни», теории сексуальности и другим аспектам психоанализа.

С 1902 вокруг Фрейда образуется кружок первых его венских последователей; в 1907 к нему присоединяются швейцарские и немецкие психотерапевты; в 1908 проходит первый конгресс Международной психоаналитической ассоциации. Разрыв с ***А. Адлером*** и ***К. Г. Юнгом*** и группами их сторонников в 1911—13 способствует выработке жестких критериев принадлежности к «психоаналитическому движению». Теории ***бессознательного*** психического, сексуальности, ***эдипова комплекса*** и некоторые особенности техники лечения («свободные ассоциации», «перенос» и «контрперенос») относятся к тем идеям Фрейда, которые он считал ядром психоанализа.

Теория влечений Фрейда получила развитие после 1-й мировой войны, когда к базисному сексуальному влечению (***либидо***) он прибавил деструктивное, *или* агрессивное, влечение. В работах 20-х гг. вносятся изменения в общую теорию («метапсихологию»), которая получает завершенный вид в работе «Я и Оно» (1923, рус. пер. 1924). Фрейд распространяет методы психоанализа на сферы социальной психологии, этнографии, социологии, художественного творчества. В работе «Будущее одной иллюзии» он дополняет просветительскую критику религии собственным учением об иллюзорном проецировании детских влечений; философия культуры Фрейда была изложена в его работе ***«Недовольство культурой»*** (1930). Последняя его книга «Человек Моисей и монотеистическая религия» (Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1939), представляющая собой генеалогию единобожия, вышла в Амстердаме — после аншлюса Австрии (март 1938) гитлеровской Германией Фрейд покидает Вену и проводит последний год жизни в Лондоне.

Воздействие идей Фрейда на западную культуру 20 в. трудно переоценить. Помимо собственно фрейдистской ассоциации основные направления современной психотерапии опираются на разработанные Фрейдом концепции и методы лечения. Психоанализ оказал огромное влияние на литературу и искусство, педагогику, психологию, социологию, литературоведение, этнографию и ряд других гуманитарных дисциплин. Несколько поколений европейцев и американцев интерпретировали свои проблемы и конфликты в терминах психоанализа. Он оказал немалое влияние и на различные философские школы. Хотя Фрейд не считал себя философом и пренебрежительно отзывался о «фабрикации мировоззрений», его учение стало не только мировоззрением огромного числа адептов, но и одной из ведущих доктрин 20 в.

Соч.: Gesammelte Werke, Bd. 1—18. Fr./M., 1940—1968; Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 1—24. L., 1953—1974; Briefe 1873—1939. Fr./M., 1960; в рус. пер.: Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989; Психология бессознательного. М., 1989; «Я» и «Оно», т. 1—2. Тбилиси, 1991; Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992; Психоанализ и теория сексуальности. М., 1998.

Лит.: *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997; *Gay P.* Freud. A Life for Our Time. N. Y., 1988.

А. М. Руткевич

ФРИДМАН (Friedmann) Жорж (13 мая 1902, Париж — 15 ноября 1977, там же) — французский социолог и философ; ведущий представитель французской школы социологии труда. Окончил Высшую нормальную школу, преподавал философию в лицее в Бурже. В 1930-х гг. неоднократно посещал СССР; наблюдения над индустриализацией в России подытожены в ряде трудов. С января 1941 — участник Сопротивления. С 1949 — профессор Национальной консерватории искусств и ремесел и Института политических исследований. Президент Международной социологической ассоциации (1956—59). Председатель Совета латиноамериканского факультета социальных наук при ЮНЕСКО (1958—63). Основатель Центра массовых коммуникаций (1960).

Главные направления исследований — социология труда и досуга, проблемы технической цивилизации. Современный раздробленный индустриальный труд — переходная, патологическая (если сопоставить ее с требованиями человеческой природы) форма труда. Автоматизация не может существенно изменить дегуманизированный характер индустриального труда, связанный с его «обездуховлением» и механизацией, с утратой «поливалентным индивидом» прошлого — ремесленником — мастерства, разносторонней сноровки. Автоматизация несет с собой рост интенсивности труда, новые формы нервного переутомления, усугубление отчуждения, она не достигает главной цели: заставить технику служить достоинству и культуре индивида. Ошибочность научной организации труда в том, что она исключает обращение к наиболее глубоким потребностям и способностям индивида. Труду должна быть возвращена ценность троякого рода — интеллектуальная, моральная, социальная. Для душевного равновесия человека и его укорененности в социальной среде труд имеет основополагающее значение (досуг не может выполнять эту роль).

Согласно Фридману, техническая цивилизация — «великая авантюра» 20 в., недуг, принимающий все новые формы. Техническая среда воздействует хаотически, все больше угрожая ценностям индивида и культуры. В порочном круге «производство—потребление» человек воспринимает мир как Bestand (по Хайдеггеру), становится «концессионером планеты», переходит от «жизненного» к «рациональному». Фридман выступает против новых технократических мифов: культа технических инноваций, эффективности, производительности, постоянного экономического роста. Но возможны, по Фридману, и блистательные перспективы: государство должно признать себя ответственным за формирование индивида с детства не только через образование, но и через техническую среду, и особенно через массовые коммуникации. Зада-

ча — установить равновесие, с одной стороны, между индивидом, которому нужна полная свобода в познании, жизни, любви, и необходимым «просвещенным деспотизмом», дирижизмом, умеряемым децентрализацией и прогрессивным участием граждан, с другой стороны.

Соч.: Problemes du machinisme en U. R. S. S. et dans les pays capitalistes. P., 1934; Leibniz et Spinoza. P., 1946; Ou va le travail humain? P., 1950; Le travail en miettes: Specialisation et loisirs. P., 1956; Cept études sur l'hommes et la technique (Le pourquoi et le pour quoi de notre civilisation technicienne). P., 1966.

Г. М. Тавризян

ФРИДУГИС (Фредегиз) (Fridugisus в 42 документах, Fredegisus в 14) (ум. 834) — ученик ***Алкуина***. С 804 аббат Сен-Мартен в Туре. В 819—832 заведовал императорской канцелярией. В единственном сохранившемся сочинении «О субстанции ничто и тьмы» (800) доказывает реальное существование доктринального «ничто», из которого сотворен мир, и тьмы. Трактат явился реакцией на дискуссию о природе «ничто» при дворе Карла Великого. Доказательство ведется сначала при помощи рассуждения, затем от авторитета (т. е. с привлечением цитат из Библии). Фридугис использует инструментарий грамматики и школьной логики, предполагая действенность их правил в сфере богословия (этот подход характерен для всей ранней каролингской учености). Но если доводы от грамматики и логические выкладки в трактате являются типологическими, то к его индивидуальным особенностям относятся не имеющие аналогов наивность и самоуверенность, с которой используются эти принципы. Согласно Фридугису, слову «ничто» как «определенному имени» (nomen finitum) и «обозначающему речению» (vox significativa) необходимо соответствует «нечто». Теория сигнификации подкрепляется у него онтологически и от авторитета: он утверждает, что, во-первых, Бог одновременно творил вещи и их имена; во-вторых, из ничто сотворено все, а значит, «это не просто «нечто», но что-то великое». В отличие от Алкуина Фридугис не делает различия между тем, что возможно семантически и физически, его «нечто» — это некий физический объект.

Соч.: *Gennaro C.* Fridugiso di Tours e il «De substantia nihili et tenebrarum». Padova, 1963; Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 4/2 (1895).

Лит.: *Петров В. В.* Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса.— В кн.: Историко-философский ежегодник'96. М., 1997; *Geymonat L.* I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours.— «Revista di filosofia», 1952, 43; *Corvino F.* De nihilo et tenebris di Fredegiso di Tours.— «Revista Critica di Storia della Filosofia» (Mil.), 1956, 3—4; *Colish V.* Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae.— «Speculum», 1984, 59,4.

В. В. Петров

ФРИЗ (Fries) Якоб Фридрих (23 августа 1773, Барби, Саксония — 10 августа 1843, Йена) — немецкий философ. В 1818—24 лишен профессуры за участие в студенческом движении. Истолковывал учение Канта в духе психологизма, считая, что априорные элементы познания могут быть установлены эмпирически. Основой философии считал психологическую антропологию. Рассматривал мир как организм, построенный по законам механики и математики. Оказал влияние на Л. Нельсона, основавшего т. н. неофризскую школу.

Соч.: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd 1—2. Hdlb., 1817—32; Wissen, Glauben und Ahndung. B., 1931; Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Bd 1—3. B., 1935; Handbuch der psychischen Anthropologie, Bd 1—2. Jena, 1837—39.

Лит.: *Henke E. L. T.* J. F. Fries. Lpz., 1867; *Bloching K. H.* J. F. Fries' Philosophie als Theorie der Subjektivität. [Münster], 1969.

ФРОЛОВ Иван Тимофеевич (1 сентября 1929, с. Доброе Липецкой обл. — 18 ноября 1999, Шанхай) — философ, политический и общественный деятель. Окончил философский факультет МГУ (1953) и аспирантуру (1956). В 1952—65 — на редакторской работе в Москве (отв. секретарь журнала «Вопросы философии»), позже — в Праге (зам. отв. секретаря международного журнала «Проблемы мира и социализма»). В 1965—68 — помощник секретаря ЦК КПСС. В 1968—77 — главный редактор журнала «Вопросы философии». В 1977—80 — отв. секретарь международного журнала «Проблемы мира и социализма» (Прага). С 1980 — председатель научного совета при президиуме АН СССР по философским и социальным проблемам науки и техники. В 1986—87 — главный редактор журнала «Коммунист»; в 1987—89 — помощник Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева; в 1989—91 — главный редактор газеты «Правда», в 1989—90 — секретарь ЦК КПСС, а в 1990—91 — член Политбюро ЦК КПСС. С 1991 по 1999 — директор Института человека РАН, а также и сопредседатель Российского национального комитета по биоэтике РАН. Председатель Российского национального комитета по истории и философии науки и техники. С 1987 по 1999 — президент Философского общества СССР (позднее Российского философского общества). Вице-президент и член исполкома Международной федерации философских обществ. Член директората Международного института жизни. Почетный член Международной академии истории науки. В 1987—91 — вице-президент отделения логики, методологии и философии науки Международного союза по истории и философии науки. Действительный член Европейского общества культуры; член руководства международного движения «Экофорум за мир». Был председателем оргкомитета VIII Международного конгресса по логике, методологии и философии науки (Москва, 1987) и XXI Всемирного философского конгресса (Москва, 1993). В течение ряда лет вел преподавательскую работу на философском ф-те МГУ. Член редколлегии журнала «Вопросы философии». Депутат Верховного Совета СССР (1987—89), народный депутат СССР (1989—91). Член-корреспондент АН СССР с 1976, академик АН СССР (РАН) с 1987. Возглавлял коллектив авторов двухтомного учебника для вузов «Введение в философию» (М., 1990). Исследования Фролова посвящены философским проблемам биологии и генетики, мировоззренческим и методологическим принципам биологических исследований, целостности системы методов в биологии, их взаимодействию и развитию, «органического детерминизма» как специфического для биологии принципа причинности. В книге «Генетика и диалектика» (1968) был развенчан лысенкоизм, дан анализ дискуссий в современной генетике.

Одним из первых он обратился к изучению глобальных проблем современности, к разработке социально-этических и гуманистических проблем научно-технического прогресса, этики науки и биоэтики. Им была выдвинута концепция междисциплинарного исследования человека (общей антропологии), которую он понимал как развитие нового гуманизма, восходящего к идеям Б. Рассела и А. Эйнштейна и адекватного социально-культурным и научно-техническим тенденциям конца 20 в.

Соч.: Философские проблемы современной биологии. М., 1961; О причинности и целесообразности в живой природе (Философский

очерк). М., 1961; Очерки методологии биологического исследования (Система методов биологии). М., 1965; Генетика и диалектика. М., 1968; Проблема целесообразности в свете современной науки. М., 1971; Мендель, менделизм и диалектика (в соавт. с С. А. Пастушным). М., 1972; Методологические принципы теоретической биологии. М., 1973; Современная наука и гуманизм. М., 1975; Прогресс науки и будущее человека. М., 1975; Менделизм и проблемы современной генетики (в соавт. с С. А. Пастушным). М., 1976; Диалектика и этика в биологии. М., 1978 (на франц. яз.); Перспективы человека. М., 1979; Жизнь и познание. М., 1981; Глобальные проблемы современности: научные и социальные аспекты (в соавт. с В. В. Загладиным). М., 1981; Сущность и значение глобальных проблем. М., 1981; Глобальные проблемы и будущее человечества. М., 1982 (на англ., хинди, финском яз.); Материалистическая диалектика. Краткий очерк теории (в соавт.). М., 1983; Человек и его будущее как глобальная проблема современности. М., 1984; О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985; Этика науки: проблемы и дискуссии (в соавт. с Б. Г. Юдиным). М., 1986; Человек, наука, гуманизм: новый синтез. М., 1986 (пер. на англ., нем., франц. яз.); Социализм и прогресс человечества. Глобальные проблемы цивилизации (в соавт.). М., 1988; Философия и история генетики — поиски и дискуссии. М., 1988; О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989; Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода. М., 1999.

Б. Г. Юдин

ФРОММ (Fromm) Эрих (23 марта 1900, Франкфурт-на-Майне — 18 марта 1980, Локарно) — немецко-американский философ и психоаналитик, один из основоположников ***неофрейдизма***. Получил социологическое образование в Гейдельберге. Приобщился к ***психоанализу*** в Берлинском психоаналитическом институте, был сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. После прихода нацистов к власти в 1933 эмигрировал в США, а с 1949 четверть века работал в Мексике, создав там Институт психоанализа. С сер. 70-х гг. жил в Швейцарии.

Первой книгой, принесшей Фромму широкую известность, было «Бегство от свободы» (Escape from freedom, 1941, рус. пер. 1975). В ней содержатся основные положения его концепции, развитые затем в двух десятках книг — «Человек для самого себя» (Man for himself, 1947), «Здоровое общество» (The sane society, 1955, рус. пер. 1995), «Забытый язык» (The forgotten language, 1951), «Анатомия человеческой деструктивности» (Anatomy of human destructiveness, 1973, рус. пер. 1994), «Иметь или быть?» (To have or to be? 1976, рус. пер. 1986) и др. И «гуманистический психоанализ» Фромма, и его «демократический социализм» определяются его видением человеческой природы как сохраняющейся во всех изменениях и во всех культурах. Она ставит границы для социальных «экспериментов», является критерием для оценки тех или иных экономических и политических режимов как способствующих или препятствующих свободной реализации этой природы. «Человек — не чистый лист бумаги, на котором культура пишет свой текст». И современный капитализм, и «реальный социализм» осуждались Фроммом не просто как несправедливые или недемократичные, но как враждебные самой человеческой природе. Неизменным ее ядром являются не какие-то постоянные качества или атрибуты, но противоречия, называемые Фроммом экзистенциальными дихотомиями. Человек — это часть природы, он подчинен ее законам и не может их изменить, но он же постоянно выходит за пределы природы; он отделен от мирового целого, бездомен, но стремится к гармонии с миром; он конечен и смертен, знает об этом, но пытается реализовать себя в отпущенный ему недолгий век, утверждая вечные ценности и идеалы; человек одинок, сознает свою обособленность от других, но стремится к солидарности с ними, в т. ч. с прошлыми и будущими поколениями, и т. д. Экзистенциальные противоречия — источник специфических для человека потребностей, поскольку в отличие от животного он лишен равновесия, гармонии с миром. Эту гармонию ему приходится всякий раз восстанавливать, создавая все новые формы соотнесенности с миром, которые, однако, никогда не бывают окончательными. Экзистенциальные дихотомии неустранимы, для человека разрешимы только исторические противоречия вроде современного разрыва между ростом технических средств и неспособностью их должным образом использовать во благо всего человечества. На экзистенциальные противоречия каждый человек дает ответ всем своим существом. Поэтому природа человека определяется Фроммом не как биологически заданная совокупность влечений, но как осмысленный ответ, целостное отношение к миру. Таким ответом может быть стремление к свободе, справедливости, истине, но в равной степени им могут стать ненависть, садизм, нарциссизм, конформизм, деструктивность. В отличие от инстинктов или «органических влечений» Фрейда такие специфические для человека черты Фромм называет «укорененными в характере страстями». Социально-исторические обстоятельства способствуют или препятствуют тем или иным проявлениям человеческой природы, но эти черты не являются преходящими, будучи вечными спутниками человечества.

Характер определяется Фроммом как «относительно стабильная система всех не-инстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром». Наследуемые психофизиологические свойства, темперамент, инстинкты лишь в малой мере детерминируют способ взаимоотношения человека с миром. Садистом может стать и флегматик, и меланхолик. Характер — это заместитель отсутствующих у человека инстинктов. Органические влечения у людей примерно одинаковы, индивиды различаются теми страстями, которые занимают господствующее положение в их характере — в этом смысле Гераклит говорил о характере как о «роке» для человека. Характер снимает с индивида бремя решения всякий раз, когда требуется действие: он задает типичный для данного человека способ восприятия идей и ценностей, отношения к другим людям. Личность как бы «инстинктивно» ведет себя в соответствии со своим характером. Скупец не задумывается, копить ему или тратить, — его влечет сбережение. Именно в этом смысле Фромм предлагает употреблять термин «влечение» — речь идет не об инстинкте, а о «страсти», которая воспринимается носителем такого характера как нечто само собой разумеющееся и «естественное».

Такого рода дебиологизация влечения ведет к пересмотру понятия «бессознательное». Фромм отвергает субстанциалистское понимание бессознательного Фрейда и его локализацию («Оно»). Понятия «сознательное» и «бессознательное» — функциональные термины, относимые к субъективным состояниям психики индивида. Сознание не равнозначно интеллектуальной рефлексии, поскольку последняя является лишь малой частью того, что нами осознается, в чем мы отдаем себе отчет. Каждый из нас отдает себе отчет в том, что дышит, но это не значит, что мы все время думаем о дыхании. Сознание не представляет собой и чего-то более высокого, чем бессознательное: содержание сознания многих людей нельзя оценить иначе как заполненное фикциями, клишированными образами и иллюзиями. В свою очередь бес-

сознательное не есть нечто «животное» в человеке, поскольку к неосознаваемому относятся и многие высшие устремления человека, и черты его характера. Всякая социальная система создает совокупность «фильтров», не пропускающих в сознание те или иные содержания. Такая «цензура» происходит уже на уровне данного языка, логики, принимаемой за нечто само собой разумеющееся; вытесняются и многие чувства, которые считаются нежелательными в данном обществе (такое вытеснение обеспечивается прежде всего воспитанием). Индивидуальные табу связаны с социальными запретами, а характер данного человека зависит от того, что Фромм называет социальным характером.

Человек живет не сам по себе, он является членом какой-то конкретной исторической группы (рода, племени, класса, нации). Каждое такое сообщество обладает некими общими для её членов чертами, поскольку все они живут в примерно одинаковых исторических обстоятельствах и должны приспосабливаться к условиям природной и социальной среды. При этом каждая группа заинтересована в развитии определенных психических черт: ее члены «должны желать делать то, что они обязаны делать для нормального функционирования общества». Семья является «психическим агентом» общества, поскольку в ней осуществляется первичная социализация, способствующая формированию именно такого «социального характера», который выступает как образец для подражания и как норма для данного общества.

Эти нормы, типичные установки и ориентации, будучи усвоенными в раннем детстве, также не осознаются индивидом. Функциональность данного социального характера для конкретного общества не означает того, что такой характер является чем-то положительным, приспосабливаться индивидам приходилось и к тоталитарным диктатурам. Во времена значительных общественных перемен консервативность социального характера препятствует необходимым реформам. Описывая социальный характер, господствующий при капитализме, Фромм отмечает такие его черты, как конформизм, накопительство («анальный характер» Фрейда), растущая деструктивность. Индустриальное общество требует дисциплины, порядка, пунктуальности, и эти черты развиты у современных европейцев в значительно большей мере, чем в 16—17 вв. у их предков, живших до промышленной революции. Эти черты воспитываются, одобряются, тогда как противоположное им поведение осуждается и т. д. Но развитие их сопровождается упадком спонтанности, непосредственности, открытости другим людям, и рационально управляемое общество оборачивается механичностью поведения и мышления: «Люди во все большей степени делаются автоматами, производящими машины: разумность их уменьшается вместе с ростом интеллекта машин». Роботоподобные люди, обладающие самой совершенной техникой, опасны и для себя самих, и для всего живого на Земле; сделавшись Големом, человек не может оставаться психически здоровым существом.

Критика современной цивилизации имеет у Фромма религиозные истоки: библейские пророки, христианские мистики, даосизм и буддизм имели для него не меньшее значение, чем Бахофен, Фрейд или Маркс. Сторонников своей «гуманистической религии» Фромм находит среди представителей всех вероисповеданий, противопоставляя их воззрения идолопоклонству и превращению церкви в инструмент социального контроля.

Хотя многие книги Фромма получили широкую известность, его доктрина не оказала заметного влияния на теорию и практику психоанализа. Только в Мексике существует созданный самим Фроммом психоаналитический институт (Куэрнавака). С 1986 существует Международное общество Эриха Фромма (Тюбинген).

Соч.: Gesamtausgabe, Bd. 1—10. Stuttg.; Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1—8. Winheim—Basel, 1989—92; в рус. пер.: Душа человека. М., 1992; Психоанализ и этика. М., 1993; Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996; Психоанализ и культура. Избр. труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995; *Фромм Э., Судзуки Д., Мартино Р. де.* Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1995.

А. М. Руткевич

ФРЭЗЕР (Frazer), Фрейзер Джеймс Джордж (1 января 1854, Глазго — 7 мая 1941, Кембридж) — английский антрополог и религиевед, профессор Кембриджского университета. В 12-томной работе «Золотая ветвь» (1911—15) стремился дать целостную картину идей, представлений и верований всех эпох. Согласно Фрэзеру, человечество в своем развитии проходит три стадии: магию, религию, науку. Отсюда ясно, что он коренным образом различал магию и религию. Психологической основой магии, по мнению Фрэзера, является ошибочное применение закона ассоциации идей по сходству и по смежности: связь сходных или смежных идей первобытный человек принимал за реальную связь предметов и явлений. В то же время Фрэзер утверждал, что магия имеет много общего с наукой. Их объединяют убеждения в постоянстве и единообразии действия сил природы, в незыблемости причинно-следственных связей, в способности человека воздействовать на предметы и явления объективного мира и достигать желаемых результатов. Религия, с точки зрения Фрэзера, отличается от магии и науки тем, что допускает произвольное вмешательство в ход событий сверхъестественных сил, стоящих над человеком. Сущность религии — в стремлении человека умилостивить сверхъестественные силы, при этом страстная мольба и отправление соответствующих обрядов не гарантируют достижения нужного результата. Проведя такое разграничение между магией и религией, Фрэзер высказал мнение, что магия повсеместно предшествует религии и исчезает вместе с появлением последней. Наряду с разработкой учения о стадиях умственного развития человечества Фрэзер внес большой вклад в библеистику («Фольклор в Ветхом Завете», 1918), в изучение тотемизма («Тотемизм и экзогамия», в 4 т., 1910), верований в загробную жизнь («Вера в бессмертие и почитание умерших», в 3 т., 1913), природных культов («Почитание природы», 1926). Он был сторонником ***позитивизма*** и ***агностицизма*** в философии, ***эволюционизма*** в истории культуры, компаративистики в религиеведении. Теоретические выводы и идеи Фрэзера неоднократно подвергались критике, однако его работы, содержащие богатый этнографический, фольклорный, мифологический, религиеведческий материал, до сих пор оказывают влияние на ученых, работающих в разных областях гуманитарного знания.

Соч.: Золотая ветвь: исследования магии и религии. М., 1986; Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.

А. Н. Красников

ФУКО (Foucault) Мишель Поль (15 октября 1926, Пуатье — 25 июня 1984, Париж) — французский философ, историк культуры. Выпускник Высшей нормальной школы. В 1961 в Сорбонне защитил докторскую диссертацию; по канонам того времени защита предполагала обсуждение двух диссертационных работ: малой — «Кант: антропология» (предисловие, перевод, комментарии) и основной — «Безумие и нера-

зумие: история безумия в классическую эпоху» (рус. пер. СПб., 1997). Преподавал в университетах Клермон-Феррана, Лилля, Варшавы, Упсалы, Гамбурга и др.; с 1970 — в Коллеж де Франс, на кафедре истории систем мысли.

В творчестве Фуко можно выделить три этапа: 1) «археология знания» (1960-е гг.), 2) «генеалогия власти-знания» (1970-е гг.), 3) «эстетика существования» с акцентом на «техники работы над собой» (techniques de soi) (1980-е гг.). При этом в творчестве Фуко целый ряд «археологических» и «генеалогических» тем и мотивов сосуществуют.

Археология знания представлена прежде всего тремя основными работами: «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963; рус. пер. 1998), «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966; рус. пер. 1977) и «Археология знания» (1969; рус. пер. 1996). Археология знания — это новый подход к истории, отказ от идей и концепций кумулятивного развития знания, в основе которого так или иначе лежал бы абсолютно надежный наблюдатель — трансцендентальный субъект. Для археологии знания важны не натуралистические вещи и не познающий их субъект, но способы построения предметов познания, предметов социальной практики (таких, как медицинская клиника, психическая болезнь), предполагающие взаимодействие субъективного и объективного. Наиболее известная работа археологического периода — «Слова и вещи». В ней представлены эпистемы (см. ***Эпистема***) — параллельные срезы познавательной почвы в европейской культуре Нового времени. Единство этим срезам придает преобладающее в тот или иной период знаковое отношение между «словами» и «вещами». Последний, наиболее близкий к нам культурный этап формирует особое, взаимоисключающее отношение между «человеком» и «языком»: консолидация языка в многообразии его функций теснит из картины мира образ «человека». Книга имела бурный успех и была воспринята прессой и читателями как научное доказательство идеологического тезиса о «смерти человека».

Генеалогия власти-знания представлена двумя главными работами. Это «Надзор и наказание» (1975; рус. пер. 1999) и «Воля к знанию» («История сексуальности», т. I, 1976; рус. пер.: «Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности», 1996). Задача генеалогии — выявление условий возникновения и функционирования особых комплексов власти-знания, в которых нормы социального взаимодействия и социального подчинения обусловливают те или иные познавательные подходы к человеку. Власть в трактовке Фуко — это анонимный механизм, действие которого пронизывает все стороны жизни, и потому ее механизмы можно изучать в казарме и больнице, в семье и в кабинете врача. Всеподнадзорность, дисциплинирование и нормирование определяют и предметы познания, и его методы. Никакая власть, по Фуко, не является чисто негативной, она всегда имеет и порождающие («позитивные») эффекты. Так, в тюрьме как социальном институте реализуются различные возможности этой власти-подчинения: социальная оптика (надзор), социальная физика (стратегии соотношения сил между различными группами людей), социальная физиология (процессы группировки и перегруппировки элементов власти, их трансформации, перестановки и пр.). Если в «археологиях знания» неясными оставались механизмы перехода от одной познавательной конфигурации к другой, то в генеалогиях этот вопрос задним числом получает свое решение: эти переходы определяются набором дискурсивных и недискурсивных (экономических, политических, социальных) практик и кристаллизуются в определенных схемах власти-знания. Идеи «генеалогии власти» легли в основу работы «Группы информации о тюрьмах», в которой Фуко активно участвовал. Они стимулировали, в частности, появление в нач. 1970-х гг. течения «новых философов», критиковавших все формы знания и социальные институты европейского общества как механизмы власти и господства.

Основные работы 1980-х гг. — «Пользование удовольствиями» и «Забота о себе» (обе — 1984; соответственно тома II и III «Истории сексуальности»; рус. пер. 1998) — продолжают общий проект «Истории сексуальности», подчеркивая, во-первых, историческую конкретность представлений о «сексуальности» и, во-вторых, ее «нерепрессивность», сформированность определенными механизмами и практиками (надзор общества за индивидом, культивирование ритуалов и практик самопознания, признания, исповеди и др.). Однако их особенностью становится сама постановка вопроса о возможности сопротивления заданным обстоятельствам в форме «свободного слова» («вольноречие», «вольноговорение», парресия). В этот период Фуко больше всего интересует формирование морального субъекта посредством особых «техник работы над собой» (techniques de soi). Тем самым в прижизненно опубликованных работах 1980-х гг. внимание сдвигается с человека познающего-познаваемого или подчиняющего-подчиняемого на человека, рефлексивно относящегося к самому себе, направленно формирующего свое тело и душу. Этот новый герой — «человек вожделеющий» — показан на материале поздней античности, в процессе самоформирования субъекта сексуальности, его отношений к общественным обязанностям, окружающим людям.

При этом оказывается, что нормативные практики, обращенные индивидом на самого себя, могут не только дисциплинировать, но и индивидуализировать. Так, в «Пользовании удовольствиями» и «Заботе о себе» речь идет фактически не столько о внешнем упорядочении, сколько о личном выковывании «стилей» жизни: это становится возможно в периоды расшатывания общепринятой морали кодов и установлений. Для Фуко поздняя античность с ее распадом закрепленных канонов поведения перекликается с разрушением общезначимых опор современной социальной жизни. Эта проблематика «свободного слова» и выбора стиля жизни в чем-то созвучна — поверх археологий и генеалогий — «гуманистическим» интересам Фуко 1950-х гг. (работы по психологии личности, изучение антропологической проблематики у Канта).

В творчестве Фуко, достаточно цельном, различимы тенденции структурализма и постструктурализма. Фуко никогда не считал себя структуралистом, хотя поиск инвариантных конфигураций культурной почвы (эпистем), отказ от диахронического фактособирательства и опора на лингвосемиотические механизмы культуры (особенно в «Словах и вещах»), равно как и проблематизация всех «антропологических иллюзий», сближают его подход с идеями структурализма. Т. о., если Фуко 1960-х гг. с какими-то натяжками структуралист, а Фуко 1970-х, сосредоточенный не на «языке» и «структурах», а на «теле» и «власти», скорее постструктуралист, то Фуко 1980-х гг. вновь откликается на зов «доструктуралистской» «гуманистической» проблематики, хотя Сартр с его философией порыва, а не взвешенной «позитивной» мысли навсегда остался его главным философским противником.

Сам Фуко определил свой проект под вымышленным именем в известном «Словаре философов» Д. Юисмана

(Dictionnaire des philosophes, dir. D. Huisman, A-J. P., 1984) достаточно традиционно и вполне по-кантовски: это — «критический метод исторического исследования» или «критическая история мысли» (при этом «мысль» трактуется широко: как «акт, полагающий субъект и объект в многообразии их возможных отношений») (там же, с. 842). Его цель — анализ конкретных обстоятельств, формирующих или изменяющих отношения субъекта к объекту как основу всякого возможного знания.

Т. о., Фуко шел своим путем, допуская и разрывы с традицией, и моменты следования традиции. Но каждый раз он чутко улавливал смысл социально-философского вызова и остро реагировал на него: в 1960-е гг. он ярче всех подчеркнул философскую значимость неантропоморфного знания; в 1970-е гг. трезво показал сформированность мысли и действия социальными техниками, а в 1980-е гг. — в момент этического поворота во французской философии — вернул на философскую сцену морального субъекта — человека другой эпохи, но близкого нам главной задачей «самоформирования» и самоопределения.

Соч.: Maladie mentale et personnalité. P., 1954; Maladie mentale et psychologie. P., 1962; Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P., 1961; Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. P., 1963; Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. P., 1963; Archéologie du savoir. P., 1969; L'ordre du discours (leçon inaugurale au Collège de France, 2 déc. 1970). P., 1971; Surveiller et punir. Naissance de la prison. P., 1975; Histoire de la sexualité, t. I: La volonté de savoir. P., 1976; Histoire de la sexualité, t. II: L'usage des plaisirs. P., 1984; Histoire de la sexualité, t. III: Le souci de soi. P., 1984; Dits et Ecrits par Michel Foucault, t. I—IV. P., 1994; «Il faut défendre la société», Cours au Collège de France, 1975—1976. P., 1997; Les anormaux, Cours au Collège de France, 1974—1975. P., 1999.

Лит.: *Делез Ж.* Фуко. М., 1998; *Kremer-Marietti A.* Michel Foucault. Archéologie et genealogie. P., 1974; *Dreyfus H. L., Rabinow P.* Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics (2 ed.). Chic., 1983; *Eribon D.* Michel Foucault. P.,1991; *Idem.* Michel Foucault et ses contemporains. P., 1994; Michel Foucault. Lire l'oeuvre. P., 1994; Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. P., 1988; M. Foucault. Les enjeux du pouvoir (Les études transeuropéennes). Nancy, 1994; *Monod J.-C.* Foucault. La police des conduites. P., 1997; *Gros F.* Foucault et la folie. P., 1997; *Zougrana J.* Michel Foucault. Un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger. P., 1998; *Han B.* L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal. P., 1998; *Chebli S.* Figures de l'animalité dans l'oeuvre de Michel Foucault. P., 1999.

Н. С. Автономова

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ (в философии науки) — характеристика философско-методологических концепций, исходящих из существования некоего базисного, фундаментального слоя знания, обращение к которому позволяло бы гарантированно решить все задачи, связанные с уточнением познавательного содержания и обоснованием систематизируемого знания. Фундаменталистские концепции считают возможным сведение этого знания и соответственно выражающего его ***языка науки*** к такому фундаментальному слою или выведение из него. На позициях фундаментализма стояла классическая гносеология и методология науки Нового времени как в ее эмпирико-индуктивистском (Ф. Бэкон), так и в рационалистско-дедуктивистском варианте. Для первого варианта «твердым фундаментом» выступали эмпирические утверждения, а механизмом построения всего корпуса научного знания на этом фундаменте были методы научной индукции. Для второго варианта «твердым фундаментом» служили истины интеллектуальной интуиции (Декарт) или логически истинные аналитические утверждения (Лейбниц); соответственно механизмами выведения из них или сведения к ним выступали методы дедукции и логического анализа.

В 20 в. классические традиции фундаментализма продолжил в философии математики логицизм (Б. Рассел), усматривавший возможности обоснования математики в ее сведении к математической логике. Во многом под влиянием именно этой концепции Рассел и ранний Витгенштейн (в его «Логико-философском трактате») выдвинули в рамках своей доктрины ***логического атомизма*** концепцию логически совершенного или идеального языка, возможность выражения в котором выступала бы в качестве критерия познавательной значимости всякого утверждения, претендующего на статус знания о мире. «Твердым фундаментом» при этом оказывался уровень т. н. атомарных предложений, являющихся пределом логического анализа всякого осмысленного утверждения о мире. Утверждения же логики и математики рассматривались как сводимые к тождественно-истинным формулам логики. Эта концепция, интерпретированная в духе радикального эмпиризма, легла в основу всеохватывающей программы логического анализа языка науки, сформулированной в логическом позитивизме ***Венского кружка***, которая является наиболее последовательным вариантом фундаментализма, пытавшегося реализовать фундаменталистские установки классической гносеологии посредством использования методов современной логики. Провал этой программы убедительно выявил принципиальную несостоятельность фундаментализма, которая связана с невозможностью выхода на безусловно гарантированный, прозрачный в своей познавательной достоверности фундаментальный слой знания, на роль которого не могут претендовать ни эмпирические фактуальные утверждения, ни аналитические или логически истинные утверждения. См. также ст. ***Философия науки***.

В. С. Швырев

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ — тенденция, выражающая отрицательную реакцию консервативных религиозных кругов (19—20 вв.) на ***секуляризацию***, т. е. эмансипацию, науки, культуры и общественной жизни от религии, что стало причиной маргинализации последней. Противоположная тенденция — ***модернизм***. Термин восходит к серии предпринятых некоторыми североамериканскими протестантами антимодернистских публикаций — «The Fundamentals. A Testimony to the Truth» («Основы. Свидетельства Истины», 1910—12), в которых провозглашалась верность таким традиционным вероучительным представлениям, как безошибочность Священного Писания в каждой детали, рождение Христа от Девы, его физическое воскресение и физическое второе пришествие, заместительная теория искупления (согласно которой Богочеловек Христос пострадал на кресте вместо человека). Эти публикации вызвали ожесточенные споры между фундаменталистами и модернистами. В настоящее время термин приобрел более широкое значение: под религиозным фундаментализмом понимается устойчивая религиозная установка или один из типов современного религиозного сознания, характерный прежде всего для т. н. авраамических религий — ***иудаизма***, ***христианства*** и ***ислама***, но имеющий также параллели в ***индуизме***, сикхизме, ***буддизме***, ***конфуцианстве***. Несмотря на то что в различных религиозных контекстах проявление фундаменталистских тенденций имеет различные причины, можно говорить о глобальном религиозном фундаментализме как особом феномене, появление которого датируется серединой 1970-х гг. и связано с такими явлениями,

как рост христианского фундаментализма в протестантских церквах США и Латинской Америки, с типологически схожими католическими движениями (напр., Opus Dei, Communione et Liberazione), с «исламским фундаментализмом» аятоллы Хомейни, израильским движением Gush Emunim и др. Религиозный фундаментализм является оппозицией процессу десакрализации культуры. Он апеллирует к абсолютному авторитету божественного откровения, выраженного в Священном Писании (Тора, христианская ***Библия***, ***Коран***) или иных канонических религиозных текстах (***Талмуд***, святоотеческие писания, папские энциклики, законоположения шариата). При этом установка на буквальное следование тексту предполагает его однозначное понимание, что является отказом от герменевтического подхода, согласно которому возможно множество интерпретаций любого текста. Иными словами, религиозный фундаментализм предлагает «веру помимо интерпретации», что на практике приводит к требованию принять собственную интерпретацию его лидеров в качестве единственно верной. Соответственно религиозный фундаментализм выступает против плюрализма мнений, который с его точки зрения неизбежно ведет к релятивизму, т. е. к допущению равноправия многих истин даже в пределах одной религиозной традиции. Следствием такой религиозной ориентации, как правило, является политическая позиция, которая характеризуется поддержкой крайне правых политических сил. Смысл истории с т. зр. религиозного фундаментализма заключается в противоборстве сил Бога и дьявола, Христа и антихриста. Подобная историософия означает отрицание идей исторической эволюции и развития и порождает усиленные апокалиптические ожидания. Мировая история последних столетий сторонникам религиозного фундаментализма представляется победой сил зла и «концом мира», под которым может пониматься безверие и нравственное разложение общества (для западных христиан), победа секулярной сионистской идеологии (для иудеев), политико-экономическая экспансия Запада (для мусульман). Причина видится в том, что религия утратила свое определяющее влияние в обществе, уступив давлению безрелигиозного гуманизма. В этой ситуации религиозные фундаменталисты считают себя избранным народом, призванным обеспечить победу Бога в истории (христианский милленаризм, иудейский мессианизм, претензии мусульман на универсальную значимость своей религии и образа жизни). Особенность религиозного фундаментализма заключается в том, что, призывая вернуться к традиции в формах прошлого, исторически изжитого способа доминирования религии в жизни общества, он является в отличие от консерватизма в обычном понимании современным проектом построения «нового мирового порядка», основанного на отвержении принципов гуманизма и демократии и утверждении тоталитарной религиозной идеологии с использованием технических средств современной цивилизации. Исходя из религиозной аксиомы греховности человека, его неспособности адекватно воспринять божественный призыв и следовать законам, ниспосланным свыше, религиозные фундаменталисты предлагают восстановить в мире порядок, опирающийся на абсолютный авторитет действующей от имени Бога религиозной власти, лишая общество завоеванного в последние столетия права на автономию. Религиозный фундаментализм есть радикальное неприятие характерного для современной эпохи разделения светского и религиозного и попытка интерпретировать религию исключительно в терминах власти над человеком как в духовном, так и в политическом отношении.

А. И. Кырлежев

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ (нем. Fundamentalontologie) — термин, которым М. Хайдеггер (до кон. 1920-х гг.) обозначает собственный тип философствования. Фундаментальная онтология на этом этапе есть основа для вопрошания о бытии, лежащая в основе всех остальных форм метафизического (философского) вопрошания. В то время как попытки найти фундаментальную дисциплину, которая послужила бы основой для философии, были достаточно традиционными, новизна подхода Хайдеггера заключается в следующей мысли: поскольку даже логика предполагает определенную расположенность ученого, позволяющую ему заниматься чисто логическими отношениями и формами, то анализ того, как человек становится способным к такой расположенности, должен быть основным (или «приморидиальным»). Невозможно считать «первой философией» изучение природных объектов, поскольку эти объекты уже подверглись категоризирующему действию разума. Единственная возможность построить «первую философию» заключается в анализе человека, являющегося источником этой категоризации. Причем этот анализ не должен ограничиваться анализом человеческого знания, поскольку знание только один из способов, какими человек есть в мире. Основополагающим для всей последующей системы философского знания должен стать фундаментальный (можно также сказать — трансцендентальный) анализ существующего человека. Это является главной (предварительной) задачей ***«Бытия и времени»*** (ср. § 4, 5, 7C, 9, 10). «Предварительной» — потому что в качестве основной цели своего труда Хайдеггер называет прояснение вопроса о смысле бытия. Между тем большая часть «Бытия и времени» посвящена анализу человеческого ***бытия-в-мире***. Представляется, что автор, предлагая философию человека, развивает ***антропологию философскую***, но никак не ***онтологию***. С этим мнением, впервые высказанным еще ***Э. Гуссерлем***, Хайдеггер категорически не согласен. Он считает, что онтологический вопрос о бытии (субстантива от «быть») предполагает прояснение вопроса «что значит быть?». Но этот вопрос может быть поставлен только человеком, следовательно, необходимо предварительное прояснение самого смысла этого вопроса и анализ того сущего, которое этот вопрос задает. Экзистенциальная аналитика Dasein — только «путь», «целью» же является разработка вопроса о бытии. Поэтому экзистенциальная аналитика Dasein в «Бытии и времени» является неотъемлемой частью онтологии. Вопрос о бытии не может быть изолирован от вопроса о человеке. Они взаимосвязаны: изучение человека выявляет структуру онтологии, разработка вопроса о бытии говорит о том, что человек есть.

И. А. Михайлов

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ — типы исследований, различающиеся по своим социально-культурным ориентациям, по форме организации и трансляции знания, а соответственно по характерным для каждого типа формам взаимодействия исследователей и их объединений. Все различия, однако, относятся к окружению, в котором работает исследователь, в то время как собственно исследовательский процесс — получение нового знания как основа научной профессии — в обоих типах исследований протекает одинаково.

Фундаментальные исследования направлены на усиление интеллектуального потенциала общества путем получения нового знания и его использования в общем образовании и подготовке специалистов практически всех современных профес-

сий. Ни одна форма организации человеческого опыта не может заменить в этой функции науку, выступающую как существенная составляющая культуры. Прикладные исследования направлены на интеллектуальное обеспечение инновационного процесса как основы социально-экономического развития современной цивилизации. Знания, получаемые в прикладных исследованиях, ориентированы на непосредственное использование в других областях деятельности (технологии, экономике, социальном управлении и т. д.).

Фундаментальные и прикладные исследования являются двумя формами осуществления науки как профессии, характеризующейся единой системой подготовки специалистов и единым массивом базового знания. Более того, различия в организации знания в этих типах исследования не создают принципиальных препятствий для взаимного интеллектуального обогащения обеих исследовательских сфер. Организация деятельности и знания в фундаментальных исследованиях задается системой и механизмами научной дисциплины, действие которых направлено на максимальную интенсификацию исследовательского процесса. Важнейшим средством при этом выступает оперативное привлечение всего сообщества к экспертизе каждого нового результата исследований, претендующего на включение в корпус научного знания. Коммуникационные механизмы дисциплины позволяют включать в такого рода экспертизу новые результаты независимо от того, в каких исследованиях эти результаты получены. При этом значительная часть научных результатов, вошедших в корпус знания фундаментальных дисциплин, была получена в ходе прикладных исследований.

Формирование прикладных исследований как организационно специфичной сферы ведения научной деятельности, целенаправленное систематическое развитие которой приходит на смену утилизации случайных единичных изобретений, относится к кон. 19 в. и обычно связывается с созданием и деятельностью лаборатории Ю. Либиха в Германии. Перед 1-й мировой войной прикладные исследования как основа для разработки новых видов техники (прежде всего военной) становятся неотъемлемой частью общего научно-технического развития. К сер. 20 в. они постепенно превращаются в ключевой элемент научно-технического обеспечения всех отраслей народного хозяйства и управления.

Хотя в конечном счете социальная функция прикладных исследований направлена на снабжение инновациями научно-технического и социально-экономического прогресса в целом, непосредственная задача любой исследовательской группы и организации состоит в обеспечении конкурентного преимущества той организационной структуры (фирмы, корпорации, отрасли, отдельного государства), в рамках которой осуществляются исследования. Эта задача определяет приоритеты в деятельности исследователей и в работе по организации знания: выбор проблематики, состав исследовательских групп (как правило, междисциплинарных), ограничение внешних коммуникаций, засекречивание промежуточных результатов и юридическая защита конечных интеллектуальных продуктов исследовательской и инженерной деятельности (патенты, лицензии и т. п.).

Ориентация прикладных исследований на внешние приоритеты и ограничение коммуникаций внутри исследовательского сообщества резко снижают эффективность внутренних информационных процессов (в частности, научной критики как основного двигателя научного познания).

Поиск целей исследований опирается на систему научно-технического прогнозирования, которая дает информацию о развитии рынка, формировании потребностей, а тем самым и о перспективности тех или иных инноваций. Система научно-технической информации снабжает прикладные исследования сведениями как о достижениях в различных областях фундаментальной науки, так и о новейших прикладных разработках, уже достигших лицензионного уровня.

Знание, полученное в прикладных исследованиях (за исключением временно засекреченных сведений о промежуточных результатах), организуется в универсальной для науки форме научных дисциплин (технические, медицинские, сельскохозяйственные и др. науки) и в этом стандартном виде используется для подготовки специалистов и поиска базовых закономерностей. Единство науки не разрушается наличием различных типов исследований, а приобретает новую форму, соответствующую современной ступени социально-экономического развития. См. также ст. ***Наука***.

Э. М. Мирский

ФУРЬЕ (Fourier) Франсуа Мари Шарль (7 апреля 1772, Безансон — 10 октября 1837, Париж) — один из основоположников французского утопического социализма. Родился в купеческой семье, почти всю жизнь служил в торговых домах. Свои социальные взгляды и проекты общественного переустройства изложил в анонимной брошюре «О торговом шарлатанстве» (Sur les charlataneries commerciales, 1807), в книге «Теория четырех движений и всеобщих судеб» (Théorie des quatre mouvements, 1808, рус. пер. 1938), в «Трактате о домоводческо-земледельческой ассоциации» (Traité de l'association domestique agricole, 1822), переизданном под заглавием «Теория всемирного единства» (Théorie de l'Unité universelle, t. 1—4, 1841—43) и в книге «Новый промышленный и социетарный мир» (Le Nouveau monde industriel et sociétaire, 1829, рус. пер. 1939).

Согласно исторической концепции Фурье, общество проходит в своем развитии ряд стадий (эдемизм, дикость, патриархат, варварство), достигает в современную Фурье эпоху стадии Цивилизации и устремляется к Гармонии. Критика экономической организации общества в эпоху Цивилизации занимает главное место в творчестве Фурье. Здесь царят индивидуализм, отсутствие живой связи между людьми, разорение и бедность; труд лишен привлекательности, он тяжел и действует угнетающе. Причину этих негативных общественных явлений Фурье видит в развитии торговли, которая в эпоху Цивилизации приняла невиданный размах. «Индустриализм» Фурье рассматривал как «последнюю из наших научных иллюзий», склоняясь к плану экономической организации общества, опирающейся гл. о. на мелкое товарное производство.

Гармоничный же общественный строй, по Фурье, должен быть сообразен природе: существующие в его рамках объединения («группы» и «серии») образуются на основе естественных законов «притяжения по страсти». Притяжение является движущей силой человека, оно есть то средство, которое использует Бог, чтобы привести в движение мир и человека. Страсти в отношении социального развития являются тем же, чем является притяжение в отношении трех прочих видов движения (материального, органического и инстинктивного). Именно этим моментом своего учения Фурье обязан возросшему интересу к его творчеству в 20 в. от сюрреалистов до ***Р. Барта***, включая умонастроения движения в мае 1968. Ассоциация и «притяжение по страсти» в теории Фурье тесно связаны: в производительной деятель-

ности, по его мнению, следует сочетать экономическую рациональность и рациональность чувств, интерес к совершению полезной работы и удовольствие выразить в нем свою страсть. Отсюда вытекает понятие серии, т. е. команды индивидов, объединенных для того, чтобы производить и совместно наслаждаться, свободно определяющих свои производственные задачи. Опорой будущего общества и его основной ячейкой Фурье считал фалангу, основанную на оптимальном сочетании талантов, страстей и вкусов и включающую в себя примерно 1600 человек.

Соч.: Oeuvres complètes. P., 1961—67; в рус. пер.: Избр. соч. М.—Л., 1954.

Лит.: *Зильберфарб И.* Социальная философия Ш. Фурье и ее место в истории социалистической мысли первой половины XIX в. М., 1964; *Lehouck E.* Fourier aujourd'hui. P., 1966; *Goret J.* La pensée de Ch. Fourier. P., 1974; *Bartes R.* Sade, Fourier, Loyola. P., 1975.

М. М. Федорова

ФУТУРОЛОГИЯ (от лат. futurum — будущее время и греч. logos — слово, учение) — учение о будущем применительно к историческому и социальному времени. Термин «футурология» предложил в 1943 немецкий социолог О. Флехтхейм в качестве наименования новой «философии будущего». Будущее всегда было предметом внимания философии, постигавшей фундаментальные основы бытия человека, мира и его переустройства. Конкретизировалось и концентрировалось извечное стремление предвидеть будущее в специальных магических практиках (гаданиях, предсказаниях, пророчествах, толкованиях примет и т. п.), в религиозных учениях, в частности в иудео-христианской эсхатологии, наконец, в связи с концепциями общественных преобразований — в утопических и социалистических учениях. Предложение разработать специальное философское и научное знание о будущем оказалось своевременным. Радикальное ускорение исторического процесса, кризисы 20 в., бурное развитие экономики, науки и техники, интенсивность социальных и культурных изменений вызвали острую потребность объяснить ход истории и предсказать его результаты, определили массовый интерес к историческим перспективам мира и конкретных обществ. До сер. 20 в. анализ этих перспектив был сосредоточен в марксистском учении о будущем человечества, а вне рамок этого учения ограничивался представлением о завершении истории наличным этапом ее эволюции, исключающим значительные исторические ***инновации***, мобилизацию общества для решения больших исторических задач, возникновение в будущем новых исторических объектов.

В кон. 50-х — нач. 60-х гг. 20 в. в западном обществознании произошли радикальные перемены. К проблемам развития и его результатам обратились все отрасли знания: и естественно-научного (энергетика, биология, экология, информатика, коммуникации и т. д.), и философского, и социального. Сравнительно быстро в конкретных социальных науках и в большой теории началось проектирование будущего в форме новых эпох, новых цивилизаций, новых сдвигов и даже революций сознания, культуры образа и форм жизни, экологических, технологических, демографических, военных и пр. кризисов и катастроф (пессимистическое крыло теории) и создания «иных», процветающих посткапиталистических обществ (оптимистическое направление футурологии). Начались поиски нового этоса человеческого бытия, новых представлений о механизмах жизнедеятельности, о становлении новой социальности того или иного типа, об эффективном функционировании социальных систем разных типов и развитии самого человека. В 60—70-е гг. были разработаны и основные концепции будущего — «нового индустриального общества» (Дж. К. Гэлбрейт и др.), ***постиндустриального общества*** (***Р. Арон, Д. Белл*** и др.), а затем и множества разновидностей этого архетипа новой «технотронной эры» (З. Бжезинский): «процветающего», «благого», «организованного», ***«информационного»*** и др. обществ. Футурология, однако, не стала ни особой наукой, ни специфической философией, но превратилась в общее движение научной мысли, обращенной к анализу социальной динамики и ее результатов. Футурологическая ориентация обществознания привела к созданию концепций социального изменения в социологии (***Т. Парсонс***, Р. Мертон и др.), теорий роста (экономического, социального, культурного и др.), социального развития и формирования новых мировых систем (экономические, политические, этические теории нового мирового порядка). Собственно футурологические научные исследования переросли в быстроразвивающуюся, оснащенную собственной методологией и математическим аппаратом прогностику (или проспекцию).

Прогностика, как и футурология, в целом исходила из представления о мире как едином образовании, целостном теле, в котором протекают общие процессы индустриального, постиндустриального, цивилизационного развития, и явилась одним из направлений теорий социального развития, попыткой создать методологию теорий ***прогресса*** с идеологией постоянной смены эпох, непрерывной модернизацией общества (см. ***Модернизация социальная***).

Можно выделить два вида прогностического исследования — интуитивное предсказание, которое, исходя из анализа настоящего положения дел, дает возможные варианты будущего хода событий, и нормативное, или предписывающее, предсказание, имеющее целью определение альтернатив, выбора желаемого варианта развития и мер для его достижения (исследования Римского клуба).

Предсказание будущего становится тем самым практической задачей, составной частью социального, политического, экономического управления на основе современных методов сбора и обработки информации и принятых на этой основе научно оправданных решений. Футурология в научно-технической, экологической, социально-политической и др. областях уже сыграла значительную роль в объяснении, предупреждении и устранении ряда кризисов нашего времени и в организации современного мира.

Общий поток футурологических исследований разделился на два основных направления: оптимистическое и пессимистическое (теории кризисов и катастроф). Оба они в свою очередь дифференцированы по содержанию и тональности на ряд школ и тенденций: футурология участия, т. е. участие масс в управлении (Ф. Полак, Р. Юнг, А. Уоскоу, Ю. Гальтунг); футурология «поворотного будущего» (Т. Джонс, Б. Фуллер, Г. Кан и др.); футурология непрофессиональных (для обществознания), гуманистически ориентированных естествоиспытателей (Д. Габор, К. Ф. фон Вейцзекер); проектирование моделей мирового порядка (С. С. Менделовац, Дж. Бхагвати, А. Мазрун, Р. Котари, Р. Фальк); гуманистическая группа — Римский клуб и авторы его докладов (Б. де Жувенель); американское оптимистическое направление — «неумеренные пророки», технологические оптимисты, обсуждающие дилемму крушения или спасения (Б. Фуллер и Дж. Макчейл); сциентистское прогностическое направление — «МИТР корпорейшн», «Рэнд корпорейшн» (Г. Кан, О. Хелмер, Т. Гордон

и др.), Стэнфордский исследовательский институт (центр исследования политики обучения под руководством У. Хармена), Американская академия искусств и наук, Комиссия-2000 (под руководством Д. Белла) и др.

Лит.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М., 1995; *Белявский А. В., Лисичкин В. А.* Тайные предвидения. Прогностика и будущее. М., 1977; *Бестужев-Лада И. В.* Прогнозное обоснование социальных нововведений. М., 1993; *Он же.* Социальное прогнозирование. Особенность и принцип. М., 1997; *Он же.* Россия накануне XXI века, 1904—2004: от колосса к коллапсу и обратно. М., 1997; *Он же.* Нормативное специальное прогнозирование: возможные пути реализации целей общества. Опыт систематизации. М., 1998; *Тоффлер О.* Футурошок. СПб., 1997; *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. N. Y., 1976; *Idem, Boulding K.* The Meaning of the Twentieth Century: The Great Transition. N. Y., 1964; *Brzezinski Z.* Between two Ages: America's Role in the Technotronic Era. N. Y., 1970; *Harman W.* The Coming Transformation.— «Futurist», 1977, N 4; *Idem.* An Incomplete Guide to the Future. San Francisco, 1976; *Kahn H., Wiener A. I.* The Year 2000: A Framework for Speculation on the next 33 Years. N. Y., 1967; *Kahn H.* The next 200 Years. N. Y., 1976; *Falk R. A.* A Study of Future World. N. Y., 1974; *Mc Hale J.* The Future of the Future. N. Y., 1969; *Mendelovitz S. H.* On the Creation of a Just World Order. N. Y., 1974; *Picht G., Flechtheim O. K.* Futurologie: Der Kampf um der Zukunft. Köln, 1971; *Polak F. L.* The Image of the Future. Amsterdam, 1993; *Wager W. W.* Building the City of Man: Outlines of a World Civilization. N. Y., 1971.

И. И. Кравченко

ФЭН ЮЛАНЬ (Фэн Чжишэн) (4 декабря 1895, Танхэ, провинция Хэнань — 26 ноября 1990, Пекин) — философ, историк китайской философии, представитель ***«нового конфуцианства»***. Получил образование в Пекинском университете (1915—18), с 1919 обучался в Колумбийском университете (США), где испытал влияние Дж. Дьюи, У. П. Монтегю и Ф. Дж. Э. Вудбриджа. В 1924 удостоен степени доктора философии. После возвращения в Китай работал в университете Цинхуа, в 1934 увидела свет его двухтомная «История китайской философии» (Чжунго чжэсюэши), переведенная впоследствии на английский язык Д. Бодде. В 1936—46 преподавал в Объединенном университете юго-запада в Куньмине, в этот период им была разработана философская концепция «нового учения о принципе» (синь лисюэ). В 1946—47, во время работы в университете Пенсильвании (США), с помощью Бодде написал на английском языке «Краткую историю китайской философии» (A Short History of Chinese Philosophy, 1947, рус. пер. 1998). С 1947 преподавал в Цинхуа, в 1952 переведен на философский факультет Пекинского университета, где и проработал до конца жизни. Заявил о переходе на позиции марксизма, в 1950—60-е гг. подвергался критике за свои прошлые воззрения и за призывы к унаследованию в условиях социализма «абстрактного» общегуманистического смысла конфуцианских понятий. В 1970-е гг., в период «культурной революции», присоединился к кампании по критике Конфуция, был советником «группы большой критики», созданной на основе Пекинского университета и университета в Цинхуа. Вернулся к научному творчеству в 1980-е гг., за последнее десятилетие жизни им была создана семитомная «История китайской философии в новой редакции» (Чжунго чжэсюэши синьбянь).

В раннем творчестве Фэн Юлань ориентировался на поиск сходных черт и тенденций в культурах Востока и Запада. Выделял три общих направления в развитии человеческой мысли — «путь уменьшения [познаний]», характеризующийся аскетизмом, антиинтеллектуализмом и мистицизмом (***Чжуанцзы***, Платон, буддистские мыслители, Шопенгауэр); «путь увеличения [познаний]», которому присущи рационализм, гедонизм и субъектный «эгоизм» (Ян Чжу, ***Мо Ди***, Декарт, Бэкон и Фихте), а также оптимальный «срединный путь», позволяющий избегнуть крайностей двух предыдущих (***Конфуций***, Аристотель, неоконфуцианцы, Гегель). Исходил из противопоставления постоянно увеличивающей объем содержательных познаний науки и стремящейся к формализации и «пустоте» через уменьшение объема содержательных суждений философии.

В 1930-е гг., подобно ***Ху Ши***, привнес в изучение истории китайской философии западную методологию, однако выступал против попыток последнего критически «ниспровергнуть» китайскую традицию. К 1940-м гг. Фэн Юлань начал уделять большее внимание социально-экономическим факторам в развитии китайской философии (ее связь с крестьянским менталитетом обусловила доминирование идей цикличности мирового процесса, идеализацию природы и клановo-семейных структур).

Разрабатывая «новое учение о принципе», Фэн Юлань пытался реконструировать учение неоконфуцианской школы «ли сюэ» братьев Чэн — Чжу Си при помощи западных философских концепций. Учитывая аргументы неореализма и логического позитивизма против традиционной метафизики, Фэн Юлань хотел создать «самую философскую философию», не содержащую эмпирических высказываний и анализирующую исключительно мир идеальных абстрактных сущностей. Из единственной эмпирической предпосылки «нечто существует» Фэн Юлань выводил четыре формальных аналитических тезиса с соответствующими им переосмысленными «пустыми категориями» традиционной китайской философии: если всякий существующий объект относится к определенному роду, то это дает возможность говорить о наличии определяющих родовую сущность вещи вневременных и внепространственных «принципах» (***ли***); материальное воплощение ли в индивидуальных объектах мироздания происходит при помощи лишенной собственных качеств «субстанции-пневмы» (***ци***); динамический аспект мироздания описывается раскрытием все большего числа ли-принципов, содержащихся в Великом пределе (***тай цзи***), а статический — понятием о Великом целом (да цюань), которое объединяет мир существующих вещей и запредельных идеальных принципов. Фэн Юлань провозгласил, что целью философии является возвышение человеческого разума, проходящего в своем развитии четыре ступени. Две низшие сферы разума (естественная и утилитарная) даны природой, тогда как две высшие — моральная и космическая — создаются усилием разума. Моральная сфера указывает на идеалы служения обществу, космическая сфера воплощает даосско-буддистские мотивы и призывает человека к духовному единению с мирозданием, предстающим в ипостаси космологического «Неба» (***тянь***) или философского «Великого целого». Слияние «мистической» китайской философии с «рационалистической» философией Запада должно было, по Фэн Юланю, привести к рождению «всемирной философии будущего». Такой синтез должен был осуществиться путем объединения позитивного «рационалистического онтологизма» неоконфуцианцев школы лисюэ и платонизма с «негативной гносеологией» даосов, чань-буддистов и кантианцев.

Начиная с 1950-х гг. Фэн Юлань пытался пересмотреть свою философскую систему при помощи гегелевского понятия о «конкретном всеобщем» и диалектической трактовки един-

ства общего и единичного, снимая тем самым противопоставленность мира существующих вещей и мира идеальных сущностей. В конце жизни Фэн Юлань отказался от попыток соединения марксизма и китайской философии, объявив идеи Мао Цзэдуна «утопией» и «абсурдом», доказывал, что марксистская диалектика, которую он свел к тезису «вражда должна быть враждой до конца», необходимо уступит место китайской философии, настаивающей на примирении и разрешении противоречий.

Соч.: Саньсунтан цюаньцзи (Полн. собр. соч. из Зала Трех Сосен), т. 1—9, 11—14. Чжэнчжоу, 1985—94; Краткая история китайской философии, пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб., 1998.

Лит.: *Ломанов А. В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996; *Он же.* Судьбы китайской философской традиции во второй половине XX в. Фэн Юлань и его интеллектуальная эволюция.— «Информационный бюллетень Института Дальнего Востока», 1998, № 1.

А. В. Ломанов

Х

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (род. 26 июня 1929, Дюссельдорф) — немецкий философ, создатель теории коммуникативного действия. В конце 40-х — начале 50-х гг. изучал философию, психологию, историю, немецкую литературу, экономические науки в Гёттингене, Цюрихе и Бонне (диссертация «Абсолютное в истории. О двойственности мысли Шеллинга», 1954, защищена у ***Э. Ротхакера*** в Бонне). Был ассистентом ***Т. Адорно*** во Франкфурте, в Институте социальных исследований. В книге «Структурные изменения общественности» (докторская диссертация, защищена в 1961 в Марбурге у В. Абендрота), выдержавшей около 20 изданий, Хабермас раскрывает специфику «структур общественности» в их открытости, гласности, в опосредовании взаимосвязей между государством и индивидами, в установлении многомерных коммуникаций людей на негосударственном уровне. По приглашению ***К. Лёвита*** и ***Х. Г. Гадамера*** становится экстраординарным профессором Гейдельбергского университета. В 1964 занял во Франкфуртском университете кафедру, которую прежде возглавлял ***М. Хоркхаймер***. В 1971—80 — один из директоров Института исследования жизненных условий (в Штарнберге, близ Мюнхена), в 1980—82 работал в Институте социальных наук им. Макса Планка; в 1983—94 — профессор университета во Франкфурте-на-Майне. Ведет обширную исследовательскую и педагогическую деятельность (в т. ч. лекции в США, странах Европы и Азии, в 1989 — в Москве).

Автор множества работ. Основные из них — «Теория и практика» (1963); «К реконструкции исторического материализма» (1967); «К вопросу о логике социальных наук» (1977); «Запоздавшая революция» (1990); «Тексты и контексты» (1991); «Включение Другого. Основы политической теории» (1997). Испытав заметное влияние марксизма (особенно в ранней работе «Познание и интерес»), в дальнейшем Хабермас все более отходит не только от него, но и от неомарксистской критической теории общества, разработанной Франкфуртской школой, влияние которой сам Хабермас усматривал прежде всего в его «особом интересе к тем факторам, которые препятствуют социальной и культурной интеграции» (Kleine politische Schriften. Fr./M., 1981, S. 476). В работе «Проблема легитимации в позднем капитализме» Хабермас различает системный кризис (перепроизводство) и «кризис идентичности» (Identitätskrise), ведущий к нарушению социальной интеграции и личностной идентичности членов общества. «Основное противоречие капиталистической системы ведет к тому, что certis paribus либо экономическая система не производит в должной мере потребительских товаров, либо административная не осуществляет в требуемой мере рациональные решения, либо система легитимации не обеспечивает в должной мере генерализирующие мотивации, либо социокультурная система не генерирует в нужной мере смыслы, мотивирующие действия» (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Fr./M., 1982, S. 72).

Еще до появления ***«Теории коммуникативного действия»*** (1981) Хабермас противопоставил инструментальному действию (сфера труда, оперирующая критериями эффективности) действие коммуникативное — такое взаимодействие (по крайней мере двух) индивидов, которое упорядочивается согласно обязательным нормам. Инструментальное действие ориентировано на успех, коммуникативное — на взаимопонимание действующих индивидов, их консенсус. Соответственно Хабермас различал рациональность инструментальную (понятие заимствовано у ***М. Вебера***) и коммуникативную. В более поздних работах он выделяет четыре типа действия: стратегическое (частью его становится инструментальное действие), норморегулирующее, экспрессивное (драматургическое) и коммуникативное.

Важное значение в концепции Хабермаса получает понятие «жизненного мира» (Lebenswelt), которое он заимствовал у ***Э. Гуссерля***, объединив его с «символическим интеракционизмом» Дж. Мида. «Жизненный мир обладает не только функцией формирования контекста коммуникативного действия. Одновременно это резервуар, из которого участники коммуникации черпают убеждения, чтобы в ситуации возникшей потребности во взаимопонимании предложить интерпретации, пригодные для достижения консенсуса. В качестве ресурса жизненный мир конститутивен для процессов взаимопонимания... Мы можем представить себе жизненный мир, поскольку он привлечен к рассмотрению в качестве ресурса интерпретаций, как организованный в языке запас изначальных допущений, предпочтений, которые воспроизводятся в виде культурной традиции» (Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns. Fr./M., 1984, S. 591). Коммуникативное действие служит и укреплению традиции, и обновлению культурного потенциала, равно как социальной интеракции и формированию солидарности; в аспекте социализации оно способствует формированию личности и личностной идентификации.

Главную особенность развития человечества на рубеже 20 и 21 вв. Хабермас усматривает в том, что определенное облегчение эксплуатации в экономической сфере сопровождается деформацией (под воздействием, в частности, средств массовой информации и массовой культуры) структур жизненного мира (жизни семьи, быта, отдыха, досуга, мира мыслей и чувств индивида), которые и превращаются в «чуждые» ему формы и координации действия.

В последние десятилетия Хабермас активно участвовал в дискуссиях: о «модерне» и «постмодерне» (Der philosophische Diskurs der Moderne. Fr./M., 1988: размежевание в истолковании культуры Нового времени с концепциями Хайдеггера, Лакана, Фуко, Деррида и др.), по проблемам либерализма и коммунитаризма (полемика с Дж. Роулзом, Р. Дворкиным и др.), по проблемам права, демократии, правового государства, административной власти, конституции. Хабермас подвергает критике отрыв административной власти от комму-

никативного действия, от новых моральных норм, возникающих в обществе. «Либеральная архитектоника государства и общества» дополняется у Хабермаса тем, что наряду с государственной властью и централизующим воздействием рынка он выдвигает в качестве третьего (и преимущественного) источника общественной интеграции «солидарность, ориентирование общей воли» («Фактичность и значимость» — Faktizität und Geltung, 1992), демократическое правовое государство толкуется им как «открытый проект», а демократия — как подвижное, оперативное понятие (Verfahrensbegriff der Demokratie).

Вместе с ***К.-О. Апелем*** Хабермас еще в 70-х гг. предложил дополнить основанные на концепции Канта «монологические позиции» «автономистской», т. е. индивидуалистической, этики этической моделью коммуникативности и дискурса. В разрабатываемой Хабермасом этике дискурса, в которой «место категорического императива занимает опыт моральной аргументации» (Erläuterung zur Diskursethik. Fr./M., 1991, S. 12), он предлагает учитывать не только значимость твердых нравственных норм, но и степень возможной солидарности личностей, участвующих в дискурсе.

В цикле докладов, прочитанных Хабермасом в Лондонском Королевском институте философии в 1997—98, он, полемизируя с различными концепциями аналитической философии (в частности, ***Х. Патнэма*** и М. Дэммита), изложил проект широкомасштабного теоретического синтеза, включающего теорию языка и «речевой коммуникации» в целостную концепцию коммуникативного действия.

Соч.: Theorie und Praxis. Neuwied—B., 1963; Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Fr./M., 1976; Philosophisch-politische Profile. Fr./M., 1981; Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fr./M., 1982; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Fr./M., 1983; Die Neue Unübersichtlichkeit. Fr./M., 1985; Eine Art Schadensabwicklung. Fr./M., 1987; Nachmetaphysisches Denken. Fr./M., 1988; Die nachholende Revolution. Fr./M., 1990; Texte und Kontexte. Fr./M., 1991; Vergangenheit als Zukunft. Z., 1991; Die Einbeziehung des Anderen. Fr./M., 1997; в рус. пер.: *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1991, 1995.

Лит.: *Honneth A.* Kritik der Macht. Fr./M., 1985; *Horster R.* Jürgen Habermas. Stuttg., 1991; *Sulter A. A.* Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der kritischen Theorie. Bonn, 1996.

Н. В. Мотрошилова

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (26 сентября 1889, Мескирх, ок. Шварцвальда — 26 мая 1976, Фрайбург в Брейзгау) — немецкий философ. В 1909—13 во Фрайбурге изучал теологию, затем философию, гуманитарные и естественные науки. В 1913 защитил диссертацию «Учение о суждении в психологизме» (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, 1914); габилитация под руководством Риккерта — в 1915 («Учение Дунса Скотта о категориях и значении» — Die Kategorien- und Bedeutungslehre Duns Scotus, 1916). В 1919—22 — ассистент ***Гуссерля***. В 1923—28 — экстраординарный профессор в Марбурге, с 1928 — ординарный профессор во Фрайбурге на кафедре, которую до ухода на пенсию занимал Гуссерль. Основные произведения, опубликованные при жизни: ***«Бытие и время»*** (1927, рус. пер. 1997), «Что такое метафизика?» (Was ist Metaphysik, 1929 — лекция при вступлении в должность ординарного профессора), «Кант и проблема метафизики» (Kant und das Problem des Metaphysik, 1929), «Учение Платона об истине. Письмо о гуманизме» (Platons Lehre von der Wahrheit. Brief über den Humanismus, 1947), «Неторные тропы» (Holzwege, 1950), «Доклады и статьи» (Vorträge und Aufsätze, 1954), «Техника и поворот» (Die Technik und die Kehre, 1962), «Путевые вехи» (Wegmarken, 1967).

Главный для Хайдеггера вопрос о «смысле бытия» был пробужден работой ***Ф. Брентано*** «О многоразличных значениях сущего у Аристотеля». Увлечение ***феноменологией*** Гуссерля сделало для него невозможным занятие традиционной, «догматической» онтологией. Правда, только в первых своих работах он практически полностью разделяет позиции Гуссерля. В лекционных курсах, начиная с 1919, подготавливается разрыв с трансцендентальной феноменологией. Хайдеггер не мог согласиться с проектом региональных онтологий Гуссерля, уравнивающим сферу религии с другими областями предметности. Под влиянием Гегеля и ***Дильтея*** (а также ***Ясперса*** и ***Ласка***) Хайдеггер ставит вопрос о том, является ли трансцендентально очищенное «сознание» основной темой феноменологии и не следует ли таковой считать «более всеохватывающую и изначальную» «фактическую жизнь» (см. ***Фактичность***). В лекциях, посвященных проблеме истории («Феноменология созерцания и выражения», 1920) и религии (курсы 1920—21), Хайдеггер приходит к выводу, что есть предметности, которыми человек не «обладает», но которые «есть»: таковы философия, история, наконец, сам человек — именно бытие человека определяет природу философии и истории. Но тем самым смысл «есть» (иначе говоря, смысл «бытия») становится основой новой философской проблематики и главной темой основного труда Хайдеггера «Бытие и время» (из шести замышлявшихся его разделов были опубликованы только первые два). Не удовлетворенный собственным решением проблемы, Хайдеггер в 1929—30 осуществляет радикальную переориентацию своего мышления, которую он называет «поворотом» (с тех пор исследователи говорят о «раннем» и «позднем» Хайдеггере). Если в «Бытии и времени» вопрос о смысле бытия во многом построен на активности вопрошающего сущего (человека), то «поздний Хайдеггер» пытается осмыслить бытие «из самого бытия», выяснить, как реализуется открытость самого бытия. В связи с этим центральными для Хайдеггера 1930—60-х гг. становятся проблемы: 1. истины как несокрытости (ἀλήθεια); 2. языка (прежде всего поэтического) и 3. события (Ereignis) самого бытия. Если ранее он в согласии с Брентано и Гуссерлем считал, что аристотелевское бытие (οὐσία) следует понимать как неизменное присутствие (Anwesen), то теперь он истолковывает его прежде всего как ενεργεία, т. е. как открытую возможность, развертывающую саму себя. Именно на этой основе стал возможным новый подход к проблеме языка, произведения искусства, а также судеб европейской метафизики. Само слово «бытие» он пишет иначе: старинное «Seyn» вместо «Sein».

В 1933 Хайдеггер становится ректором Фрайбургского университета. Это обстоятельство, а также отдельные высказывания в его ректорской речи («Самоутверждение немецкого университета», 1933) положили начало непрекращающейся дискуссии о причастности Хайдеггера к национал-социализму (в 1945 оккупационные власти наложили запрет на его преподавательскую деятельность, длившийся до 1951). Хайдеггер объяснял позднее, что в новой политической ситуации он надеялся на духовное обновление немецкого народа. Пережив разочарование, в 1934 он уходит с поста ректора. В 1936—38 работает над своим вторым главным трудом (опубликован только в 1989) — «К философии» (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis; «О событии» остался незаконченным фрагментом). Разбитый на небольшие главки, он по стилю напоминает афористическую манеру письма ***Ницше***. В этот период Хайдеггер

использует исключительно немецкий язык: он не употребляет больше не только терминов «онтология», «герменевтика», «интерпретация», «феноменология» и т. д., но даже и слова «философия».

Поздние работы Хайдеггера (1947—76) посвящены проблемам современной техники и языка, рассматриваемым на основе теории бытия как недоступного (unverfügbar), безосновного свершения (Geschehen), которому человек в его конечности может со-ответствовать (ent-sprechen). Отношение Хайдеггера к технике не связано с критикой современной культуры или антитехнической позицией. Он осмысливает проблему современной техники, исходя из отношения человека к миру. Встреча человека с вещами, при которой вещи выявляются и «приводятся к языку» (озвучиваются) в их бытии т. о., что это позволяет им оставаться в тех измерениях, в которых они сами себя показывают, радикально отлична от того способа раскрытия сущего, при котором оно получает свою определенность на основе полезности для человеческого «действия» и которое составляет сущность техники. Однако в той же степени, в какой человек подчинен власти техники, он является и воспринимающим послание (Schickung) бытия: параметры и масштабы нашей жизни опираются не на техническое измерение, а определяются тем, что превосходит нас как людей.

К числу непосредственных учеников Хайдеггера и испытавших его влияние относятся ***Арендт***, О. Беккер, ***Бинсвангер***, ***Больнов***, ***Босс***, ***Бультман***, ***Финк***, ***Гадамер***, Г. Йонас, ***Ландгребе***, ***Липпс***, ***Лёвит***, ***Маркузе***, К. Риттер. Одним из его друзей (а впоследствии оппонентов) был ***Ясперс***. Хайдеггер оказал влияние на французский экзистенциализм (***Сартр***, ***Марсель***, ***Камю***, ***Мерло-Понти***). Он дал новые импульсы к осмыслению поэтического наследия Гёльдерлина и Рильке, стимулировал дискуссии о проблемах современной поэзии (Р. Шар, П. Целан). С критикой Хайдеггера выступали представители Франкфуртской школы (***Хабермас*** и в форме памфлетов ***Адорно***) и аналитической философии (***Райл***, ***Карнап***). «Примирить» его с аналитической философией пытался ***К.-О. Апель***. Из теологов наибольшее влияние Хайдеггер оказал на ***Бультмана*** и ***Ранера***, из представителей естественно-научной мысли — на ***Вайцзеккера***.

Соч.: Gesamtausgabe, Abt. I—IV, Bd. 1—63. Fr./M., 1975; в рус. пер.: Время и бытие. Статьи и выступления, сост., пер. и комм. В. В. Бибихина. М., 1993; Разговор на проселочной дороге: избр. статьи позднего периода творчества. М., 1991; Статьи и работы разных лет, пер., сост. и вступ. ст. А. В. Михайлова. М., 1993; Пролегомены к истории понятия времени, пер. Е. В. Борисова. Томск, 1997.

Лит.: *Бимель В.* Самоинтерпретация Мартина Хайдеггера. М., 1998; *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер. М., 1999; *Sass H. M.* Heidegger-Bibliographie, Meisenheim am Glan, 1969.

И. А. Михайлов

ХАКЕР (Hacker) Пауль (6 января 1913, Зеельшайде, близ Кельна — 18 марта 1979, Мюнстер) — немецкий историк индийской философии и религиевед. Изучал филологические дисциплины, теологию и философию в университетах Бонна, Гейдельберга, Франкфурта-на-Майне и Берлина; в 1940 защитил первую диссертацию, посвященную творчеству И. С. Тургенева, в 1951 опубликовал вторую: «Исследования по истории ранней адвайта-веданты. Ученики Шанкары»; в 1950—53 преподавал на индологической кафедре университета в Мюнстере; с 1954 профессор в Митхильском исследовательском институте в Дарбханге; в 1955—62 возглавлял кафедру индологии в Боннском университете, в 1963—78 — новооткрытый индологический семинар (институт индологии) в Мюнстере. Хакер разработал метод атрибуции ведантийских текстов, исходя из сопоставления терминологии и частотности определенных лексем, который стал после него широко применяться в историко-философской индологии. В учении адвайта-веданты Хакер выявил глубинный конфликт между «семенами» персонологической антропологии (Атман как чистый субъект опыта, отделяемый от его содержаний, его самовыражение в каждом конкретном «акте я», отождествление с блаженством как личностным чувством и т. д.) и «серпом» монистической доктрины, которая сводит их на нет, отрицая саму множественность «я». Соответственно и ведантийские прозрения в области интерсубъективности «снимаются» учением об иллюзорности всех реляций. Отсюда ограниченность возможностей и этического истолкования учения об Атмане. Одну из определяющих парадигм индийской религиозности Хакер определил как инклузивизм — интерпретацию «чужого» как субординированной, частичной истины «своего» — стратегию «бесконфликтного» завоевания чужих религиозных территорий, ошибочно истолковываемую как толерантность.

Соч.: Kleine Schriften. hrsg. von L. Schmithausen. Wiesbaden, 1978; Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta, ed. by W. Halbfass. N. Y., 1995.

В. К. Шохин

ХАКИНГ (Hacking) Ян (род. 18 февраля 1936, Ванкувер, Канада) — канадский философ, работавший в ряде университетов Европы и США. Сторонник научного реализма, философские исследования Хакинг строит на основе обобщения данных современной науки, в частности молекулярной биологии и ядерной физики. Опираясь на историю развития теории вероятностей, он показал, что структурные особенности и основная проблематика этой теории предопределены способом разработки понятия вероятности, который сложился в сер. 17 в. В противовес формалистскому подходу Р. Карнапа к логике статистического вывода Хакинг выступает в защиту прагматического анализа этой проблематики (развиваемого кембриджской школой Дж. Кейнса, Ф. Рамсея и Р. Б. Брейтуэйта) и стремится дать эмпирическое обоснование логики статистического вывода. Хакингу принадлежит ряд исследований по проблемам философии языка, модальной логики, философии математики и др. В 1980—90-е гг. активно участвовал в дискуссиях между сторонниками постмодернизма и представителями аналитической философии. По мнению Хакинга, антифундаменталистские и релятивистские аргументы Куайна, Дэвидсона, Куна и Фейерабенда не являются достаточно серьезными свидетельствами тупиковой ситуации современной философии и краха рациональности. Понятия рациональности и объективности, противопоставление истины заблуждению и т. п. можно сохранить в философии науки, если вывести дискуссии о рациональности и релятивизме за рамки сложившихся клише (парадигм, концептуальных каркасов, проблем несоизмеримости) и перевести разговор о них в новую плоскость, сделав ключевым понятие «стили разумного рассуждения». По своему содержанию это понятие является более неопределенным и диффузным по сравнению, напр., с «парадигмой» Куна: в рамках одного стиля, считает Хакинг, могут существовать различные миры объективного дискурса, как соизмеримые, так и несоизмеримые, тяготеющие к ассимиляции или взаимному отталкиванию. Идея стилей мышления, по мнению Хакинга, хорошо согласуется с методом пред-

положений и опровержений Поппера, т. к. открывает широкие возможности мыслить о все новых и новых объектах и проблемах.

Соч.: Logic of Statistical Inference. Cambr., 1965; A Concise Introduction to Logic. N. Y., 1972; Why does Language Matter to Philosophy? Cambr., 1975; Representing and Intervening. Cambr., 1983; Experimentation and Scientific Realism.— Scientific Realism. California, 1984, p. 154—72; The Emergence of Probability. Cambr., 1984; Styles of Scientific Reasoning.— Post-Analytic Philosophy. N. Y., 1985.

В. Н. Садовский

«ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ» (Τὰ τῶν Χαλδαίων λόγια) — восстанавливаемое по цитатам из позднейших авторов собрание гексаметров, возникшее в кон. 2 в.; отражает среднеплатонические представления о божестве и структуре универсума с сильной гностической окраской, отмеченные влиянием восточной теургии и магии. Из философов того времени наиболее близок «Халдейским оракулам» ***Нумений***.

Во главе иерархии универсума — отец (или отчая монада, μονὰς πατρική, отчее начало, надмирная отчая бездна, а также отчий, или первый, ум и т. п.), трансцендентный миру, погруженный в безмолвие и невыразимый, иногда описываемый как невещественный тонкий огонь. Отец вместе с мощью и умом (каковой есть второй ум, а также Геката, объединяющая отца и его мощь, демиург и мировая душа) составляют триаду умопостигаемого мира: в ней — засевы всех вещей, ее отблески — во всех мирах. Затем — боги, находящиеся выше небесных сфер (ἄζωνοι): передающие волю отца Иинги, уподобители и хранители, или стражи; и боги, находящиеся на небесных сферах (ζωναῖοι). Человеческая душа, искра небесного огня, по своеволию низвергается в здешний мир и облекается телом. Но если ей удается очиститься, она избегает неразумия рока, вновь восходит в мир горний и возвращается к отцу.

Начиная с Ямвлиха, «Халдейские оракулы» становятся одним из священных текстов школьного платонизма в Сирийской, Пергамской и Афинской школах, чтение которого наряду с орфическими теогониями завершало курс платоновской философии. Совмещение содержащихся в «Халдейских оракулах» среднеплатонических элементов с платонизмом плотиновской и постплотиновской разработки составляло одну из существенных проблем в освоении этого текста; однако потребность в священном тексте, обострившаяся в платонизме, оценившем к концу 3 в. значение христианства и роль Священного Писания, заставляла находить решения.

Авторы, наиболее отмеченные влиянием оракулов, — Порфирий, Ямвлих, Арнобий, Марий Викторин, Синесий, Прокл, Дамаский, Михаил Пселл, Георгий Гемист Плифон.

Сочинение Порфирия «О философии, почерпнутой из оракулов» (большинство фрагментов в «Подготовке Евангелия» Евсевия), показывающее необходимость почитать разных оракулов, содержало (Леви) или должно было бы содержать (Доддс) отсылки и к «Халдейским оракулам», хотя у большинства исследователей (начиная с Вольфа, издавшего эти фрагменты Порфирия в 1856) это вызывает сомнение. Но в «О нисхождении души» (множество цитат и ссылок прежде всего у Августина в кн. X «О граде Божьем», гл. 9, 10, 16, 21, 26—29) уже обильно цитируются «Халдейские оракулы». Порфирий объясняет значение халдейской теургии для очищения неразумной части души и восхождения ее к горнему миру до уровня звезд, отводя более высокую роль философии, единственно способной полностью очистить избранные души и возвести их к более высокому началу. Помимо этого Порфирию принадлежали «Комментарий на [оракулы] Юлиана Халдея» («Суда»), «Толкование [халдейских] оракулов» (Ioh. Lyd. De Mensibus 4, 540) и некая книга, в которой толкуются (εἰς μέσον προάγει) «Халдейские оракулы» (Эней из Газы, «Теофраст», p. 45, 4 Colonna), их соотношение между собой и другими его сочинениями крайне проблематично. Благодаря Порфирию «Халдейские оракулы» знают латинские авторы (Арнобий, возможно, Лактанций, Марий Викторин, Августин) и Синесий.

В отличие от Порфирия Ямвлих и вслед за ним Прокл, по замечанию Пселла, признают превосходство «Халдейских оракулов» перед методами традиционной греческой философии. Ямвлиху принадлежало сочинение о «Халдейских оракулах», Дамаский (De prim. princ. II 1, 1, p. 1, 8 Westerink и примечания к этому месту на с. 215—216) ссылается на 28-ю кн. его «Халдейской теологии». Однако в дошедших до нас его сочинениях — прежде всего в «Египетских мистериях» — можно найти только аллюзии к «Халдейским оракулам» (сводка в изд. des Places, p. 24—29). Прокл изучал тексты Порфирия и Ямвлиха, посвященные «Халдейским оракулам» (Marin. Vita Procli, 26), и сам написал к ним комментарий.

Характер текста и, вероятно, историю создания «Халдейских оракулов» на основе свидетельств Михаила Пселла, опиравшегося на Прокла (см. Appendice в изд. des Places), можно представить так: Юлиан Халдей мог вопрошать самого Платона и фиксировать как оракулы платоновские речения, которые сходили с уст Юлиана-сына, которого он использовал как медиума (А. Д. Саффре). Само появление этого текста в конце 2 в. свидетельствует о том, что язычники оценили значение Священного Писания христиан для построения истинного учения (ср. Ἀληθὴς λόγος Цельса) и таким экстравагантным образом обеспечили последующий платонизм «священным текстом».

Фрагм.: *Kroll W.* De oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894 (repr. Hildesheim, 1962); Oracles Chaldaïque avec un choix de commentaires anciennes, texte ét. et trad. par Ed. des Places, 3-e tir. revu et corrigé par A. Segonds. P., 1996.

Лит.: Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica, ed. A. Jahn. Halle, 1891; *Bidez J.* Vie de Porphyre. Gand., 1913 (repr. Hildesheim, 1964); *Theiler W.* Die chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942, перепечатано в: Forschungen zum Neuplatonismus. B., 1966; *Cumont F.* Lux perpetua. P., 1949; *Festugière A.-J.* Hermétisme et mystique païenne. P., 1967; *Idem.* La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. 3. P., 1953; *Kroll G.* De oraculis chaldaicis. Breslau, 1894 (repr. Hildesheim, 1962); *Lewy H.* Chaldaen Oracles and Theurgy. Le Caire, 1956; nouvelle édition par M. Tardieu. P., 1978 (в этом новом издании Compléments, среди которых: *Dodds E. R.* New Light on the «Chaldaean Oracles» è Hadot. P., Bilan et perspectives sur les «Oracles chaldaïques»); *Saffrey H. D.* Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques.— «Revue des Études Augustiniennes» 1981, 27, p. 209—225 (= Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. P., 1990, p. 63—79); *Idem.* Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. Gr. 1853.— «Revue de Philologie», 1969, 43, p. 59—72 (= Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. P., 1990, p. 81—94); *Woodhouse G. M.*, Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes. Oxf., 1986 (особенно p. 48—61: The Chaldaen Oracles); *Hadot P.* Théologie, exégèse, révélation, écritures, dans la philosophie grecque.— Les règles de l'interprétation, éd. par M. Tardieu. P., 1987.

Ю. А. Шичалин

ХАЛКИДИЙ — см. ***Калкидий***.

«ХАНЬ ФЭЙ-ЦЗЫ» — памятник древнекитайской мысли, трактат одного из крупнейших теоретиков ***легизма***, Хань Фэя (3 в. до н. э.). Современный текст состоит из 55 няней (глав), не все из которых единогласно признаются аутентичными.

В «Хань Фэй-цзы» соединены и развиты легистские доктрины Шан Яна и Шэнь Бухая. У первого заимствовано прежде всего учение о всесилии писаного юридического закона (***фа***), концепция «наград и наказаний» как основного метода управления, учение о примате земледелия и войны над всеми другими занятиями. У Шэнь Бухая почерпнута идея системы управления государственным аппаратом и принципы взаимоотношений с ним государя, который должен единолично принимать решения, избегая консультаций с сановниками. Однако, согласно «Хань Фэй-цзы», Шэнь Бухай не уделял должного внимания законам, заботясь прежде всего о наказаниях чиновников (гл. 43). Хань Фэй выступал за разрушение патронимических связей, т. к. существование основанных на них органов самоуправления сужало рамки деспотической власти; отстаивал идею допущения к государственной службе всякого способного претендента независимо от его происхождения (гл. 44).

Главным объектом теоретизирования Хань Фэй, как и Шэнь Бухай, делает не социум, а чиновничество. Помимо системы «наград и наказаний» в «Хань Фэй-цзы» предложен ряд мер воздействия на бюрократию с учетом ее психологических особенностей: предоставляя высокие должности и оклады, держать их обладателей в страхе за свою судьбу; постоянно напоминать чиновникам, кому они обязаны благополучием и как следует себя вести, чтобы не лишиться этих благ; угрожать чиновникам за проступки уничтожением всей семьи и даже целой патронимии; поддерживать систему взаимной слежки и доносительства и т. п. (гл. 48).

Важная часть доктрины Хань Фэя — учение о мудром правителе, который не должен уступать чиновникам ни крупицы власти, ибо они «превратят эту крупицу в сто крупиц» (гл. 31). Особенно следует оберегать право государя единолично награждать и наказывать чиновников (гл. 7). Для реализации юридического закона пригодны любые средства, необходимы жестокость и всемерное ограничение образования: «В государстве мудрого правителя нет книг ученых» (гл. 49). Одно из основных качеств правителя — скрытность: иногда разумнее «принизить свои способности», дабы утаить от приближенных мотивы своих поступков и свои планы, понаблюдать за поведением чиновников. Правитель должен поддерживать в чиновничьей среде атмосферу взаимной подозрительности, раскалывать сановников на противоборствующие группировки, не допуская чрезмерного усиления одной из них (гл. 1).

Политическое учение Хань Фэя опирается на развитую систему общетеоретических построений, выводящих этические нормы и принципы управления из законов универсума. В русле даосской натурфилософии он обосновал необходимость следования ***дао*** как источнику и общей закономерности всего сущего («дао — это то, что делает вещи такими, как они есть», гл. 6). Хань Фэй продолжил детальную терминологическую разработку понятия «***ли***-принцип», толкуя «принципы» как закономерности мироздания, обусловливающие качества отдельных вещей (размер, форму, вес, прочность), как «формирующий вещи узор (вэнь) [мироздания]» (Там же). Все множество «принципов» объемлется дао, которое в то же время «гибко и мягко» следует «принципам» вещного мира. «Отбрасывающий дао и ли» правитель неизбежно «потеряет свой народ и лишится богатств», у выверяющего же свои действия по дао и ли как по циркулю и угольнику «нет дел, в которых он не добился бы успеха» (гл. 6).

Лит.: Хань Фэй-цзы. В изд.: Чжу цзы цзи чэн, т. 5. Пекин, 1956; *Чэнь Цию.* Хань Фэй-цзы цзи ши («Хань Фэй-цзы» с собр. комментариев), т. 1—2. Шанхай, 1958; Хань Фэй-цзы (Об управлении государством. О дао и дэ. Гносеология, воззрения), пер. М. Л. Титаренко.— В кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969; Из книги «Хань Фэй-цзы», пер. И. Лисевича.— В кн.: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; Хань Фэй-цзы (гл. 8, 11, 12, 43, 49, 50 — пер. Е. П. Синицына; гл. 20 — пер. В. С. Спирина).— В кн.: Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973; История китайской философии. М., 1989, с. 163—84. См. также лит. к ст. ***Легизм***.

Л. С. Переломов

ХАНЬ ЮЙ (Хань Туйчжи, Хань Чанли) [768, Хэян (современная провинция Хэнань) — 824] — китайский философ-конфуцианец, литератор. Рано осиротел, занимался самообразованием, добился высшей ученой степени цзиньши. Был членом («доктором» — боши) Государственной академии (Гоцзы). Несколько раз за независимость суждений попадал в опалу (в частности за то, что укорял императора за поклонение мощам Будды). Вместе с ***Лю Цзунъюанем*** был инициатором «движения за возвращение к древности» (фу гу). В литературной сфере оно вылилось в создание стиля, основанного на подражании простоте и строгости литературы эпохи Хань (206 до н. э. — 220 н. э.), а в сфере мировоззрения проявилось в попытках возрождения авторитета конфуцианской мысли. Основные сочинения — «Юань дао» («Обращение к началу дао»), «Юань син» («Обращение к началу [индивидуальной] природы»), «Юань гуй» («Обращение к началу [мира] духов»), «Ши шо» («Поучения») и другие — сведены в сборник «Чанли сяньшэн цзи» («Собрание произведений учителя Чанли»).

Хань Юй доказывал историческое первенство ***конфуцианства***, в котором «передача традиции» идет непрерывно от «совершенномудрых» правителей древности, а не от более поздних «патриархов». Учения ***даосизма*** и ***буддизма***, не признающие, по его мнению, «гуманности» (***жэнь***), а также «долга/справедливости» (***и***), тем самым разоблачают свое несоответствие вселенским истокам морали. Подчеркивая ведущую роль «небесного предопределения» (тянь мин) в человеческой жизни (им обусловлены несчастья и благополучие), в то же время отмечал заведомую неопределимость границ компетенции Неба и человека в судьбе индивида. Признавал существование «навей и духов» как «оформленных» и имеющих «вещное бытие/наличие» «безмолвных» («беззвучных» — у шэн) структур. При совершении человеком недолжного поступка нави (гуй) воздействуют на «[телесные] формы» вещного мира. Эти воздействия проявляются в сфере «звуков», т. е. чувственно воспринимаемой области бытия, и ведут к несчастьям. Придавал большое значение жертвоприношениям как условию «доступа к Небу и духам», но отрицал присутствие сверхъестественных сил в предметах культа и мощах, отвергая поклонение им.

Рассматривая исторический процесс как результат творчества «совершенномудрых» государей древности, Хань Юй подчеркивал их роль как культурных героев и «учителей» человечества. Путь к восстановлению идеального общественного порядка древности, избавлявшего людей от голода и болезней, прививавшего им любовь, милосердие и трудолюбие, он усматривал в уничтожении даосизма и буддизма. Ликвидация их монашества, храмов и священных книг посредством императорского указа должна обеспечить возвращение Поднебесной на «путь древних правителей».

Соч.: *Хань Чанли цзи* (Записки Хань Чанли). Пекин, 1958; *Хань Юй, Лю Цзунъюань.* Избранное, пер. И. Соколовой. М., 1979; *Chan Wing-tsit* (transl.). A Source Book of Chinese Philosophy. Princeton, 1963.

Лит.: *Гусаров В. Ф.* Некоторые положения теории пути Хань Юя.— В кн.: Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977.

А. Г. Юркевич

ХАОС в древнегреческой мифологии, поэзии и философии — докосмическое состояние, зияющая пра-бездна (от греч. χάσκω, χαίνω — зиять, зевать, разевать рот, быть пустым и голодным); неупорядоченное первовещество; противоположность конечному, упорядоченному ***космосу***. Впервые слово «хаос» встречается у Гесиода: «Прежде всего возник Хаос» («Теогония» 116). Согласно гесиодовой космогонии, облеченной в образы мифологической генеалогии, хаос, будучи чистым отрицанием, порождает столь же негативные силы — черный Мрак и Ночь. Он возникает первым, но не является ни творческим первоначалом, порождающим космос, ни материалом для вселенной, а образует лишь пространство для развертывания позитивных сил — Геи-Земли и Эроса-Любви, которые зарождаются не из него, а наряду с ним и после него. Аристотель отождествляет хаос с местом, или пространством, отмечая, что Гесиод был прав, делая хаос первым, ибо все вещи должны находиться где-нибудь; пространство, «то, без чего не существует ничего другого, а оно без другого существует, необходимо должно быть первым» («Физика» 209b 31). У позднейших греческих философов слово «хаос» может означать бесконечное пространство (в частности, у Плотина и Секста Эмпирика). У поэтов хаос иногда обозначает просто тьму, иногда употребляется в конкретном значении широко разинутой глотки (голодного крокодила или волка). Аристофан называет хаосом воздушное пространство между небом и землей. Хаос часто отождествляется с Тартаром (Платон, «Аксиох» 371e) — подземной бездной, безвозвратно поглощающей все некогда живое и символизирующей смерть. Другое подземное царство смерти — Аид — мыслится как расположенное ближе к земле; там умершие еще продолжают как-то существовать, хотя бы в виде теней; Тартар — бездна полного небытия, из которой нет возврата. У Марка Аврелия хаос — это бездна времени, «бесконечная в обе стороны вечность», беспредельная ненасытность, неумолимо поглощающая все сущее («Размышления» IV, 3) (в греческой мифологии Время — Кронос — пожирает всех своих детей). В позднем пифагореизме хаосом называют Единое, желая подчеркнуть его непознаваемость и тьму(«Теологумены арифметики», 6).

Наряду с пониманием хаоса как зияния, бесконечного пространства, тьмы и всепоглощающей бездны, восходящим к Гесиоду, уже у некоторых философов-досократиков (Акусилай, Ферекид) и в особенности у стоиков встречается другая трактовка хаоса как неупорядоченного первовещества, из которого случайно или под воздействием неких противоборствующих или упорядочивающих сил сложился мир. В этом случае слово «хаос» этимологически выводится не из χάσκειν — зиять, а из χέειν — лить (в частности, у Зенона Стоика, I, 29) и означает первоначало вселенной, чаще всего — в соответствии с новой этимологией — воду. Это первоначало, как и гесиодовско-аристотелевский хаос, бесконечно и с возникновением космоса не исчезает, служа для него местом; в отличие же от хаоса-зияния хаос-первовещество не пуст (это, по стоикам, очень разреженное вещество, которое сгущается под воздействием вихря и образует вселенную) и не бесплоден, но наделен некой творческой потенцией. По отношению к уже существующему космосу стоический хаос не представляет собой ненасытную пустую бездну или бесконечную энтропию, а является своего рода кладовой первовещества, подпитывающей космос.

В христианской литературе понимание хаоса опосредовано библейской экзегезой. В Книге Бытия 1,2 говорится о «тьме над бездною», бывшей до сотворения мира. Эта «бездна» (tōh wa bōhū, пер. Септуагинты ἄβυσσος) по своему значению (темная, бездонная, страшная пустота) исключительно близка к греческому понятию хаоса и отождествляется с ним (по крайней мере со времен Августина, «Комментарий на Бытие» 34, 224; «Исповедь» 12, 21). Однако учение о творении из ничего лишает ее всякой космогонической значимости как в качестве места мира, так и в качестве его первоматерии. Эта бездна не исчезла и по сотворении мира, продолжая существовать в виде ада. Кроме того, хаос приобретает у христианских экзегетов и эсхатологическое значение, поскольку в «Апокалипсисе» (17, 8) говорится, что в конце времен «зверь выйдет из бездны» (ἄβυσσος).

В средневековой философии и космологии (Калкидий, Василий Великий, Беда Достопочтенный, Фома Аквинский) распространено учение о двух материях — первичная materia, невещественная, пустое пространство, или чистая потенция, в которой творится мир и существование которой опровергают большинство христианских учителей, и silva — вторичная материя, разреженная и беспорядочно движущаяся масса первоэлементов вещества, результат первого акта творения, хаотическое состояние, предшествующее появлению оформленных тел. Средневековые мыслители отождествляют ее с хаосом древних («беспорядочное смешение телесной твари, которое древние звали Хаосом» и которое, по убеждению Фомы, действительно было первым состоянием вселенной, но первым не по времени, а только по порядку, логически, «Сумма теологии» XI, 8). Очевидна связь первого понятия, materia, с гесиодовско-аристотелевским хаосом и понятием материи в платонизме, а второго, silva, с хаосом стоиков. Именно от последнего ведет свою историю современное понимание хаоса как первобытного беспорядка.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 1. М., 198; *Светлов Э.* Хаос и Логос.— В его кн.: Магизм и единобожие. Брюссель, 1971; *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gött., 1895,1921.

Т. Ю. Бородай

ХАРИЗМА (греч. χάρισμα — оказанная милость, дар) — особая одаренность выдающихся людей, благодаря которой они способны совершать то, что лежит, казалось бы, за пределами человеческих возможностей. В религиозном смысле харизма — «дар свыше», «от Бога». В Ветхом Завете харизма присутствует в представлении о людях, призванных к особому служению — царству, пророчеству или священству — и наделенных Богом особыми дарами (напр., чудотворения, как Моисей). В Новом Завете харизма — благодать: «по данной нам благодати имеем различные дарования» (Рим 12:6), поэтому «служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (I Петр 4:10). В средневековой христианской теологии харизмой считалось исключительное духовное свойство, ниспосылаемое Богом ради блага церкви в виде даров Святого Духа, классифицируемых по тройственному принципу: дары откровения — мудрость, знание и умение различать духов; дары силы — вера, чудеса и исцеления; дары речи — пророчество, иноязыки и их истолкование. Христиане, полагающие, что харизма может изливаться на людей в настоящее время через «духовное общение» (в молитвах, особых обрядах) с Духом Святым, называются харизматиками (напр., пятидесятники).

Из религиозного в общекультурный контекст понятие харизмы было перенесено *Э. Трёльчем* и разработано прежде всего *М. Вебером* в его социологии с позиций теории социального действия. Действия человека, наделенного харизмой, отличает непоколебимая уверенность в своей правоте, в том, что на него возложена некая миссия, которую он должен во что бы то ни стало выполнить. Такой человек обладает необычайной притягательностью и в силу этого — особой властью над людьми (в отличие от власти, проистекающей не из личных дарований человека, а в силу занимаемой им должности). Харизма в этом плане является компонентом непосредственно-эмоциональных и, следовательно, до-рациональных жизненных отношений между людьми. Именно здесь, по Веберу, заключен источник той социальной энергии, с помощью которой можно преодолеть инерцию традиции, конформизма, рассудочности. Харизма — ключевое понятие социологии Вебера, позволяющее объяснить причину и характер социального изменения: наиболее важный источник обновления — это вмешательство людей, способных производить манипуляции, воспринимаемые как «необычные», оказывать влияние на других. Только с помощью понятия харизмы можно, по Веберу, объяснить социальные изменения самых крупных масштабов, которые не осуществляются обычными общественными и историческими путями и движущими силами.

В *философии религии*, *этике*, культурологии понятие харизмы позволяет фиксировать то, что выходит за рамки повседневной жизни и потому воспринимается как естественное, но чем все же не исчерпывается осознаваемая нами реальность. Больше того, в традиционном (до-рационалистическом) обществе традиции и харизма, вместе взятые, определяли почти всю совокупность ориентаций человеческой деятельности: когда действует харизма, люди рвут с обществом и господствующими в нем традициями, совершают святотатство, отказываясь от старых богов. Харизма, т. о., выводит человеческую деятельность за пределы правил и обычаев, вообще за пределы имеющего смысл. Без нее не было бы той веры, которая дает силы людям совершать чудеса, преодолевать, казалось бы, непреодолимое, уповать на то, что и «невозможное возможно».

Действие харизмы в истории, по Веберу, неравномерно: оно может как увеличиваться, так и иссякать. В 20 в. цивилизация, с его точки зрения, застывает в кругу установившихся обычаев, нравов, смыслов, в оковах рационализации, бюрократии, когда человек не находит в мире больше «ничего святого». Этот процесс Вебер называет «разволшебствлением мира», снятием с него всех «чар»: былая готовность к «жертвоприношению интеллекта» в пользу веры, т. е. в пользу людей, обладающих харизмой, сменяется принесением былой веры в жертву интеллекту, рациональности, расчету.

Проблема харизмы имеет значение и за пределами изучения социокультурной динамики в макроперспективе: в социологии политики ее исследование важно для определения отношений между вождями и массами, природы харизматической власти, тоталитарных диктатур; в социологии религии — для изучения фундаменталистских движений, природы феномена, обозначаемого термином «тоталитарные секты», и т. д.; в философии религии — для раскрытия феномена *веры*, природы *фанатизма*, природы религиозного творчества, причин рождения и умирания религий, а в более широком плане — для объяснения природы творческой, инновационной деятельности.

Лит.: *Вебер М.* Наука как призвание и профессия.— Избр. произв. М., 1900; *Он же.* Социология религии (типы религиозных сообществ).— Избранное. Образ общества. М., 1994, с. 112—137; *Он же.* Хозяйственная этика мировых религий.— Избранное. Образ общества, с. 68—73; *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998, с. 282—310.

В. И. Гараджа

ХАРРЕ (Harre) Гораций (род. 19 декабря 1927, Эпити, Новая Зеландия) — английский философ. С 1954 работает в Оксфордском университете; в последние годы — одновременно профессор университета шт. Нью-Йорк (США). Харре последовательно защищает позиции *научного реализма*, выступает против основных догм логического эмпиризма (в частности, против ограничения рациональности только сферой дедуктивного рассуждения) и исследует другие основания человеческого мышления, такие, как аналогия, модели и метафоры. В духе научного реализма Харре проанализировал историческую смену метафизических представлений о материальном мире, в частности переход от механической картины мира 17 в. к картине материальной субстанции 19 в., существенные особенности которой состоят в признании деятельной природы материального мира, в понимании материи как мира изменений, сил, потенциалов и энергий. По Харре, научный прогресс состоит не в смене парадигм, как утверждает Т. Кун, а во все более глубоком понимании мира. В этом процессе существенную роль играет развитие технологии — прогресс в создании научных инструментов, позволяющих экспериментально подтверждать построенные главным образом на основе аналогий научные теории. В соответствии с этим Харре считает, что научный реализм более адекватно описывается в терминах создания новых материальных вещей (которые в меньшей степени, чем знания, подвержены изменению), чем в терминах нахождения новых истин, которые впоследствии неизбежно будут модифицированы. В отличие от физических наук, исследующих одну независимо существующую реальность — материальный, физический мир, — социальные науки и психология имеют дело, по Харре, с двумя существующими независимо от человека мирами — материальным миром и символическим миром, т. е. миром человеческого общения, где важнейшую роль играет языковое общение. Человеческие существа трактуются Харре в рамках психологии не как индивиды, а как члены человеческих общностей, коллективов. В развиваемой им социально-психологической теории он опирается на идеи *Л. С. Выготского* и позднего *Л. Витгенштейна*.

Соч.: Theories and Things. L., 1961; Social Being. Oxf., 1983; Personal Being. Oxf., 1983; Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxf., 1986.

В. Н. Садовский

ХАРТСХОРН (Hartshorne) Чарльз (5 июня 1897, г. Киттенинг, штат Пенсильвания, США — 9 октября 2000, г. Остин, штат Техас, США) — американский религиозный философ, создатель неоклассической метафизики. Закончил Гарвардский университет, изучал философию в университетах Марбурга и Фрейбурга. В 1925—28 преподавал в Гарвардском университете (ассистировал А. Н. Уайтхеду), в 1928—55 — в Чикагском университете, в 1955—62 гг. — профессор философии в Эмори университете, с 1962 — в Техасском университете.

В 1930—40-х гг. Хартсхорн опубликовал ряд работ, в которых проводил мысль, что идея Бога должна быть результатом рациональной рефлексии относительно не только человека, но и космического процесса. При обосновании своей философско-религиозной позиции апеллировал к науке и современ-

ным гносеологическим и логическим средствам. Он выступил с необычной для протестантской мысли заявкой на создание цельной теологически-метафизической системы, аналогичной системе Фомы Аквинского, в основу которой положил религиозно интерпретированные идеи философии А. Н. Уайтхеда. Свою позицию он называл «метафизикой становления и относительности», «естественной теологией», «неоклассической метафизикой», «процесс-философией» и др. Хартсхорн считал правомерным классическое понимание метафизики как исследования бытия, но при условии построения ее не на субстанциалистских, а на процессуальных и релятивистских категориях — времени, становления, событийности и т. п. Возможность логически непротиворечивого обоснования метафизического и гносеологического реализма Хартсхорн связывает с принятием посылки о наличии континуума, объединяющего субъект и объект в познавательном опыте, которую дает панпсихизм: все (в т. ч. и считающиеся физическими) элементы опыта проникнуты «чувством» и «социальностью» (отсюда физику он предлагал включать в психологию, а не наоборот). Через «социальность» (или, в христианских категориях, «божественную любовь») индивидуальный опыт человека переплетается с универсальным «божественным опытом».

В книгах «Божественная относительность: социальная концепция Бога» (The Divine Relativity: A Social Conception of God. New Haven, 1948), «Реальность как социальный процесс: исследования метафизики и религии» (Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion. Boston, 1953), «Логика совершенства и другие очерки по неоклассической метафизике» (The Logic of Perfection and the Other Essays in Neoclassical Metaphysics. La Salle, 1961) Хартсхорн, основываясь на идеях органицизма, панпсихизма и социальности, развивает теологию, которую называет панентеизмом. В противоположность классическому теизму, изображающему Бога как трансцендентное миру абсолютное бытие, а также пантеизму, растворяющему Бога в тотальности изменчивого мира, он приписывал Богу диполярную или «соотносительную» природу. Согласно его концепции, Бог есть творческий процесс познания собственного становления, развертывающийся в мире по мере актуализации заключенных в нем возможностей. Бог совершенен, но только в смысле имеющихся в нем потенций превосходить случайные и несовершенные события мира. В соотносительности Бога и мира воссоединяются полярности имманентного и трансцендентного, совершенства и ограниченности, активного и пассивного, случайного и необходимого, личностного и социального.

В 1970—80-е гг. идеи неоклассической метафизики Хартсхорна получили дальнейшее развитие в «теологии процесса», в работах его учеников — Дж. Кобба, С. Огдена, Д. Гриффина и др. В США создан Центр по изучению философии процесса, с 1971 издается журнал «Процессуальные исследования», объединивший вокруг себя как протестантских, так и католических мыслителей. Философия Хартсхорна широко обсуждается в европейской религиозной мысли и оказала влияние на различные варианты «естественной теологии».

Соч.: Philosophy and Psychology of Sensation. Chi., 1934; Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature. Chi.—N. Y., 1937; Man's Vision of God and the Logic of Theism. N. Y., 1937; Anselm's Discovery. La Salle, 1967; Creative Synthesis and the Philosophical Method. L., 1970; Omnipotence and Other Theological Mistakes. Albany (N. Y.), 1984; Wisdom as Moderation: A Philosophy of Middle Way. Albany (N. Y.), 1987.

Лит.: *Юлина Н. С.* «Неоклассическая метафизика» Чарльза Хартсхорна.— В кн.: Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1986, с. 106—118; *Connelly R. J.* Whitehead Hartshorne: Basic Metaphysical Issues. Wash., 1981; Ch. Hartshorne's Concept of God. Dordrecht, 1990; *Shofuer R. D.* Anselm Revisited. A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne. Leiden, 1974; Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth. Oxf., 1978; Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne. Chi.—L., 1984.

Н. С. Юлина

ХАТЧЕСОН (Hutcheson) Френсис (8 августа 1694, Друмалиг, Ольстер —1746 или 1747, во время плавания из Глазго в Дублин) — шотландский философ и просветитель. Учился в университете Глазго. В 1729—46 — профессор этого университета. В 1725 опубликовал два трактата с общим названием: «Исследование о происхождении наших идей красоты (1) и добродетели» (2). Первый трактат, в котором обосновывалась автономия эстетического чувства, способствовал выделению эстетики в самостоятельную философскую дисциплину. Во втором трактате Хатчесон развивает намеченную Шефтсбери теорию морального чувства. Это чувство не предполагает врожденных идей и инстинктивно осуществляет дистинкцию добродетели и порока посредством положительной или отрицательной реакции (удовольствие—неудовольствие; одобрение—неодобрение) на действия и характеры, направленные на общее благо или наносящие ущерб обществу. Оценки и мотивация морального чувства независимы от соображений пользы, выгоды, а также от перспективы воздаяний и кар в будущем. Теория Хатчесона противопоставлена «эгоистической» этике Гоббса и Мандевиля и теологическому волюнтаризму Локка. Одновременно некогнитивное моральное чувство является альтернативой рационалистической этики С. Кларка и его последователей, выводящих учение о добродетели из вечных и неизменных отношений вещей (добра и зла).

Перу Хатчесона принадлежат еще два трактата — психологическое исследование «Эссе об аффектах» и «Иллюстрации к (теории) морального чувства». Обобщающая его этико-эстетические и политические исследования «Система моральной философии» была издана посмертно в 1755. Книга составлена на основе лекций, прочитанных Хатчесоном в 1730 в университете Глазго. В ней автор говорит о внутреннем чувстве красоты и моральном чувстве, а также о таких внутренних чувствах, как симпатитическое чувство, чувство чести и стыда и др.

В 1740-х гг. Хатчесон занимался переводами с греческого сочинений Марка Аврелия и Эпиктета. В 1742 издал на латыни «Три компендиума метафизики, морали и логики»; в 1747, 1753, 1761 и 1772 гг. компендиумы были изданы в Глазго на английском языке как «Краткое введение в моральную философию. Три книги, содержащие основания этики и естественного закона».

Современники особенно высоко ценили педагогическую и просветительскую деятельность Хатчесона. Его иногда называют родоначальником шотландской философской традиции, продолженной Д. Юмом, А. Смитом, Г. Хоумом, А. Фергюсоном, Т. Ридом и др.

Соч.: *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. М., 1973; *Гудчесон Ф.* Логика. М., 1817.

Лит.: *Scott W. R.* Frensis Hutcheson. His Life, Teaching and Position in History of Philosophy. N. Y., 1968.

М. А. Абрамов

ХВОСТОВ Вениамин Михайлович (29 февраля 1868 — 5 февраля 1920, Москва) — русский философ-неокантианец, социолог, правовед. Окончил юридический факультет Московского университета, в котором затем преподавал (1895—

1911, с 1917). Работал в Институте социальной психологии. Покончил жизнь самоубийством. Автор работ по истории и теории права, гносеологии, социологии, психологии (в т. ч. фундаментальное исследование по венской психологии), этике. Его гносеологические воззрения (источник познания — психический опыт человека, деление наук на материальные, содержащие опыт, и формальные, изучающие форму опыта) представляют собой попытку объединить баденскую и марбургскую школы неокантианства. В своей социологической теории, воспринявшей отдельные идеи В. Вундта, Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля, исходил из понимания общества как психического явления, имеющего свои закономерности. Важное значение придавал подсознанию, которое, проявляясь в стойких стереотипах первобытных эмоций, существенно ограничивает всякое социальное реформаторство. Этические взгляды Хвостова дуалистичны: добро и зло являются самостоятельными началами мира, вносящими непримиримый разлад в человека. Поэтому нравственная задача каждой личности состоит в том, чтобы, борясь со злом в самом себе, победить мировое зло.

Соч.: Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М., 1912; Теория исторического процесса. М., 1914; Женщина и человеческое достоинство. М., 1914; Классификация наук и место социологии в системе научного знания.— «Вопросы философии и психологии», 1917, кн. 139; Социология. Введение, ч. 1. Исторический очерк учений об обществе. М., 1917; Социальная связь.— «Вопросы философии и психологии», 1918, кн. 141—142.

В. Н. Жуков

ХЕЙЗИНГА (Huizinga) Йохан (7 декабря 1872, Гронинген — 1 февраля 1945, близ Ариема) — нидерландский ученый, историк, теоретик культуры. Окончил Гронингенский университет, профессор кафедры всеобщей истории в Гронингенском (с 1905) и Лейденском (с 1915) университетах. С 1916 — действительный член Академии наук в Антверпене (историко-литературное отделение). В 1942 во время немецкой оккупации Голландии был арестован за антифашистские взгляды и помещен в концентрационный лагерь заложников; через четыре месяца отправлен в ссылку, где работал над книгой «Поруганный мир» (Geschonden Wereld, 1945).

Важнейшие сферы деятельности Хейзинги: собственно историография, философия культуры, критический анализ современной эпохи. Исследование им роли мифа, фантазии в мировой цивилизации, игры как всеобщего принципа становления человеческой культуры выявляет значительную общность интересов с М. Моссом и ***К. Леви-Стросом***. Обращение Хейзинги к социальной психологии, исследование ментальности и уклада средневековой жизни позволяют видеть в нем непосредственного предшественника французской исторической школы Анналов. Для него характерен интерес к переломным, «зрелым и надламывающимся» эпохам, когда традиции сталкиваются с обновленческими тенденциями в жизни общества (Реформация, Ренессанс, Нидерланды в 17 в.). Не без влияния ***О. Шпенглера*** он обращается к морфологическому анализу культурно-исторических эпох. Его чрезвычайно увлекает изучение социальных утопий, чаяний в истории цивилизации, «вечных» тем мировой культуры (мечта о «золотом веке», буколический идеал возврата к природе, евангельский идеал бедности, рыцарский идеал, идеал возрождения античности и т. д.).

Особое значение в возникновении и развитии мировой культуры он придает игре как основе человеческого общежития в любую эпоху. Его труд «Человек играющий. Опыт определения игрового элемента культуры» (Homo ludens: Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur, рус. пер. 1982) принес ему исключительную популярность, был переведен на многие языки мира. Книга эта оказала воздействие в 1950—60-х гг. на радикальную нонконформистскую мысль Запада (Л. Мамфорд, Г. Маркузе и др.). Согласно определению Хейзинги, игра — это «действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости. Настроение игры есть отрешенность и воодушевление — священное или праздничное, смотря по тому, является ли игра сакральным действием или забавой. Само действие сопровождается чувствами подъема и напряжения и несет с собой радость и разрядку» («Homo ludens...». М., 1992, с. 152, пер. В. Ошиса). Хейзинга подчеркивает антиавторитарный характер игры, допущение возможности иного выбора, отсутствие гнета «серьезности». Всякая форма культуры есть «игра» именно потому, что она развертывается как свободный выбор. С ослаблением былого синкретизма в процессе бесконечной дифференциации форм культуры «культура в целом становится более серьезной. Кажется, что право и война, хозяйство, техника и познание теряют контакт с игрой... Оплотом цветущей и благородной игры остается тогда поэзия» (Там же, с. 155). Оперируя огромным фактическим материалом, прослеживая игровой момент культуры в рамках различных форм цивилизации, от архаических обществ до современного заданного мира, Хейзинга не дает, однако, окончательного ответа на вопрос, явилась ли игра одним из факторов культуры, когда культура выступает как целое лишь во взаимодействии «игрового» и серьезного моментов, или же вся культура есть бесконечно развившийся и усложнившийся принцип игрового начала (итальянский исследователь О. Капитани считал эту дилемму «глубоко скрытой апорией» мысли Хейзинги; сходное предположение высказывает У. Эко в предисловии к итальянскому изданию «Homo ludens»).

Многие труды Хейзинги 30—40-х гг. содержат критику массовой культуры, в частности книга «В тени завтрашнего дня» (In de schaduw van morgen. 1935, рус. пер. 1982) близка работам ***Ортеги-и-Гассета***, ***Г. Марселя*** (Марселем же написано предисловие к ее французскому изданию в 1939), ***К. Ясперса***. Критика его развивается в русле европейского гуманизма и неярко выраженного, но постоянно присутствующего религиозного пиетета к добродетели. Основные причины кризиса современной западной цивилизации Хейзинга видит в явственно обозначившихся тенденциях к иррационализму и интуитивизму в философии и общественной жизни, в культе дологического, воинствующей мифологии, особенно в современной ему Германии. Как на неизбежное следствие этого он указывает на релятивизацию нравственных ценностей, коллективный эгоизм, «гипернационализм», проявляющийся также в международной политике. Хейзинга — страстный и последовательный антифашист. Свидетель тоталитарных режимов, он подчеркивал, что 20 в. сделал историю орудием лжи; от имени истории воздвигаются «кровожадные идолы, которые грозят поглотить культуру», происходит демагогическое смешение религии, мифологии и науки. Тем не менее он сохраняет глубокую веру в возможность объективного исторического познания и в его нравственную миссию. Историческое исследование, согласно Хейзинге, так же приобщает человека к истине, как философия и естественные науки, его нравственный смысл — в расширении горизонта субъекта по-

знания, преодолении им предрассудков и ограниченности своей культуры.

Соч.: Erasmus. Basel—B., 1928; Mein Weg zur Geschichte. B., 1947; в рус. пер.: Осень Средневековья. М., 1988; Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.

Лит.: *Тавризян Г. М.* Освальд Шпенглер, Йохан Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989; *Kaegi W.* Das historische Werk Johan Huizingas. Leiden, 1947; *Koester K.* Johan Huizinga. 1872—1945. Oberursel, 1947.

Г. М. Тавризян

ХЕМАЧАНДРА (санскр. Hemacandra) — джайнский философ, проповедник, политик, поэт и ученый-энциклопедист, живший в Гуджарате (северо-запад Индии) в 11 — 12 вв. Познания Хемачандры во всех доступных в его время дисциплинах знания обеспечили ему почетный титул Каликаласарваджня («Всезнающий эпохи калы» — нынешнего мирового периода). Автор многочисленных сочинений, составляющих целый свод джайнской средневековой письменности. Родился в г. Гандхука близ Ахмадабада, уже в ранние годы стал послушником под руководством шветамбарского учителя Дэвачандры и в 21 год получил полное джайнское посвящение в монашество (сури). Став влиятельной фигурой уже при гуджаратском царе Джаясинхе Сиддхарадже, он обратил в джайнизм его преемника Кумарапалу, добился по крайней мере временных успехов в преобразовании придворных нравов, уговорив царя отказаться от охоты как развлечения, нарушающего закон неповреждения-***ахимсы***.

Кумарапале Хемачандра посвятил целый ряд своих сочинений, в т. ч. в 1163 специальную поэму «Кумарапалачарита» («Жизнь Кумарапалы») на санскрите и джайнском пракрите (всего 28 глав), в которой восхваляются добродетели покровителя джайнизма и восстанавливается история гуджаратской столицы. В наставление Кумарапале была составлена и «Лагхварханнитишастра» («Легкая джайнская наука политики»), посвященная преимущественно гражданскому праву, где Хемачандра цитирует брахманистские «Законы Ману» и одновременно полемизирует с ними, отстаивая идею крайней нежелательности войны и приоритет ахимсы как основного критерия любого правильного действия. Стремясь поставить джайнизм на уровень высшей брахманистской образованности, Хемачандра пишет по всем областям знания, составляя лексикографические словари, практическую грамматику джайнского пракрита (ставшую важнейшим источником и по истории пракритской литературы), сочинения по поэтике, просодии и две философские работы: по гносеологии «Праманамиманса» («Исследование источников знания») и диалектической логике «Ануйогавьяваччхедадватримшика» («32 стиха по различению проблем»), где подвергаются критике неджайнские философские школы (на нее позднее был составлен знаменитый комментарий «Сьядвада-манджари» ***Маллишены***). По просьбе Кумарапалы Хемачандра написал и дидактическую поэму «Йогашастра» («Наука йоги»), в которой «йога» лишь во вторичном значении соответствует классической методе психотехники, преимущественно же — «религиозным упражениям» в целом, дисциплине практики благочестивого джайна. Главы 1—4, занимающие более трех четвертей объема текста, предлагают джайнский путь к совершенству с ориентацией на мирян. Йоге в классическом смысле более или менее соответствует материал глав 5—12, занимающий менее четверти объема поэмы. Ахимса как основной принцип правильного поведения противопоставляется и здесь нормам «Законов Ману» и прославляется как «любящая мать всех существ, поток нектара в пустыне сансары, прохладное облако, плывущее над воспламененным лесом страдания, лучшая целительная трава для мучимых болезнью, которая называется вечным круговращением существования» (II.50—51). Поэма изобилует назидательными сентенциями, посвященными неведению, судьбе, преходящему характеру всех радостей временной жизни и т. д.

В шветамбарской традиции почитается «джайнская пурана» Хемачандры «Тришаштишалакапурушачарита» («Жизнеописания 63 превосходных мужей»), написанная им незадолго до смерти и содержащая легенды о 24 джинах, 12 чакравартинах («правители мира»), 9 васудэвах, 9 баладэвах и 9 врагах Вишну. Хемачандра одновременно имитирует индуистский вишнуитский эпос и соперничает с ним, пытаясь противопоставить джайнских «героев» вишнуитскому пантеону. Повествование перемежается объяснениями основных религиозных понятий, все назидательные истории призваны проиллюстрировать действие закона кармы. Глава X (распространявшаяся также отдельно) «Жизнь Махавиры» совпадает в своей трактовке биографии основателя джайнизма с текстами ***Джайнского канона*** — «Кальпа-сутрой» и «Айярангой», — но предлагает более детализированный материал (сведения о современниках ***Джины Махавиры***, в т. ч. о знаменитом царе Магадхи — Бимбисаре). Хемачандре принадлежала также поэма «Паришиштапарван» или «Стхавиравали-чарита» («Дополнительная книга», или «Жизнеописание чреды старцев»). За исключением двух последних джайнских «пророков» — Паршванатхи и Махавиры, поэма посвящена первым ученикам Джины — знатокам его основных текстов и джайнским «старцам» в соответствии с линией премственности, принятой в традиции шветамбаров.

Хемачандра скончался, оставив после себя богатейшее литературное наследие и превратив Гуджарат в важнейший форпост джайнизма, каковым он остается и до наших дней. О почитании Хемачандры в джайнизме свидетельствует уже то, что ему приписывается 30 млн сочинений.

В. К. Шохин

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (род. 1904) — немецкий философ, представитель религиозной философской антропологии. Центральным понятием у Хенгстенберга является Sachlichkeit (букв. «дельность», «объективность», «реализм»). Но при этом Sachlichkeit оказывается и «предметностью» (в том случае, когда мы следуем за самим предметом), и своего рода «бытийностью» — так предложил понимать этот термин сам Хенгстенберг в предисловии ко второму изданию своего главного труда «Философская антропология» (1957). Реальность не растворяется в конститутивных актах сознания. Утрата предметности, сути дела, связи с реальностью, которая подменяется субъективностью выбора, эту реальность конституирующего, выглядит у Хенгстенберга как один из вариантов «Люциферовой гордыни».

Sachlichkeit противопоставляется прежде всего утилитарному отношению к предмету. Объективность не ограничивается познавательными операциями науки, она может проявляться и в созерцании, и в эмоциональных взаимоотношениях с другими людьми, и в действии, и в эстетической или этической оценке. Повсюду, где в отношение к миру вмешивается стремление к личной выгоде, такого рода объективность утрачивается. Хенгстенберг подвергает критике Шелера и Ротхакера за сведение естествознания к инструментально-техническому господству над природой. Наука, согласно ему, покоится

на чистом исследовательском интересе, который изначально присущ человеку. Уже в игре маленького ребенка дает о себе знать это собственно человеческое отношение к миру: исследовательское поведение, не имеющее практического интереса. Изначальное техническое отношение к миру также далеко от утилитарного, скорее оно напоминает игру. То, что современная техника часто служит исключительно «интересу», есть результат грехопадения и злоупотребления. Это отношение является предметным, объективным (sachlich), и его мы находим у великих ученых и инженеров, а не интерес и не волю к власти.

Животное лишено такой объективности, поскольку оно привязано к своей среде, а его поведение следует биологической пользе для индивида или вида. Человек, даже если он преследует исключительно корыстные цели, ставит их сознательно, он «открыт миру». У животного нет выбора, оно инстинктивно сообразуется со средой; человек принимает решение, он является «принужденным к свободе существом». Человек всегда живет в «пространстве» смыслополагания и смыслопостижения, а потому он всегда бежит от бессмысленности. Именно поэтому он является создателем и носителем культуры, ибо последним ее основанием является не нужда, но стремление к полноте осмысленного существования. По словам Хенгстенберга, «культура приходит не из недостатка, но из полноты». Господство над природой вообще не составляет сущности культуры, поскольку рост такого господства слишком часто ведет к упадку культуры и росту варварства.

Полнота и объективность смысла не зависят от того, несет ли он нам какую-либо пользу; не зависит он и от числа тех, кто этот смысл постигает. В феноменологии Хенгстенберг различает личностный и онтологический смыслы. «Под последним мы понимаем тот смысл, который имеется до всякой инициативы человеческого субъекта и независим от него по своему бытию. В своем творении смысло-образов человек вообще не является первоносителем смысла. До того, как он начал реализовывать смысл, тот уже всегда существовал» (Philosophische Anthropologie, S. 87). Но реализация этого смысла личностна, она зависит от решимости человека актуализировать тот или иной смысл (или бессмыслицу). Личностный смысл есть ответ человека на смысл онтологический. Человек живет в осмысленном мире и причастен к абсолютному смыслу — в этом его отличие от животного. Он ни в коей мере не является «недостаточным существом» Гелена, «негативная антропология» которого исходит из биологии животного в качестве некой нормы: биология животных предпосылается биологии человека. Но биологическая конституция человека такова, что она отрицает эти нормы, ибо человек подчинен «сверхбиологическому принципу» и им сформирован. Если специализацией человека является Sachlichkeit, то биологическая неспециализированность не есть нечто негативное, но позитивное, способствующее развертыванию человеческой сущности. Человек не приспосабливается к среде, а сам ее к себе приспосабливает. Он является творцом культурного мира, но это творчество не есть компенсация биологической неприспособленности, т. к. подобное приспособление ему изначально не требовалось. Теория «недостаточности» проистекает из «враждебности духу», она не имеет подкрепления в самой биологии, но является «мировоззренческим априори» натурализма и материализма. Хенгстенберг подвергает критике эволюционизм, человек для него сотворен раз и навсегда одинаковым как «образ и подобие» Бога. Человеческая жизнь «не автономна и может быть понята лишь в своем служащем духу отношении»; тело требует духовной формы для завершенности. И над плотью, и над духом возвышается личность, истинный конституирующий принцип: «человек есть личность, которая всегда индивидуально и неповторимо конституирует себя в духе и плоти». Лишь через причастность к божественному творению человеку свыше дана свобода, в т. ч. и свобода злоупотреблять этим даром. Социальная философия Хенгстенберга представляет собой католический вариант «коммунитаризма»: человеческое бытие изначально ориентировано на сообщество, общину (Gemeinschaft), но ему приходится жить в обществе (Gesellschaft), где первоначальное «Мы» распадается на индивидуальные «Я». Пределом вырождения социума является массовое общество, в котором господствуют утилитаризм и эгоизм.

Соч.: Philosophische Anthropologie. Stuttg., 1957; Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. Münch., 1963.

А. М. Руткевич

ХЁНИГСВАЛЬД (Hönigswald), Рихард (18 июля 1875, Альтенбург — 11 июня 1947, Нью-Хевен, США) — представитель ***неокантианства***. Изучает философию в Галле у Риля и у ***Мейнонга*** в Граце. С 1902 — доктор медицинских наук в Вене, с 1904 — доктор философии в Галле. Габилитируется в 1906 в Бреслау. 1930—33 гг. — профессор в Мюнхене, в 1938 г. попадает в концентрационный лагерь (Дахау), впоследствии эмигрирует в США. С ***феноменологией*** Хёнигсвальда роднит идея философии как строгой науки, роль, отводимая очевидности как фундаменту познания, и представление об универсальном характере философствования. Расхождения связаны с темами редукции, а также с ролью, отводимой в философии религиозности. Редукцию Гуссерля Хёнигсвальд не отклоняет целиком, однако указывает, что прежде следует более точно определить то, что редуцируется, а также того, кто применяет эту процедуру. Большее значение придается им и религиозной вере в системе философии: она выражает форму овладения миром, заложенную в самом субъекте (иначе: «монаде»). «Монада» истолковывается как causa sui; человек есть существо, само себя определяющее и в этом определении трансцендирующее себя в направлении «высшего сущего». Сама монада, вместе с ее основополагающими функциями осуществления (Vollzug) и языка есть одновременно и принцип, и факт. В своей связи с организмом она есть факт, определенный в пространстве и времени, а как коррелят предметности — принцип. Ввиду этой сущностной фактичности монадического анализ взаимосвязи отношений между ***интенциональностью*** (смысл, предметное отношение), внутренней темпоральностью и внешней темпоральностью (природой) — важная задача. В его монадологии посредством этого анализа осуществляются далеко идущие трансформации неокантианства. Свою философию Хёнигсвальд называет «психологией мышления» (Denkpsychologie), что не означает несогласия с общей антипсихологической ориентацией ***неокантианства*** и ***феноменологии***, но подразумевает требование начинать с анализа практически проживаемого сознания, находящегося в конкретной культуре и конкретном человеческом обществе. Человек и культура оказываются носителями познания в предельно широком смысле ориентации в мире. Познание есть фактичный, связанный с переживанием процесс: знание есть осознанность переживания во всех его компонентах. Разработка Хёнигсвальдом проблемы ***языка*** оказала влияние на философию языка и фонетику 20 в. Всякое «мыслящее пове-

дение» есть речь: должна иметься возможность представить всякое мыслительное переживание как мыслительное переживание, а значит, психика с необходимостью манифестирует себя в выражении (Ausdruck). Педагогические идеи Хёнигсвальда, содержащиеся в его философии (ведя речь о месте человека, педагогика решает одну из основных культурно-антропологических задач), оказали влияние на Б. Бауха и Т. Литта.

Соч.: Prinzipienfragen der Denkpsychologie, 1913; Die Philosophie des Altertums, 1917; Die Grundfragen der Denkpsychologie, 1921; Über die Grundfragen der Pädagogik, 1918; Grundfragen der Erkenntnistheorie, 1931; Geschichte der Erkenntnistheorie, 1933; Philosophie und Sprache, 1937; Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen, 1957; Analysen und Probleme, 1959; Wissenschaft und Kunst, 1961; Abstraktion und Analysis, 1961; Schriften aus dem Nachlass, 1957—1968, Bd. I—X; Die Systematik der Philosophie, 1976.

Лит.: *Orth E.-W.* Kultur und Organismus. Studien zur Philosophie Richard Hönigswalds. Bonn, 1997.

И. А. Михайлов

ХЕССЕ (Hesse) Мэри Бренда (род. 1924) — английский философ и историк науки. В 1951—59 работала в Лидском и Лондонском университетах, с 1960 — в Кембриджском. Хессе — противник как узкого эмпиризма и редукционизма логических позитивистов, так и релятивизма историко-методологической концепции радикального изменения значения терминов теории при переходе от одной парадигмы к другой (Т. Кун и др.). Предложенная ею эпистемологическая теория истины исходит из принципа отсутствия каких-либо привилегий для любой, включая современные, научной теории. По ее мнению, в каждой теории выделяется некоторое множество высказываний наблюдения, которые признаются истинными соответствующим научным сообществом на основании общего согласия (консенсуса) и с учетом сложившейся лингвистической практики. Большинство истинных высказываний наблюдения переводимы из одной научной системы в другую с сохранением их значений истинности. Теоретические высказывания получаются путем индуктивных выводов из истинных высказываний наблюдения, и им приписываются значения истинности, соответствующие степени веры в них, определяемой индуктивными процедурами и аксиомами теории вероятности. В соответствии с этим, считает Хессе, основная цель науки состоит в аккумуляции прагматически успешно применяемых истинных высказываний, дающих возможность лучше ориентироваться в окружающем мире и управлять им. В подходе Хессе, т. о., сочетаются реалистические, прагматические и инструменталистские моменты. Вместе с тем Хессе считает, что, хотя научная теория способна давать успешные фактуальные предсказания, из этого не следует, что законы науки являются необходимыми утверждениями, обеспечивающими постепенное приближение конкурирующих теоретических концепций к описанию истинной сущности мира. Хессе активно выступает за тесный союз истории, науки и философии науки, однако при этом она отвергает целесообразность создания «историко-философской теории науки» и настаивает на необходимости разделения труда между историками и философами науки. По ее мнению, понимание задач истории науки, сводящееся только к изучению интеллектуального развития научного знания, слишком ограничено и требует дополнительных исследований социальных, экономических и политических факторов, во многом определяющих когнитивный аспект науки. В силу этого историко-научное исследование неотделимо от задач всеобщей истории, а основная задача философии состоит в исследовании природы истины и рациональности в науке.

Соч.: Science and the Human Imagination. L., 1954; Models and Analogies in Science. L., 1963; The Structure of Scientific Inference. L., 1974; Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Bloomington—L., 1980.

В. Н. Садовский

ХЕТВАБХАСА (санскр. hetvābhāsa — видимость аргумента) — в индийской логике мнимое основание, т. е. некий материальный факт, который по ошибке выдвигается в качестве основания логического вывода (***хету***). Строго говоря, хетвабхасы даже нельзя назвать ошибками в логическом смысле слова. Они не связаны с ошибочным восприятием (***бхрама***) и являются сами по себе истинными. Поскольку вывод в индийской логике был средством получения истинного знания, то необходимо было «отсеить» те познавательные моменты, которые препятствуют успешному процессу вывода. Хетвабхасы и были критериями такого «отсева», исключающими из этого процесса «знания», истинность и ложность которых не имеет значения сравнительно с их неспособностью играть роль основания вывода.

Мнимыми основаниями считались те, которые не удовлетворяют критериям, предъявляемым в хету (см. ***трайрупья***). Поскольку именно мнимое основание было самым главным препятствием к реализации логического вывода, индийские мыслители уделяли большое внимание его классификациям.

Вайшешик Прашастапада, взяв за основание классификацию ***Дигнаги*** и существенно доработав ее, делит хетвабхасы на 1) непризнанные (asiddha), 2) противоречивые (viruddha), 3) сомнительные (sandigdha) и 4) неопределенные (anadhyavasita).

Непризнанные аргументы подразделяются далее на: а) не признанные обеими сторонами, т. е. говорящим и слушающим, или пропонентом или оппонентом в диспуте, напр. «звук невечен, поскольку состоит из частей»; б) не признанные одной из двух сторон диспута, напр. «звук вечен, поскольку обладает характером следствия»; в) непризнанные в качестве основания, напр. пар как основание для выведения огня; г) непризнанные в качестве доказательства выводимого: «темнота — это субстанция типа земли, поскольку она обладает темным цветом». Во всех четырех случаях нарушается неизменное сопутствие выводного знака и выводимого.

Противоречивый аргумент определяется как «то, что не познается в выводимом, не существует во всех [объектах] его же класса и существует в [объектах] противоположного [класса], — это противоречивое [основание], в силу его противоположности цели установления истины, напр. [когда говорят]: «Это лошадь в силу рогов»». Он связан с нарушением второго и третьего правил выводного знака: выводной знак отсутствует в однородных предмету вывода индивидах (сапакше — лошадях) и присутствует в тех индивидах, которые не относятся к классу предмета вывода (випакше — коровах и т. п.). Сомнительный аргумент является общим выводным знаком (линга) для более чем одного класса объектов, напр. рога могут быть выводным знаком как коровы, так и гаваи, поэтому в выводе: «раз рога, значит — корова», рога не являются достоверным основанием. Неопределенный аргумент выступает частным случаем сомнительного.

В аристотелевской логике проблема ошибок среднего термина практически не поднимается. Однако в современных т. н.

не-монотонных логиках можно найти некоторые соответствия индийской теории мнимого аргумента, напр. логика ошибок, система выводных правил, содержащая правила ошибочных выводов.

В. Г. Лысенко

В ньяя тринадцатая категория. В ***«Ньяя-сутрах»*** ошибочные аргументы делятся на пять основных классов (I.2.5—9): 1) неоднозначные (савьябхичара); 2) противоречащие отстаиваемому тезису (вируддха); 3) равные самой постановке вопроса (пракаранасама); 4) равные доказываемому (садхьясама); 5) «несвоевременные» (калатита). Ватсьяяна приводит для каждого из них примеры: 1) когда утверждается, что звук вечен по причине своей неосязаемости (между неосязаемостью и вечностью нет необходимой связи: осязаемый атом вечен, невечное знание неосязаемо); 2) когда утверждается, что мировые модификации когда-то прекращают свое существование из-за невечности и одновременно что они должны существовать вечно, ибо ничто не может исчезнуть; 3) когда утверждается, что звук невечен на том основании, что у него не наблюдается признаков вечности (у него не наблюдаются также и признаки невечности, ибо у него ничего не «наблюдается»); 4) когда утверждается, что тень есть субстанция, поскольку она движется (в доказательстве нуждается и само ее движение); 5) когда утверждается, что звук вечен, поскольку обнаруживается через контакт, подобно цвету (различны сами контакты, производящие цвет и звук). Из этих иллюстраций видно, что 3) частично соответствует логической ошибке argumentum ambiguum, а 4) petitio principii — недоказанное основание доказательства. Уддйотакара предлагает детальнейшие калькуляции корректных и некорректных типов аргумента: по минимальной таковых оказывается 176, по максимальной — 2032. Среди его нововведений — переинтерпретация второй хетвабхасы: она означает противоречие аргумента тезису, типа утверждения, что звук вечен, поскольку является следствием.

В. К. Шохин

ХЕТУ (санскр. hetu — импульс, мотив, основание, причина) — в индийской философии обозначение побуждающих причин или логических основ явлений. В буддизме — прямая причина в отличие от косвенной (pratyaya), напр. хету растения является зерно, а пратьяя — освещенность, увлажненность почвы и т. п. В индийской логике и эпистемологии хету выступает основанием логического вывода (***анумана***), синонимом выводного знака (линга); в классическом примере вывода о наличии за горой огня по признаку поднимающегося из-за нее дыма хету служит дым. Соответствует среднему термину в аристотелевской логике. Если в ньяе хету назван не только сам материальный факт (напр., дым), но и содержащая его упоминание средняя посылка логического вывода, то вайшешик Прашастапада видел в хету только факт, отличая его от средней посылки, обозначаемой термином «ападеша». В роли хету может выступать лишь тот факт, который удовлетворяет трем признакам выводного знака (***трайрупья***): 1) содержаться в пакше, локусе или субстрате вывода (в классическом примере — гора), 2) неизменно сопровождаться свойствами, принадлежность которых пакше доказывается посредством вывода (дым должен сопровождаться огнем), 3) не встречаться там, где нет этих свойств (там, где нет огня, не может быть и дыма). Индийские логики уделяли большое внимание классификации ошибок хету — ***хетвабхаса***.

В. Г. Лысенко

ХИВИ ГАБАЛКИ, аль-Балхи (Hiwi al-Balkhi), из Балхи (в Бактрии) (конец 8 — нач. 9 в.) — еврейский мыслитель и религиозный реформатор. Восприняв в персидской общине влияние арабского Возрождения и традиций ***зороастризма***, пошел в пересмотре иудаизма дальше караимов и подверг рационалистической критике Тору: зачем Создатель расспрашивал Адама и Каина, будучи всеведущ? для чего Богу жертвы? зачем он благословил размножение людей, зная о грядущем потопе? Вольномыслие Хиви Габалки распространилось среди еврейских общин арабского мира, но с его радикальным скепсисом и дуализмом было покончено в немалой мере усилиями ***Саадьи***. Идеи Хиви Габалки реконструируются по фрагментам.

Лит.: *Беленький М.* Хиви Габалки и его возражения против божественного происхождения Ветхого завета.— «Вопросы истории религии и атеизма», сб. 6. М., 1958; *Он же.* Еще 40 возражений Хиви Габалки.— Там же, сб. 8. М., 1960.

В. В. Бибихин

ХИЛИАЗМ (от греч. χιλιάς — тысяча), или милленаризм, — учение о тысячелетнем земном царствовании Христа после его второго пришествия, основанием для которого являются слова из Апокалипсиса о том, что мученики за Христа воскреснут и будут царствовать с Ним в течение тысячи лет, пока сатана будет связан (Откр 20:2—6). Христианский хилиазм как религиозное воззрение возник под влиянием позднеиудейской апокалиптической литературы и стал возможен благодаря установке на буквальное толкование текстов Священного Писания. Тысячелетнее царство Христа часто описывалось сторонниками хилиазма в образах чувственных наслаждений. Хилиазма придерживались как некоторые еретики, так и ряд раннехристианских учителей церкви. В первые века н. э. он выражал веру в видимое торжество Бога на земле после господства антихристианских сил, которое проявлялось в гонениях на церковь. С концом эпохи гонений, для которой было характерно ожидание христианами скорого пришествия Христа, хилиазм постепенно исчезает. Последнее связано также с использованием аллегорического метода толкования библейских текстов и соответственно с интерпретацией церкви как духовного царства Божия для верующих, которым Бог ниспосылает свою ***благодать***. Хилиазм как элемент вероучения вновь появляется в период Реформации, особенно у анабаптистов и английских индепендентов, а впоследствии у адвентистов, свидетелей Иеговы и в др. новейших, т. н. ***нетрадиционных религиях***.

А. И. Кырлежев

ХИНТИККА (Hintikka) Яаакко (род. 1929, Вантамаа, Финляндия) — финский логик и философ; образование получил в Финляндии и в США. Работал в Гарвардском (1956—59), Хельсинкском и Стэнфордском (1965—82) университетах и в университете Флориды. С 1970 член Академии Финляндии, с 1990 профессор философии Бостонского университета, член Американской академии наук и искусств США, ведущий редактор философской серии крупного международного издательства Kluwer Academic Publishers.

Хинтикка является одним из критиков неопозитивизма, принципиальным противником инструменталистского подхода в гносеологии, и особенно в анализе процессов научного познания. Для его собственных философских взглядов характерны черты научного реализма. Специализируется в современной математической логике и эпистемологии, в формальной семантике, философии языка и методологии лингвистики.

Разработанные им метод модельных множеств и конструкция дистрибутивных нормальных форм эффективно применяются при построении доказательств полноты различных формальных логических систем. Ему принадлежит также теоретико-игровая интерпретация логики. Ключевым понятием в ней является взаимодействие субъекта с реальностью. На основе этого понятия предлагается новая трактовка логических кванторов общности и существования. Интересные результаты получены Хинтиккой в области так называемой ***возможных миров семантики*** для модальных и других неклассических логик. Определенный вклад Хинтикка внес в теорию пропозициональных установок, а также в разработку семантических проблем ***эпистемической логики*** и ***логики вопросов***. Последние его работы посвящены философии математики и философским проблемам лингвистики.

Соч.: Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; Models for modalities. Dordrecht, 1969; Logic, Language-Games and Information. Oxf., 1973; Knowledge and the Known. Dordrecht, 1974; The Semantics? Amsterdam, 1976; Kant et la philosophie des mathematiques. P., 1996; The Principles of Mathematics Revisited. Cambr., 1996; Ludwig Wittgenstein: Half-truth and One-and-half-truth. Selected Papers, vol. I. Dordrecht, 1996; Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator. Selected Papers, vol. II. Dordrecht, 1996; Language, Truth and Logic in Mathematics. Selected Papers, vol. III. Dordrecht, 1998; Paradigms for Language Theory and Other Essays. Selected Papers, vol. IV. Dordrecht, 1998.

П. И. Быстров

ХОЙЕР, Хёйер (Hoijer) Беньямин Карл Хенрик (1 июня 1767, Даларна — 13 июня 1812, Упсала) — шведский философ, представитель «трансцендентального идеализма». С 1809 — профессор Упсальского университета. Вначале находился под влиянием идей Французской революции, играл видную роль в литературном клубе в Упсале, объединившем радикально настроенную интеллигенцию. Испытал влияние Канта, затем Фихте, Шеллинга и Гегеля. В своем главном сочинении «Философская конструкция» (Den filosofiska konstruktionen, 1799) подверг критике Канта за дуализм, считал в отличие от Канта, что конструирование понятий возможно не только в математике, но и в философии: Кант сам дал образец такого конструирования в понятии материи. Считал необходимым создание новой (т. е. неформальной) логики, которая могла бы оперировать противоречивыми понятиями.

Соч.: Samlade skrifter, Del. 1—5. Stockh., 1825—27.

Лит.: *Мысливченко А. Г.* Философская мысль в Швеции. М., 1972; *Liljecrantz B.* Hoijers identitetsfilosofi i dess tidigaste stadium. Lund, 1913; *Ryding E.* Den svenska filosofins historia. Stockh., 1959.

А. Г. Мысливченко

ХОКИНГ (Hocking) Уильям Эрнст (10 августа 1873, Кливленд — 12 июня 1966) — американский философ-персоналист. Окончил Гарвардский университет (1902), где его руководителем был Дж. Ройс и у которого он воспринял идею индивида как центрального принципа философствования. В 1904 защитил диссертацию по метафизике. Член Американской академии искусств и наук, Американской ассоциации по развитию наук, Американской академии политических наук.

Хокинг занимался религией, наукой, этикой, политикой, образованием, но основополагающей для всех дисциплин он считал метафизику. Центральным понятием в его системе метафизики выступает «самость», которую он трактовал как творческое начало, включенное в сообщество других самостей. Наибольшую известность получила его книга «Смысл Бога в человеческом опыте» (Meaning of God in Human Experience. N. Y., 1912), посвященная эмпирическому доказательству бытия Бога и возможности его прямого познания («естественный реализм»). Он использует как мистические (наличие в опыте верующего чувства коммуникации с Богом), так и рациональные аргументы (в гносеологическом отношении прямое познание Бога аналогично прямому познанию других сознаний), опираясь при этом на идеи эпистемологического монизма неореалистов (в частности, Р. Б. Перри). Познаваемость природы, согласно Хокингу, была бы невозможна без всеведения Бога и его благосклонности к научным исследованиям. В политической философии проводил мысль, что без социального признания религии общество атомизируется и воли отдельных лиц могут узурпировать воли других, что и происходит в атеистических тоталитарных обществах (Men and the State. New Haven, 1926). Критиковал коммунизм и в то же время защищал стратегию мирного сосуществования разных политических систем («Сила людей и наций: послание к США vis-a-vis СССР» — Stength of Men and Nations: A Message to USA vis-a-vis USSR. N. Y., 1959).

Соч.: Types of Philosophy. N. Y., 1929; Lasting Elements of Individualism. N. Y., 1937; Living Religions and the World Faint. N. Y., 1940; What Man Can Make of Man. N. Y., 1942; Science and the Idea of God. N. Y., 1944; The Coming Word Civilisation. N. Y., 1956; Meaning of Immortality in Human Experience. N. Y., 1957.

Лит.: *Kuklick B.* The Rise of American Philosophy. Cambr. (Mass.), 1860—1930; The Murray Printing Co. Westford (Mass.), 1979, p. 481—495.

Н. С. Юлина

ХОЛИЗМ (от греч. ὅλος — целый, весь) — в широком смысле позиция в философии и науке по проблеме соотношения части и целого, исходящая из качественного своеобразия целого по отношению к его частям. В онтологии холизм опирается на принцип: целое всегда есть нечто большее, чем простая сумма его частей. Соответственно его гносеологический принцип гласит: познание целого должно предшествовать познанию его частей. В более узком смысле под холизмом понимают «философию целостности», разработанную южноафриканским философом Я. Смэтсом, который в 1926 ввел и термин «холизм».

Как мировоззренческая позиция, опирающаяся на указанные выше принципы, холизм, как правило, разделялся мыслителями идеалистического направления. Платон в учении об идеях (воплощенных в конкретных преходящих вещах) и концепции государства (которому как целому должны быть подчинены интересы отдельных людей) стоял на позициях холизма. В Новое время холизм противостоял механицизму и редукционизму в философии и науке. Конкретным выражением холизма были: ***виталисм***, настаивавший на принципиальной несводимости процессов жизни к физико-химическим процессам; теория эмерджентной эволюции, подчеркивающая качественное своеобразие живых организмов по сравнению с неорганической материей; гештальтпсихология, признававшая доминирование целостного восприятия по отношению к входящим в него ощущениям. В области социальных учений холизм нашел выражение в разнообразных доктринах, обосновывающих примат общества, государства, этноса, класса по отношению к отдельным индивидам. В философии науки холизм проявился в т. н. «тезисе Дюгема — Куайна», в методологических концепциях Т. Куна, П. Фейерабенда и др.

Т. о., холизм представляет собой широкую мировоззренческую позицию, по-разному проявляющуюся в самых различных областях. Его исходные принципы дополняются рядом

других положений. В частности, с точки зрения холизма совокупность предметов, образующих целостность, обретает некое новое качество, которое отсутствует в входящих в нее предметах. Связи между элементами такой совокупности имеют законоподобный характер и определяют место в ней каждой части. Наконец, целое придает своим частям новые свойства.

В настоящее время холизм получил новую, более глубокую разработку в ***общей теории систем***.

Лит.: *Smuta J. C.* Holism and Evolution. N. Y., 1926; *Meyer-Abich A.* Ideen und Ideale der biologisehen Erneunthis. Lpz., 1994.

А. Л. Никифоров

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (род. 23 мая 1922, Берлин) — американский историк и философ науки, основатель нового направления в исследовании истории науки — ***тематического анализа***. Преподавал в Гарвардском университете. Согласно Холтону, неопозитивизм ограничивался анализом главным образом двух типов высказываний: эмпирических либо аналитических (логико-математических). Так, закон всемирного тяготения имеет эмпирическое измерение, соответствующее, напр., наблюдению притяжения в опыте Кавендиша, и одновременно обладает аналитическим измерением — правилами векторного расчета для сил, действующих в Евклидовом пространстве. Оба эти измерения Холтон считает случайными по причине значительной свободы в выборе понятий, гипотез и логико-математических средств для выражения того или иного закона. Этот выбор регулируется тем, что он назвал неслучайным измерением, состоящим из основополагающих предположений, понятий, терминов, методологических суждений и решений (тематики или тем), которые не вытекают непосредственно из наблюдений. Такие же отношения существуют между тематикой и аналитическими способами рассуждений. Темы определяют допустимый выбор соответствующих гипотез и логико-математических систем, ограничивая воображение ученого в одном направлении и давая ему полный простор в другом. Так, среди тем, которые были близки Эйнштейну, Холтон отмечает следующие: первичность формального объяснения перед материальным, единство физических законов и равная применимость их к совокупности чувственных данных, логическая экономность и необходимость, симметричность и простота, причинность, полнота, континуум. Этим объясняется тот факт, что Эйнштейн отказывался признавать даже хорошо подтвержденные теории, если они были основаны на предпосылках, противоположных его собственным. Несмотря на то, что темы оказывают мощное влияние на процесс научного творчества и во многом определяют направление работы ученого, все же, подчеркивает Холтон, они не являются главной реальностью в работе ученого. Конкретно ученый занимается не темами как таковыми, а вполне определенными научными проблемами. Он может и не сознавать своей приверженности определенной тематике, которая в отличие от других компонентов, относящихся к стандартной модели науки, остается невыявленной и не формулируемой в научном языке. Темы представляют собой тот культурный базис, который связывает воедино естественные и гуманитарные науки. Отсюда вытекает и стремление Холтона представить историю науки как одно из зеркал, в которых отражается культурная жизнь определенной эпохи. В частности, историко-научные исследования, касающиеся 20 в., могут пролить дополнительный свет на социально-экономические, политические, правовые и др. институты.

Соч.: Thematic origins of Scientific Thought. From Kepler to Einstein. Cambr. (Mass.), 1973; The Scientific Imagination: Case Studies. Cambr. (Mass.), 1978; Тематический анализ науки. М., 1981; Что такое «антинаука».— «ВФ», 1992, № 2.

В. С. Черняк

ХОМЯКОВ Алексей Степанович [1(13) мая 1804, Москва — 23 сентября (5 октября) 1860, с. Ивановское Рязанской губ.] — русский религиозный философ, историк, поэт, публицист, один из основателей ***славянофильства***. Родился в дворянской семье, воспитан в строго православном духе, получил отличное домашнее образование, что позволило ему в 1822 сдать экзамены на математическом отделении Московского университета и получить степень кандидата математических наук. В 1828—29 участвовал в Балканской войне, был награжден боевыми орденами. Много сил отдавал внедрению новшеств в сельское хозяйство, занимался практической медициной, изобрел ротационный двигатель (запатентованный в Англии), дальнобойное ружье, ряд машин и других приспособлений. Женился на Е. М. Языковой (сестре поэта), имел 9 детей. Воспоминания современников рисуют Хомякова радушным хозяином, отзывчивым другом, глубоким, остроумным, неутомимым собеседником («бретер диалектики», по определению Герцена), оказавшим значительное влияние на многих своих современников: Ю. Ф. Самарина, И. С. и К. С. Аксаковых, Пушкина, Гоголя и многих других. Умер от холеры, заразившись во время лечения своих крестьян.

Определяющим для философских взглядов Хомякова является опыт Православной Церкви. Философское познание зависит от познания божественной Истины, открытой Иисусом Христом, что не есть дело только ума и не дается человеку в его отделенности от других людей: «Познание Божественных истин дано во взаимной любви христиан и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви» (Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях.— Соч., т. 2. М., 1994, с. 123). Христианская любовь становится необходимым условием познания. Истина соборна так же, как соборна и Церковь Христова (см. ***Соборность***). Все догматические уклонения западного христианства (как католичества, так и протестантизма) имеют своей основой нарушение братской любви, нравственное братоубийство, как определяет Хомяков отказ Римской Церкви обсуждать церковную схизму, оформившуюся к 11 столетию. Сам рационалистический уклон западной мысли — как собственно богословской, так и в дальнейшем философской, от Декарта до Гегеля — был лишь интеллектуальным выражением поврежденности духовной жизни. Православие, несмотря на общечеловеческую актуальную греховность своих членов, сохранило в чистоте идеал Истины и идеал единения в Истине.

В ***«Записках о всемирной истории»*** Хомяков развивает оригинальную историософию. История представляется здесь ареной борьбы двух религиозных начал: иранского и кушитского. Но уже в глубокой древности чистых иранских и кушитских племен не существовало. Этнические стихии оказываются в той или иной степени отмечены присутствием обоих религиозных начал. Чистейшим выражением иранства является христианская религия, особенно в ее православной ветви. Западное христианство и западная культура в большей степени инфицированы кушитством, что находит свое выражение в общей наклонности к рационализму, в политизированности католицизма, буржуазности протестантизма. Именно поэтому, как верил Хомяков, православный славянский мир является провозвестником новой исторической эпохи, кото-

рая придет на смену стареющей западноевропейской цивилизации.

Значение творчества Хомякова определялось тем, что в нем была сделана попытка христианского синтеза культуры на новом историческом этапе, что оказало существенное влияние на дальнейшее развитие русской религиозной философии в 20 в.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—8. М., 1900—06; Стихотворения и драмы. Л., 1969; О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988; Соч., т. 1—2. М., 1994.

Лит.: *Лясковский В. Н.* А. С. Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1879; *Завитневич В. З.* А. С. Хомяков, т. 1—2. К., 1902—13; *Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков. М., 1912.

В. Н. Катасонов

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (14 февраля 1895, Штутгарт — 7 июля 1973, Нюрнберг) — немецкий социолог, философ, один из основателей Франкфуртской школы. Профессор университета во Франкфурте-на-Майне (1930), директор Института социальных исследований (1931—65), в 1934—49 в эмиграции в США. Издатель журнала «Zeitschrift für Sozialforschung».

Согласно Хоркхаймеру, философия в 20 в. должна помочь индивиду выстоять под натиском форм организаций, которые навязываются авторитарными режимами. При этом он решительно отвергает концепцию революционного вмешательства. Все виды практики в тотально интегрированном обществе характеризуются иррациональностью; единственным неотчужденным видом труда остается критическое мышление, которое не просто воздействует на политическую жизнь, но само является по преимуществу политикой. Нетождественность между всеобщим и особенным может осуществиться первоначально именно в критической теории, пробивающей брешь в «универсальной связи ослепления». Критическая теория должна стать адекватной современности философией.

В его философской эволюции можно выделить три этапа. Первый связан с формированием критической теории в традиции неомарксизма, второй — с отдалением от марксизма и совместной с Т. Адорно работой над «Диалектикой просвещения» (Dialektik der Aufklärung, 1947), третий — с разработкой «негативной теологии» и возвращением к приватным опытам.

Наиболее сильное влияние на его творчество первого периода оказали учения А. Шопенгауэра и К. Маркса. В общении с молодыми интеллектуалами, группировавшимися вокруг возглавлявшегося им Франкфуртского института социальных исследований (Г. Маркузе, Ф. Поллок, Э. Фромм, Адорно и др.), он ставит в начале 30-х годов задачу разработки теории общественного процесса современной эпохи с целью определения возможностей «праведной жизни» на основе анализа экономических структур и культурных феноменов. Наиболее значительное сочинение тех лет — статья «Традиционная и критическая теория» (Traditionelle und kritische Theorie.— «Zeitschrift für Sozialforschung», 1937, Hf. 2, Bd. 2). В отличие от науки философия не имеет точного ориентира и масштаба, задаваемого существующим обществом. Ее роль заключается в противостоянии наличному, в новом прочтении привычного, традиционного. Осознание общественной функции философии означает, что сама философия должна быть модифицирована: теория, конструирующая образ целого, не может сохранять форму системы уже потому, что само это целое находится в процессе постоянного изменения.

Второй период его творчества связан с эмиграцией из нацистской Германии в США. В эмиграции критический настрой теоретиков Франкфуртской школы значительно радикализовался. Марксистский анализ, акцентирующий политико-экономические механизмы господства, был признан малоэффективным для объяснения современного «прогресса». В совместном с Адорно программном труде «Диалектика просвещения» он осуществляет принципиально иную мыслительную операцию: анализ внеэкономических, метафизических структур власти, начиная с подчинения внешней природы и кончая формированием буржуазной «самости» как субъекта власти. Господство выражается через тождественность, которая является характерной чертой всей западной культуры — от олимпийской мифологии до культурной индустрии.

Третий период в творчестве Хоркхаймера связан с построением негативной теологии. В своем духовном завещании «Заметки с 1950 по 1969 и сумерки» (Notizen 1950—1969 und Dämmerung. Fr./M., 1974) он не просто воспроизводит пессимистические мотивы философии Шопенгауэра. Не народы и классы, а индивиды составляют конкретную историческую реальность. Они могут объединяться, но только из чувства солидарности — все они страдают, умирают, они — конечные сущности. Эту солидарность поддерживает надежда, что наше существование в этом мире — не последнее и абсолютное, что свершится справедливость и убийца не будет больше справлять торжество над жертвой. Смысл негативной теологии заключается в утверждении, что Абсолют не познается позитивно, но присутствует в нашем страстном желании.

Соч.: (совм. с Т. Адорно) Диалектика просвещения. М., 1997; The Eclipse of Reason. N. Y., 1947; Dialektik der Aufklärung (mit Th. Adorno). Amsterdam, 1948; Sociologica, 2 Bde. (mit Th. Adorno). Fr./M., 1962; Kritische Theorie, Bd. 1—2. Fr./M., 1968; Gesammelte Schriften, Bd. 1—18. Fr./M., 1985—91.

Лит.: M. Horkheimer heute. Werk und Wirkung. Fr./M., 1986.

Г. Г. Соловьева

ХОРНИ (Horney) Карен (16 сентября 1885, Гамбург — 4 декабря 1952, Нью-Йорк) — немецко-американский психолог, крупный реформатор психоанализа, одна из наиболее ярких фигур нового направления в психоанализе — неофрейдизма, представители которого сосредоточили основное внимание на культурных и социальных условиях, определяющих развитие этичности человека, его поведение и внутренние конфликты.

Хорни обучалась на медицинских факультетах в университетах Фрайбурга, Геттингена и Берлина. Медицинскую степень получила в 1911, а в 1915 защитила докторскую диссертацию. В 1919 ее приглашают работать в создаваемую Абрахамом, Эйтингоном и Зиммелем Берлинскую психоаналитическую поликлинику. В 1924 данная клиника была переименована в институт, чтобы подчеркнуть ее обучающие функции. К 1927 институт становится одним из главных центров аналитического обучения в Европе, а Хорни — одной из ключевых фигур в нем. Уже в те годы она начала расходиться с Фрейдом по ряду принципиальных вопросов во взглядах на психологию женщины; она подвергала резкой критике идею Фрейда о психологических последствиях анатомического различия между полами, которое будто бы биологически предопределяло вторичный, более низкий статус женщины, высказывалась в пользу социокультурных детерминант, которые могут быть в дальнейшем изменены. Эти работы Хорни были опубликованы в 1967 в виде сборника статей под общим названием «Психология женщины».

В 1932 Хорни приняла предложение Ф. Александера участвовать в создании Чикагского института психоанализа в качестве второго директора (Associate Director) и переехала в США. Опыт лечения пациентов-невротиков, живущих в другой культуре, способствовал осознанию Хорни подлинной роли социальных условий в порождении личностных проблем, а также влияния культурных факторов на неврозы, что оттеснило на задний план те биологические и физиологические условия, которые рассматривались Фрейдом как лежащие в их основе. Говоря о роли культурных факторов в порождении невроза, Хорни, в частности, выделяет характерное для современной западной культуры противоречие между соперничеством и успехом, с одной стороны, и братской любовью и человечностью — с другой, и описывает невротика как жертву этого распространенного конфликта ценностей. Неврозы развиваются из противоречий во взаимоотношениях людей. Эти противоречия порождают у индивида чувство «базальной тревоги», которое запускает невротический процесс и поддерживает его течение. Неврозы обладают двумя признаками: определенной ригидностью реагирования невротической личности и разрывом между потенциальными возможностями человека и их реализацией. Особенно большую роль в невротическом развитии личности играют взаимоотношения с родителями в детстве, поскольку ребенок изначально беспомощен, зависим от взрослых и его «базальная тревога» при неправильном воспитании (запугивание, недостаток любви или, наоборот, чрезмерные восхваления) приводит к возникновению стойких черт невротического характера (неуверенность в себе, враждебно-боязливое отношение к миру и др.), которые очень сложно изменить впоследствии.

Исходя из этих взглядов, Хорни выступила с резкой критикой фрейдовской теории либидо, концепций тревоги и нарциссизма, а также отвергла тезис Фрейда о том, что возникновение неврозов зависит от инстинктивных и генетических факторов. Деятельность Хорни породила резкую оппозицию со стороны приверженцев ортодоксального психоанализа, которым удалось добиться ее исключения из Американской психоаналитической ассоциации в 1941. В том же году Хорни с рядом своих коллег основала новую «Ассоциацию развития психоанализа» и была назначена деканом вновь созданного американского Института психоанализа, оставаясь на этой должности до своей смерти.

Последний период творчества Хорни характеризуется смещением ее главного интереса с описания механизмов формирования и проявления неврозов к проблеме личностного развития и условий все более полной самореализации человека. По ее мнению, бессознательный характер внутренне конфликтующих, противоречивых и разнонаправленных тенденций личности делает для человека невозможным разумный выбор между ними, порождая острый эмоциональный дискомфорт и лишая поведение подлинной свободы и произвольности. При разрешении личных конфликтов невротик следует трем основным «защитным» стратегиям поведения: «движению к людям», «движению против людей» и «движению от людей». В целях интеграции своей личности, раздираемый внутренними противоречиями, невротик создает идеализированный образ Я, увеличивающий чувство его собственной значимости и превосходства над другими. При этом реальное Я становится жертвой гордости идеализированного Я. Ненависть к себе — существенно важная черта каждого невротика: он находится в войне с самим собой.

В ревизии принципов психоаналитической терапии Хорни руководствовалась как теорией, так и практикой. Возврат к психическому здоровью, считала она, включает в себя больше, чем простое приведение бессознательных конфликтов на уровень сознания, и больше, чем устранение явных симптомов. Т. к. невроз означает расстройство личности, терапия требует реорганизации личности, анализа всей структуры невроза и текущих условий, обусловливающих его.

В общем смысле развитые Хорни взгляды содержат различные теории психологической мотивации, организации и поведения личности, как здоровой, так и невротической; философию человеческой природы; критику современного общества и широкие принципы терапевтической техники.

Соч.: Соч. в 3 т. М., 1997.

Лит.: Karen Hormey: A Bibliograaphical Study. N. Y., 1972.

В. В. Старовойтов

ХОУМ (Home) Генри (Лорд Кеймс) (1696, Кеймс, Бервикшир, Шотландия — 27 декабря 1782, Эдинбург) — философ, юрист, агроном-новатор. Получил адвокатуру в 1724. В 1752 назначен судьей Шотландского верховного гражданского суда. С 1762 — лорд юстиции.

Основная работа — «Опыт о принципах нравственной и естественной религии» (1751) — вызвала негативную реакцию клерикалов, обвинивших Хоума в утверждении еретической доктрины об иллюзорности свободы. Подобно восприятиям вторичных качеств, наше чувство свободы, по Хоуму, обманчиво. Мы верим в нашу свободу, чтобы легче достичь счастья и добродетели. На самом деле конечная причина действует согласно абсолютной необходимости в направлении к предустановленной цели, что распространяется и на моральные отношения.

Наиболее известное произведение Хоума — «Основания критики» (1762, рус. пер. 1977), занимающее видное место в истории эстетики и литературной критики. Цель книги — улучшение вкуса. Будучи не всегда последовательным сторонником теории морального чувства Хатчесона, Хоум (в отличие от своего дальнего родственника Д. Юма) выступил против нормативной эстетики классицизма, противопоставляя Расину Шекспира. Не приемля доктрины врожденных идей, он признавал врожденными формальные способности в человеческой природе, которые определяют влечения к пропорциональности, а также к правильности, порядку и пристойности.

Хоуму также принадлежат работы — «Введение в искусство мышления» (1761), «Очерки по истории человека» (т. 1—2) и «Фермер-Джентльмен» (1776). Творчество Хоума было известно во Франции и удостоилось критики Вольтера; в Германии, где перевод «Оснований критики» вышел уже в 1763, его оценки (напр., Канта, Гердера, Шиллера) были более благоприятными.

Соч.: Основания критики. М., 1977.

Лит.: *Guinnes V.* Henry Home, Lord Kames. N. Y., 1970.

М. А. Абрамов

ХРИСИПП (Χρύσιππος) из Сол (ок. 280/277, Солы, М. Азия — ок. 208/204 до н. э. Афины) — третий схоларх и крупнейший представитель Ранней Стои, ученик и преемник ***Клеанфа***. По скудным сведениям, уже в молодые годы приехал в Афины, где слушал Клеанфа (с которым быстро разошелся по целому ряду вопросов), а впоследствии (вероятно, в

240-е гг.) — академиков Аркесилая и Лакида; после смерти Клеанфа возглавил школу. Обладал поразительной широтой интересов и работоспособностью — писал «по 500 строк в день» (поэтому сочинения его изобиловали повторами, противоречиями и отличались плохим стилем — SVF II 1). Бóльшая часть каталога сочинений Хрисиппа у Диогена Лаэртия (который должен был содержать свыше 705 названий) утрачена, сохранилось 161 название (логические и часть этических сочинений: «Логические положения», «Диалектические определения», «Этические положения» и др.). Среди сочинений, известных по другим источникам (в основном физических и этических), наиболее важны: «О сущности», «О природе», «О пустоте», «О движении», «О богах», «О промысле», «О душе», «О благе», «О справедливости», «О конечной цели», а также «О страстях», «Логические исследования» и др.

Хрисипп принял школу у Клеанфа в тот момент, когда она обрела влияние и вместе с ним критиков — преимущественно академических. На его долю выпала двуединая задача: критически переосмыслить школьное учение и придать ему законченную форму. Природный дар систематика позволил Хрисиппу упорядочить практически все разделы ***стоицизма*** и создать нормативную догматику: основная масса доксографических материалов отражает то состояние раннестоической доктрины, в которое она была приведена Хрисиппом. Это в свою очередь позволяет рассматривать его учение как экстраполяционный канон, с которым следует соотносить учения прочих стоиков (в т. ч. средних и поздних). Практически Хрисипп стал вторым основателем Стои: по словам ***Карнеада***, крупнейшего академического критика стоиков, «если бы не было Хрисиппа, не было бы и Портика» (Diog. L. IV 62; VII 183). Заметное у ***Зенона*** и Клеанфа влияние кинической и ионийской традиции сменилось у Хрисиппа предпочтением платонических и особенно перипатетических элементов.

Хрисипп предложил наряду с традиционной оригинальную схему построения догматики: логика—этика—физика, считая, видимо, целесообразным заканчивать научение богопознанием (SVF II 42 сл.). В гносеологии он отказался понимать «впечатление» «вещественно» и пассивно (как это делали Зенон и Клеанф), предпочитая определять его как «изменение души», свидетельствующее об известной активности познающего субъекта (56); попутно он упорядочил классификацию «эмпирических общих представлений» (ἔννοια, πρόληψις — 33). Формальная логика (часть «диалектики», трактующая об «обозначаемом») была практически полностью разработана Хрисиппом как наука о соотношении «мыслимых предметностей» (λεκτά), корреспондирующих определенным денонатам (фактам или ситуациям) (166 сл.), а также о формах и формальных условиях истинности высказываний и умозаключений. Созданная по образцу аристотелевской силлогистики логика Хрисиппа имела, однако, приципиально иную цель — установить зависимость (изоморфную причинно-следственным связям в физическом мире) между смыслами, не состоящими в родовидовых отношениях. «Чистые смыслы» делятся на неполные (субъект или предикат) и полные; подкласс полных «лектон» составляют простые высказывания («определенные», «неопределенные» и «средние»), из которых (соответственно различным типам логических связок) образуются сложные (конъюнктивные, дизъюнктивные и импликативные — последние имеют особое значение), служащие в свою очередь терминами силлогизмов (это обстоятельство позволяет считать логику Хрисиппа первой «логикой пропозиций» в европейской традиции). Для анализа силлогизмов Хрисипп разработал процедуру сведения сложных силлогизмов к пяти «элементарным» (207 сл.) и поставил проблему эквивалентности сложных высказываний. Хотя внимание Хрисиппа к проблеме модальности было инспирировано мегарскими логиками, он сохранял оригинальную позицию: возможное выступает как «квазивозможное», а все высказывания в конечном счете могут быть представлены как необходимые (283 сл.).

Основные новации Хрисиппа в области физики — учение о причинности и реформа психологии, имевшие этическое приложение. Функциональная классификация причин на основные и вспомогательные (с учетом «безличности» события или участия разумного субъекта), свидетельствующая о знакомстве с «Физикой» (II 194 b 16 сл.) Аристотеля, имела целью сохранить в цепи мировой причинности место для свободного произвола субъекта. Вероятно, с той же целью Хрисипп ввел терминологическое различие между «необходимостью» (ἀνάγκη) и «судьбой» (εἱμαρμένη) (925 сл.). В психологии Хрисипп, в отличие от Зенона, считал импульсы (включая страсти) чистыми функциями разума и полностью отождествлял их с суждениями (III 377; 461), стремясь подчеркнуть, что решения зависят исключительно от субъекта. Предельный монизм этой теории затруднял объяснение природы противоразумных импульсов и стал объектом критики в Средней Стое. В области этики Хрисипп выступил как универсальный систематизатор и автор космодицеи, направленной на обоснование моральной автономии субъекта. Благо и зло должны выступать для субъекта только как объект нравственного целеполагания; они не являются свойством космической причинности, зависят только от решения субъекта и безусловно вменимы (SVF II 982 сл.). Однако Хрисиппу не удалось решить поставленную им же самим проблему: нравственная автономия была без колебаний принесена в жертву всекосмическоу монизму.

Фрагм.: SVF II—III; логические фрг.: *Hülser K.-H.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, Bd. I—IV. Stuttg., 1987—88.

Лит.: *Bréhier É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme, 2 éd. P., 1951; *Gould J. B.* The Philosophy of Chrysippus. Leiden—N. Y., 1970; Crisippo. Il catalogo degli scritti e i frammenti dei papiri, a cura di M. Baldassari. Como, 1985; *Couloubaritsis L.* La psychologie chez Chrysippe.— Aspects de la Philosophie Hellénistique. Neuf Exposés suivis de Discussions. Entrétiéns préparés et présidés par H. Flashar et O. Gigon. Vandoeuvres-Gen., 1986, p. 99—146 (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXII); *Tieleman T.* Galen and Chrysippus. Argument and Refutation in the De Placitis Books II—III. Utrecht, 1992; *Bobzien S.* Chrysippus' modal logic and its relation to Philo and Diodorus.— Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer, hrsg. K. Döring, T. Ebert. Stuttg., 1993, S. 63—84.

А. А. Столяров

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — см. ***Антропология христианская***.

ХРИСТИАНСТВО (от греч. Χριστός — «помазанник», «мессия») — одна из трех мировых религий (наряду с ***буддизмом*** и ***исламом***). Возникло в 1 в. в Палестине в контексте мистико-мессианистских движений ***иудаизма***, с которым, однако, вступило в острый конфликт. Первоначально распространялось в среде еврейства Палестины и средиземноморской диаспоры, но уже в первые десятилетия получало все больше последователей из др. народов («язычников»). До 5 в. распространение христианства происходило гл. о. в географических пределах Римской империи, а также в сфере ее политического и культурного влияния (Армения, Восточная Сирия, Эфиопия), в дальнейшем (в основном во 2-й пол.

1-го тысячелетия) — среди германских и славянских народов, позднее (к 13—14 вв.) — также среди балтийских и финских народов. В новое и новейшее время распространение христианства вне Европы идет за счет колониальной экспансии и деятельности миссионеров. Число приверженцев христианства во всем мире превышает 1 млрд, из них в Европе—ок. 475 млн, в Лат. Америке — ок. 250 млн, в Сев. Америке — ок. 155 млн, в Азии — ок. 100 млн, в Африке — ок. 110 млн; католиков — ок. 660 млн, протестантов — ок. 300 млн (вместе с сектами, среди которых 42 млн методистов и 37 млн баптистов), православных и приверженцев «нехалкидонских» вероисповеданий Востока (монофизитов, несториан и т. п.) — ок. 120 млн.

Возникновение и распространение раннего христианства происходило в условиях углублявшегося кризиса античной цивилизации, основанной на рабовладении, и упадка ее ценностей: гражданской этики, дополнявшейся презрением к чужакам и игнорировавшей духовные запросы индивида; философского рационализма, сдавшего позиции под натиском астрологии, неопифагорейства и т. п. проявлений ***оккультизма***; наконец, античного мировоззрения в целом, которое, по замечанию Ф. Энгельса, было «по существу абстрактно, всеобщно, субстанциально...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 604) и не отвечало новому уровню человеческого самосознания. Отказываясь от политической активности, христианство избрало путь «внутреннего спасения от испорченного мира...» (там же, т. 19, с. 314); грубой чувственности паразитических верхов и деморализованных низов оно противопоставило принцип ***аскетизма***; высокомерию господ и сановников, культу славы — призыв «будь из всех последним и всем слугою» (Мк 9 : 35) и обещание «будут первые последними и последние первыми» (в Евангелиях неоднократно). Раннехристианские общины имели много сходства с товариществами и культовыми сообществами, характерными для быта Римской империи; но в отличие от последних они приучали своих членов думать не только о своих нуждах и локальных интересах, но о (мистически понятых) судьбах всего мира. Раскинутые по всей империи и за ее пределами общины ощущали свое единство как члены «вселенской» церкви. «Отрицая... все национальные религии и общую им всем обрядность, и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится первой возможной мировой религией» (там же, с. 313). В этом отношении была особенно важна победа универсалистской тенденции над иудеохристианством, державшимся за обрядность иудаизма.

Администрация цезарей долго рассматривала христианство как полное отрицание официальной идеологии, инкриминируя христианам (обычно выходцам из презираемых низов общества) «ненависть к роду человеческому»; отказ участвовать в языческих религиозно-политических церемониях (прежде всего в культе императора) навлекал на христиан репрессии. Влияние этого факта на мировоззрение и специфическую эмоциональную атмосферу христианства оказалось глубоким и универсальным: лица, подвергшиеся за свою приверженность христианству казни (мученики) или заключению и пыткам (исповедники), первыми в истории христианства почитались как святые, идеал мученика (соотнесенный с образом распятого на кресте Иисуса Христа) стал центральной парадигмой христианской этики, рассматривающей мир как стоящий под неправой властью «князя мира сего» (сатаны), а должное поведение — как драматический конфликт с миром и непременно принятие страдания. Однако позиция пассивного сопротивления римской государственности («для нас нет дел более чужих, чем государственные» — Тертуллиан) уже в этот период соседствует с тенденциями к лояльности по отношению к существующему порядку во всем, кроме вопросов веры («противящийся власти противится Божию установлению» — Рим 13 : 2); тенденции эти усиливались по мере того, как в христианских общинах возрастал удельный вес состоятельных членов. Кроме того, космополитизм империи был созвучен универсализму христианства, обращающегося ко всем людям; христианские полемисты 2—3 вв. (т. н. ***апологеты***) призывали к примирению между церковью и империей. Так же двойственно отношение раннего христианства к греко-римской культурной традиции. С одной стороны, христианские авторы в резких выражениях критикуют самоцельные дискуссии философов, внешний характер риторической образованности, гедонизм поэзии, музыки, театра и пластических искусств, а также связь всего этого с языческим культом. С др. стороны, исторический облик христианства навсегда получает отпечаток греко-римской культуры: особенно велика роль античного философского идеализма в формировании понятийного аппарата христианской догматики.

Христианство, как и ислам, наследует созревшую в иудаизме идею единого Бога, обладателя абсолютной благости, абсолютного знания и абсолютного могущества, имеющего Свою причину в Себе Самом, по отношению к Которому все существа и предметы являются Его творениями: все создано Богом из ничего. Бог не нуждается в мире и сотворил его не в ходе какого-либо необходимого процесса, но в свободном акте воли. Личностное понимание абсолюта, свойственное библейской традиции, доведено в христианстве до новой стадии, что выражено в двух центральных догматах (см. ***Догматы христианские***), составляющих его важнейшее отличие от иудаизма и ислама,— триединства и Боговоплощения. Согласно догмату триединства, внутренняя жизнь божества есть личное отношение трех ***«Ипостасей»***, или Лиц: Отца (безначального первоначала), Сына, или Логоса (смыслового и оформляющего принципа), и Св. Духа («животворящего» принципа). Сын «рождается» от Отца, Св. Дух «исходит» от Отца (по православному учению) или от Отца и Сына (по католическому учению), но как «рождение», так и «исхождение» имеет место не во времени, а в вечности: все три Лица существовали всегда («предвечны») и равны по достоинству («равночестны»). Христианская доктрина требует не смешивать Лиц и не разделять Сущности; в четком размежевании уровней Сущности и «Ипостаси» — специфика триединства в христианстве сравнительно с триадами др. религий и мифологий (напр., тримурти ***индуизма***). Учение о ***Троице***, установившееся в т. н. тринитарных спорах 4 в. (в полемике с ***арианством***), принимается большинством христианских церквей и групп.

Образ посредника между божественным и человеческим планами бытия известен самым различным мифологиям и религиям. Однако Иисус Христос не есть полубог, т. е. промежуточное существо ниже Бога и выше человека: согласно догмату Боговоплощения, Он совмещает в личностном единстве всю полноту как божественной, так и человеческой природы («не через смещение сущностей, но через единство лица» — «Quicumque», текст 4—5 вв.). Боговоплощение понимается как единократное — отсюда значение исторического времени, к которому прикреплено явление надвременного (историческая датировка в Символе веры — «при Понтии Пилате»; мистическая периодизация истории человечества — время «до рождества Христова» и «после рождества Христова», обстоя-

тельное членение времени от сотворения мира до Страшного суда в средневековой христианской теологии).

Ситуация человека мыслится в христианстве крайне противоречиво. Человек сотворен как носитель «образа и подобия» Бога; в этом изначальном состоянии и в конечном замысле Бога о человеке мистическое достоинство принадлежит не только человеческому духу (как в античном идеализме, в гностицизме и манихействе), но и телу. «Грехопадение» (первый акт непослушания Богу, совершенный первыми людьми) разрушило богоподобие человека — в этом вся тяжесть вины «первородного ***греха***», описанного в Ветхом Завете, но никогда не игравшего в концепциях иудаизма такой центральной роли. Христианство создало развитое искусство усмотрения собственной виновности (ср., напр., «Исповедь» Августина): самые почитаемые христианские святые считали себя великими грешниками, и с точки зрения христианства они были правы. Христос победил силу греха, «искупил» людей, как бы выкупил их из рабства у сатаны, приняв истязания и мучительную смерть (образ этой смерти на кресте — эмоциональный и идейный центр всей христианской символики). Христианство высоко оценивает очистительную роль страдания — не как самоцели (назначение человека — райское блаженство, свободное от страданий), но как самого сильного орудия в войне с мировым злом. Желательное с точки зрения христианства состояние человека в этой жизни — не спокойная безболезненность стоического или буддийского мудреца, но «сердце болезнующее», напряжение борьбы с собой и страдания за всех (ср. культ добровольного нищенства, юродства, молчальничества, затворничества и т. п. в средневековом христианстве); лишь «принимая свой крест», человек, по христианскому учению, может побеждать зло в себе и вокруг себя. Любая покорность («предстоятелям» в церковной иерархии и т. п.) есть с христианской точки зрения аскетическое упражнение, в котором человек «отсекает свою волю» и через это парадоксальным образом становится свободным. Схождение Бога к человеку есть одновременно требование восхождения человека к Богу: человек должен быть не просто приведен к послушанию Богу и исполнению заповедей, как в иудаизме и исламе, но преображен и «обожен». Если же он не исполнит этого назначения и не оправдает жертвенной смерти Христа, то погибнет на всю вечность: середины между славой и погибелью нет.

С этой концепцией связано чуждое другим религиям понятие «таинства» (см. ***Таинства церковные***) как особого культового действия, выходящего за пределы обрядности: если обряды символически соотносят человеческий быт с божественным бытием и этим гарантируют стабильность равновесия в мире и человеке, то таинство, по христианскому пониманию, реально вводит божественное в жизнь человека и служит залогом преображения, прорыва эсхатологического времени уже в настоящем. Важнейшие из таинств, признаваемые всеми вероисповеданиями,— крещение (***инициация***, по христианскому учению, пресекающая инерцию наследственной греховности) и евхаристия, или причащение (вкушение хлеба и вина, мистически претворенных в плоть и кровь Христа, имеющее целью интимно соединить верующего с Христом, чтобы Христос «жил в нем»). Православие и католицизм признают еще 5 таинств, отвергаемых ***протестантизмом***: миропомазание, имеющее целью сообщить верующему мистические дары Св. Духа и как бы увенчивающее крещение; покаяние, или исповедь; священство, или ординацию (возведение в духовный сан, дающий не только полномочие учить и вести верующих, но также — в отличие от «духовенства» иудаизма и ислама — власть совершать таинства); брак, понимаемый как соучастие в мистическом браке Христа и Церкви; соборование, или елеосвящение (сопровождающееся молитвами помазание тела тяжелобольного елеем как последнее средство вернуть к жизни и одновременно напутствие к смерти). Понятие таинства и этика аскетизма взаимосвязаны в христианстве: последний в отличие, напр., от буддийского, манихейского или стоического аскетизма ставит своей целью не только отрешение духа от плоти, но — в идеале — очищение и освящение самой плоти, ее переход в состояние эсхатологической просветленности. Идеал аскетизма — Дева Мария, по преданию телесно «воспринятая в небесную славу». Характерно, что в протестантизме, где слабеет переживание таинства, закономерно отпадает аскетический идеал (упразднение монашества, почитания Девы Марии и т. д.).

Став в 311 официально дозволенной, а к кон. 4 в. господствующей религией в Римской империи (Константин I открывает ряд христианских императоров), христианство поступает под покровительство, но также опеку и контроль государственной власти, заинтересованной в выработке у подданных единомыслия. Границы христианского мира некоторое время практически совпадают с границами империи, так что сан императора есть сан единственного верховного светского предстоятеля всех христиан в мире (ср. халифат в исламе). Этот опыт определил византийскую теологию священной державы и отчасти некоторые традиции православной ветви христианства (подчиненное по отношению к монарху положение иерархов, на Руси — идея «белого царя», «третьего Рима» и т. д.), тогда как в западной половине Римской империи слабость, а затем и крушение государственности привели к подъему власти римского епископа (папы), перенявшей также и светские функции. Меняющийся в зависимости от условий эпохи и культуры политико-идеологический контекст христианства определил логику последовательного ряда церковных разделений (схизм), в результате которых явились соперничающие разновидности христианства (вероисповедания). Уже в 5—7 вв. в ходе выяснения доктрины о соединении божественного и человеческого начал в личности Христа (т. н. христологические споры) от имперской церкви отделились христиане Востока, *живущие вне греко-латинской* языковой зоны: несториане, пользовавшиеся значительным влиянием вплоть до позднего средневековья в Иране и от Ср. Азии до Китая (ныне общины в странах Ближнего Востока, а также «христиане св. Фомы» в Индии); монофизиты, пришедшие к господству в армянской, эфиопской, коптской (египетской) и т. н. яковитской (сирийской) церкви; монофелиты, реликт которых — вторично соединившаяся с католиками маронитская церковь Ливана. К 1054 созрело разделение Православной и Католической церквей (конфликт византийской теологии священной державы и латинской теологии универсального папства, осложненный доктринарными и обрядовыми расхождениями). В России, главной стране православия после гибели Византии в 1453, присущая византийскому христианству тенденция к отождествлению государства, церкви и народа и к сакрализации быта привела в спорах 17 в. о норме обрядовой практики к расколу, в результате которого от православия отделилось ***старообрядчество***. На Западе папство как реальность и идеология вызывало в Средние века протест как сверху, со стороны светских владык (особенно германских императоров), так и снизу (*лолларды*, гуситы); на пороге Нового времени, в условиях подъема раннего капитализма, про-

тест этот был суммирован ***Реформацией*** (16 в.), породившей несколько вероисповедных форм, которые вступили в конфликт с католицизмом и друг с другом: евангелическое вероисповедание (***лютеранство***), реформатское вероисповедание (***кальвинизм***, во Франции — гугенотство, в англосаксонских странах — пуританство и пресвитерианство), «церковь Англии» (***англиканство***), а также многочисленные секты. Если англиканство стремилось удержать догматические основы, организационные структуры и обрядность католицизма, лишь отменив монастыри, а главное — поставив на место вненациональной супрематии папы внутринациональную супрематию короля как главы церкви, т. е. отождествив церковь и государство в духе абсолютизма, то кальвинизм наиболее радикально выразил новые тенденции, дав форму раннекапиталистическому республиканскому духу Женевы Кальвина и английской буржуазной революции 17 в. (концепция «мирского аскетизма» и ***предопределения*** как освящение буржуазной бережливости и деловитой уверенности в себе). С явлением протестантизма в истории христианства наступает т. н. конфессиональная эпоха: после кровавых попыток восстановить единство европейского христианства на основе одного из наличных вероисповеданий (религиозные войны 16—17 вв.) устанавливается компромисс по формуле: «Чье царство, того и вера»; идея вселенской или хотя бы всеевропейской общины христиан уступает место идее государственного регулирования религиозной жизни подданных в рамках суверенитета данного режима. Конфессиональная карта Европы приобрела после 17 в. стабильный вид: католицизм упрочился в романских странах (кроме Румынии) и в Ирландии, православие — в славянских странах (кроме католической Польши и Хорватии), в Греции и Румынии, протестантизм — в германско-скандинавских странах (кроме католической Австрии и Баварии). Наряду с жесткостью религиозно-политических разделений происходят обратные процессы в религиозной жизни как таковой: вырабатываются космополитические и межконфессиональные типы религиозной эмоциональной культуры и официального богословствования. Примером первого могут служить мистические движения кружкового характера, проходящие в 17— нач. 19 в. поверх конфессиональных границ (***пиетизм*** в лютеранстве, квиетизм и янсенизм в католицизме и т. п.), примером второго — усвоение структур западной теологии в православной Греции и особенно в России после реформ Петра I.

Секуляризаторские, антицерковные тенденции, наметившиеся с эпохи Ренессанса (см. ***Секуляризация***, ***Атеизм***), последовательно выявляются и широко пропагандируются мыслителями эпохи ***Просвещения***. Отрицанию подвергнута не только практика церкви (что было обычно для средневекового вольнодумства и ересей), но и идеал христианства как таковой; в противовес ему выдвигается идеал земного прогресса. Крушение традиционных монархических режимов принесло конец тому «союзу трона и алтаря», к которому свелась идея христианской теократии (французская революция специально объявила в 1793 кампанию «дехристианизации»); миновала «константиновская эра» официозного христианства. В этих условиях церковь (особенно западного вероисповедания) пытается восстановить контакт с изменившейся реальностью и дать свои ответы на новые проблемы. Характерные для будущего тенденции еще в кон. 19 в. выявил папа Лев XIII, стремившийся поднять международный престиж церкви и наметивший позицию в социальных конфликтах (призыв к классовому миру в 1-й энциклике по рабочему вопросу, «Rerum Novarum», 1891; подчеркивание первичности прав индивида сравнительно с правами государства). Одно из характерных явлений современного христианства — ослабление конфессиональной розни (деятельность основанного в 1948 Всемирного совета церквей, взаимное снятие многовековых анафем между Католической и Православной церквами в 1965 и др.). Наряду с клерикальным политическим консерватизмом имеют место попытки создать т. н. теологию революции, осуществляемые представителями Католической церкви в Лат. Америке (напр., в Сальвадоре). В целом же христианство неизменно настаивает на том, что решение всех противоречий человеческого существования дано только в Боге и отказывается признать таким решением социальные преобразования (см. также ***Религия***).

Лит.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви, т. 1—4. СПб., 1907—18; *Гарнак А.* История догматов.— В кн.: Общая история европейской культуры, т. 6. СПб., [1911]; *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. 1. Сергиев Посад, 1914; *Спекторский Е.* Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914; *Карсавин Л. П.* Католичество. П., 1918; *Капелюш Ф. Д.* Религия раннего капитализма. М., 1931; *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. М., 1959; *Энгельс Ф.* О первоначальном христианстве. М., 1962; *Курочкин П. К.* Эволюция современного русского православия. М., 1971; *Кубланов М. М.* Возникновение христианства. М., 1974; *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd 1—5. Freiburg im Breisgau, 1913—32; *Brunner E.* Religionsphilosophie evangelischer Theologie. Münch., 1927; *Grabmann M.* Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg im Breisgau, 1933; *Torrey Ch. C.* Documents of the primitive Church. N. Y.—L., 1941; *Daniélou J.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, v. 1—3. P., 1958—78; *Lossky V.* Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. P., 1960; *Janelle P.* The Catholic reformation. Milwaukee, 1963; The Pelican guide to modern theology, v. 1—3. Harmondsworth, 1969—70; *Spidlik Th.* La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique. Roma, 1978; см. также лит. к ст. ***Религия***.

С. С. Аверинцев

ХРИСТОЛОГИЯ (от греч. Χρίστος — Христос и λόγος — учение) — учение о Христе, богословское истолкование личности и жизни евангельского Иисуса из Назарета. В истории христианской мысли существует множество христологических доктрин, которые разрабатывались в рамках различных богословских школ (как ортодоксальных, так и еретических), конфессиональных традиций и отдельных теологических систем. Все они опираются на христологические определения, содержащиеся в книгах Нового Завета. Базисом ортодоксальной христологии являются определения вселенских соборов. В Никео-Константинопольском ***Символе веры*** (381) Христос Евангелий отождествлен со вторым Лицом Бога-Троицы (см. ***Троица***) — с единосущным (ὁμοούσιος) Отцу единородным Сыном Божиим, который воплотился «от Духа Святого и Марии Девы» и вочеловечился. Вероопределение Халкидонского собора (451) «о двух естествах в едином лице Господа нашего Иисуса Христа» учит исповедовать его как «истинного Бога и истинного человека... единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству», «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась» (Деяния Вселенских Соборов, т. 2. СПб., 1996, с. 443). Уточнением этого (т. н. халкидонского) догмата является вероопределение VI Константинопольского собора (681 и 691), согласно кото-

рому во Христе «два естественные хотения, или две воли, или два естественные действа» (правило 1).

Христологический догмат, будучи центральным принципом христианского вероучения, основан на различении в бытии природы и личности, или ипостаси. Христос является Богочеловеком (θεάνθρωπος), поскольку в нем совершился «ипостасный союз» нетварной природы Бога и тварной природы человека, которые, не сливаясь и не образуя третьего качества, соединились в одном и едином Лице Бога Сына (или Бога Слова), причем соединились навечно. Бог Сын «воипостазировал», т. е. воспринял в свою ипостась, человеческое естество, личностью которого стал он сам. Возможность такого соединения обоснована тем, что человек создан по образу Бога (см. ***Творение***), т. е. не только как природа, но и как личность. Личность же не часть природы, но модус ее существования; она не определяется природой, а является не сводимым к природе «экзистенциальным центром» — субъектом свободы. С другой стороны, свобода человеческой личности в случае ее отказа от общения с Богом оборачивается восстанием против собственной природы, Богом созданной. Человек оказывается пленником своей изолированной самости и греховных страстей, т. е., реализуя свою свободу, он в известной степени ее утрачивает. Для человека реализацией свободы является действование в соответствии со своей природой. Последнее получило наименование природной, или естественной, воли, которую отличают от воли избирающей (θέλημα γνωμικόν), т. е. колеблющейся между добром, отождествляемым с Богом и заложенным в человеческой природе, и злом, равнозначным отказу от Бога. Согласно ортодоксальному христологическому догмату, во Христе — две «естественные» воли, божественная и человеческая, действующие в полном согласии, но при этом отсутствует «гномическая воля», т. е. аспект свободы, характерный для тварной человеческой личности, не уверенной в своем выборе и восстающей против своего Творца. Результатом вочеловечения одной из ипостасей Троицы стало обóжение (θέωσις) человеческой природы. Со стороны Бога это является преодолением онтологического разрыва между бытием тварным и нетварным на личностном уровне. В свою очередь со стороны человека требуется свободное личное обращение к Богу «во Христе» и вхождение в сакраментальное (см. ***Таинства церковные***) пространство ***церкви***, где он обретает доступ к ***благодати*** — нетварной божественной энергии, совершающей обóжение каждого конкретного человека. В лице Христа человек встречается с Богом, ставшим «как один из нас», который призывает человека к общению и единству в любви.

Способность ортодоксальной христологии выразить тайну явления Бога во Христе ставится под сомнение многими современными богословами, прежде всего протестантскими. Это связано как с тем, что понятие природы, или сущности, не является библейским, собственно христианским и относится к частной философской традиции, так и с тем, что библейская критика, различающая Иисуса истории и Христа веры, выводит христологию из чисто догматической сферы, вследствие чего современная христология опирается не столько на соборные вероопределения, сколько на раннехристианские источники, в первую очередь на Новый Завет. С другой стороны, современное сравнительное религиеведение вынуждает многих христианских богословов говорить об исключительности явления Бога во Христе, не отрицая в то же время, что в других религиях Бог также являет себя человеку.

А. И. Кырлежев

ХРОНОПОЛИТИКА — комплекс исследований, посвященных неоднородности исторического и политического времени. Таким образом понимаемое время проникнуто многообразными тенденциями, открывающими в каждый данный момент перед людьми одни политические возможности и минимизирующими другие. Этот комплекс исследований включает в себя: 1) моделирование однонаправленных стадиальных процессов в истории обществ, 2) анализ циклических или волнообразно изменяющихся тенденций в разных сферах жизни обществ.

Моделирование стадиальных процессов представлено в концепциях невозобновимого жизненного цикла (***О. Шпенглер***, ***Н. Я. Данилевский***, ***А. Тойнби***, Л. Н. Гумилев) и в концепциях, рассматривающих в качестве всемирно значимых стадий общественно-экономические формации (***К. Маркс***), технологические уклады (О. Тофлер), стадии экономического роста (***У. Ростоу***).

Изучение циклических или волнообразных тенденций привело к различению этих изменений по направленности, по продолжительности, сфере и субстрату их действия. Известны такие исследовательские направления, как анализ экономической конъюнктуры, где выявляются длительные тренды и краткосрочные колебания, напр. 55—60-летние двухволновые циклы Н. Д. Кондратьева; 11-летние циклы солнечной активности ***А. Л. Чижевского***; милитаристские волны, отслеживаемые на материале истории стран Запада (Кв. Райт, А. Тойнби, Дж. Голдстайн); волнообразные политические изменения, имманентные истории отдельных обществ, напр. американского (А. Шлезингер-мл.).

Лит.: *Ильин М. В.* Очерки хронополитической типологии, ч. 1—3. М., 1995; *Пантин В. И.* Циклы и ритмы истории. Рязань, 1996; *Савельева-И. М., Полетаев А. В.* История и время: в поисках утраченного. М., 1997.

В. Л. Цымбурский

ХРОНОТОП («времяпространство»). В узком смысле — эстетическая категория, отражающая амбивалентную связь временных и пространственных отношений, художественно освоенных и выраженных с помощью соответствующих изобразительных средств в литературе и других видах искусства. В широком смысле — типологические или личностные формы смыслового объединения пространственных и временных координат, которые в качестве своего рода «интенциональных рамок сознания» являются предпосылкой вхождения субъекта в сферу культурного смысла вообще. В этом значении было введено и обосновано М. М. Бахтиным, считавшим, что всякое вступление в область смыслов совершается только через ворота хронотопа (Формы времени и хронотопа в романе. — *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975). Разрабатывая свои философские взгляды на опытном поле эстетики, Бахтин определяет хронотоп как втягивание пространства через сюжетное развитие в процесс движения, вследствие чего пространство обволакивает собой ось времени, а само время сгущается и уплотняется. В результате периодических слияний и разрывов времени и пространства в каждом произведении образуется своя система частных хронотопов, являющихся организационными центрами, завязывающими и развязывающими сюжетные узлы. В каждом произведении есть и доминантный типологический хронотоп, связанный с принадлежностью данного произведения к той или иной художественно-эстетической традиции. Наряду с «встроенным» в текст хронотопом существуют внеположные ему авторский и читательский хронотоп. Хронотопически организованы все

без исключения сферы культурного смысла, в т. ч. язык (и как средство внешнего общения, и как форма протекания смысла во внутренней духовно-мыслительной деятельности), и само мышление, даже абстрактное; как бы ни были в мышлении ослаблены хронотопические координаты, именно движение смысла «по», «между» и «сквозь» имманентные и внеположные хронотопы является условием его развития.

Различия в хронотопах восходят к «неслиянным» («внеположным») личностям. Ни одна идея не может в разных хронотопах быть равной самой себе, идея вне конкретного хронотопа (или конкретной личности) не существует. Хронотопы не могут быть упорядочены в какую-либо единую, абстрактно рационализированную систему монологического типа. В конечном счете теория хронотопа выходит на центральную бахтинскую тему диалогизма.

Л. А. Гоготишвили

ХУ ШИ (Ху Сицзян, Ху Шичжи) (17 декабря 1891, Шанхай — 24 февраля 1962, Тайбэй, Тайвань) — китайский философ, общественный деятель, лидер движения за реформу китайского языка, дипломат. Получив традиционное образование в кругу семьи, с 1904 по 1910 учился в Шанхае, где познакомился с идеями западного эволюционизма в интерпретациях Янь Фу и Лян Цичао, а затем в американском Университете Корнэлл. В 1917 получил докторскую степень в Колумбийском университете, где обучался под руководством Д. Дьюи. По возвращении в Китай стал профессором Пекинского университета и одним из лидеров «Движения за новую культуру». Ху Ши вел борьбу против «мертвого» классического официального китайского языка, за создание новой литературы на основе народного разговорного языка байхуа. В 1919 издал критическую по отношению к традиционному наследию книгу «Очерк истории китайской философии» (ч. 1. Чжунго чжэсюэши даган). Статья «Больше изучать проблемы, меньше говорить об «измах»», опубликованная в июле 1919, ознаменовала его разрыв с революционно-идеологическим крылом «Движения 4 мая». В 1922 возглавил гуманитарное отделение Пекинского университета; в 1938—42 — посол Китайской Республики в США, в 1945 — ректор Пекинского университета. После победы коммунистов в 1949 Ху Ши вернулся в США, выполнял по поручению гоминьдановской администрации представительские функции при ООН. В 1958 переехал на Тайвань, где занял должность президента Академии наук (Академия Синика) и председателя Госкомитета по долгосрочному развитию науки.

Уникальность Ху Ши состоит в том, что он был последовательным западноориентированным философом, не перешедшим на позиции китаецентристского традиционализма. Ху Ши критиковал не только материальную, но и духовную отсталость Китая (конфуцианство и даосизм расценивал как досадную помеху на пути движения Китая по направлению к научно-технической цивилизации), пытался найти в древнекитайской мысли зародыши логической мысли западного типа. Он обнаружил их в дациньских логических учениях «школы имен» (***мин цзя***) и моистов (***мо цзя***). Мнение Ху Ши о том, что китайская философия несколько тысячелетий шла по «ложному пути», вызвало критику современников, однако его историко-философская методология имела немало положительных черт. К ним относятся текстологический анализ первоисточников, признание равенства всех философских школ, отказ от традиционного стиля комментаторства в пользу систематичного и аргументированного анализа материала.

Учеба у Дьюи оказала определяющее воздействие на формирование либерально-скептического и реалистического философского мировоззрения Ху Ши, предлагавшего «смело выдвигать гипотезы и осторожно искать доказательства». Исходя из приоритета эмпирического метода, Ху Ши отрицал значимость философской метафизики и ее проблем. Он настаивал на том, что философия должна подчиняться эмпирическим методам и опираться на логику. Истина трактовалась им как имеющий гипотетический характер «инструмент приспособления к среде», тогда как правильность гипотезы определяется ее практической применимостью и может меняться с течением времени. В отношении социальных изменений Ху Ши отвергал лозунги революции и борьбы. «Здоровый индивидуализм» и освобождение человеческой личности являются, по его мнению, предпосылкой оздоровления общества.

Соч.: Вэньцунь (Собр. соч.), т. 1—4. Шанхай, 1925; The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922.

Лит.: *Буров В. Г.* Современная китайская философия. М., 1980.

А. В. Ломанов

ХУА (кит., буквально — превращение, а также трансформация, изменение, преобразование) — понятие китайской философии, подразумевающее трансформацию с возникновением новой сущности. Применяется в антропологическом и натурфилософском смыслах. В ***«Шу цзине»*** сочетание да хуа подразумевает воспитание правильного отношения к государю в результате научения («Да гао» — «Великие указы»). В ***«Сюнь-цзы»*** «преобразование [индивидуальной] природы» рассматривается как путь к превращению «человека с улицы» в «совершенномудрого» (шэн). В то же время «великое превращение» — атрибут космических начал ***инь ян***, соотносящийся со сменой времен года и природных явлений вроде ветра и дождя. В «Туань чжуани» (ок. 4 в. до н. э., см. ***«Чжоу и»***) понятие «хуа шэн» («превращение и рождение» или «рождение в результате трансформации») определяется как «взаимовосприятие Неба и Земли», т. е. реакция противоположных начал друг на друга, ведущая к появлению «десяти тысяч вещей». ***Ван Би*** ввел в широкий оборот трактовку хуа шэн как непрерывного взаимодействия субстантивированных в ***ци***-пневме сил инь ян. Один из основоположников неоконфуцианства, ***Чжан Цзай***, интерпретировал хуа и возникновение новых сущностей как нескончаемый, «едва различимый», «тонкий» процесс, внешне наблюдаемый в виде происходящих в определенные моменты частных «грубых» «изменений» (бянь), причем «изменения» и «превращения» имеют «духовную» (шэнь) природу — соответствующие процессы во вселенском «духе» обусловливают всякое движение. В китайском буддизме восходящий к «Шу цзину» термин «да хуа» («великое превращение») означает изменение личности под воздействием буддийского учения.

А. Г. Юркевич

«ХУАЙНАНЬ-ЦЗЫ» — один из важнейших памятников даосской философской мысли, авторство которого приписывается Лю Аню (ок. 180—122 до н. э.), правителю земель «к югу от реки Хуай» (отсюда его прозвище Мудрец из Хуайнани и название текста). Лю Ань был внуком Лю Бана, основателя династии Хань, находился, как и его отец, в оппозиции двору и был принужден покончить с собой, когда его планы по низвержению власти стали известны императору. В действительности «Хуайнань-цзы» представляет собой продукт коллективного творчества приглашенных Лю Анем ученых даосов и был составлен, как полагают, между 160 и 139 до н. э. В какой-то степени образцом для этого проекта мог послужить также составленный учеными, собранными при дворе

циньского первого министра Люй Бувэя (ум. в 235 до н. э.), аналогичный энциклопедический труд, известный как ***«Люйши чунь цю»***. Однако и сам Лю Ань принимал деятельное участие в создании текста: ему принадлежат две вступительные и заключительная главы. Памятник в его современном виде состоит из 21 главы, каждая из которых представляет собой самостоятельный трактат. В «Хуайнань-цзы» содержится ценнейший материал по даосской космогонии и космологии, а также по истории Южного Китая. Основной комментарий к тексту, авторами которого считаются виднейшие ученые Сюй Шэнь (1—2 вв.) и Гао Ю (2—3 вв.), традиционно датируется 2 в.; окончательная редакция текста (212) принадлежит, по-видимому, Гао Ю. Первое печатное издание осуществлено в 9 в.; в 18 в. памятник был переиздан Чжан Куйцзи, дополнившим комментарий Сюй Шэня и Гао Ю.

Г. А. Ткаченко

ХУАЯНЬ ШКОЛА (Хуаянь цзун) — одно из трех наряду с ***Тяньтай школой*** и ***Чань школой*** важнейших течений в китайском буддизме. Хуаянь школа основана ученым монахом ***Фацзаном*** в эпоху Тан и получила свое название по опорному для учения тексту — «Хуа янь цзин» — китайскому переводу «Аватамсака-сутры». Другие названия школы, восходящие к прозвищу и имени основателя, — Сяньшоу цзун и Фацзе цзун. Традиция считает тремя первыми учителями школы Душуня (557—640), Чжияня (602—668) и Фацзана, их последователями — Чэнгуаня (738—839) и Цзунми (780—841). Сторонники Хуаянь школы считали себя представителями классической махаяны, претендующими на ведущую роль как в теории, так и в обряде, и не отказывались от участия в государственных делах. Учителя школы стремились примирить основные положения махаянского буддизма с классическими конфуцианскими ценностями и даосским умозрением, что отразилось, в частности, в таких произведениях пятого патриарха, Цзунми, как «Чань юань чжу цюань лунь» («Собрание истолкований истоков созерцания») и «Юань жэнь лунь» («Об изначальной природе человека»). Основные теоретические положения школы о «полном слиянии принципов и явлений» (ли-ши юань жун) и о «единении многообразного» (и до сян), как полагают, оказали серьезное влияние на формирование учения сунских и минских «неоконфуцианцев» о ***ли***-принципе (ли сюэ). Влияние Хуаянь школы чувствовалось и в более поздние эпохи — так, Юэся (1858—1917) основал в Шанхае и других местах ряд университетов под эгидой Хуаянь школы.

Г. А. Ткаченко

ХУНЬДУНЬ (кит., хаос) — один из важных концептов китайского умозрения, особенно в его натурфилософском аспекте. В семантике слова многое указывает на изначальный («водный») хаос, предшествующий в раннекитайских мифологических нарративах появлению всякой пространственно-временной определенности в виде сторон света, времен года и т. д. Упоминания об изначальном «хаотическом» состоянии мира и ассоциируемых с этим состоянием мифологических персонажах обычны в памятниках даосской ориентации (***«Чжуан-цзы»***, 6; 12; 22; ***«Хуайнань-цзы»***, 3; «Ле-цзы», 1). По описаниям различных источников, появление в изначально неориентированном «хаотическом» континууме «верха и низа» и поэтапное усложнение в ходе космогонического процесса пространственно-временны́х структур ведет к становлению (развертыванию) полноценного «космоса», который в свою очередь обозначается термином «юйчжоу», что значит буквально «четыре стороны света, зенит и надир» (юй) и «прошлое, настоящее, будущее» (чжоу). Рассмотрение оппозиционной пары «хуньдунь—юйчжоу» в даосском ключе порождает длинные метафорические цепочки, в которых сохраняются как парность оппозиций (мутный—чистый, глухой—звонкий, темный—ясный и т. д.), так и безусловный приоритет членов этих пар, ассоциируемых с хуньдунь, а не с юйчжоу. Эти «ведущие» члены, символизирующие все непроявленное, неоформленное и даже неродившееся, служат метафорой дао как вещи, «вечно предшествующей» всякому порядку (***«Дао дэ цзин»***, 21; 25). Одновременно «хаотичность» выдвигается и в качестве важного свойства ума даосского мудреца, который сам характеризует его как «сердце-ум глупца», отличающегося от обычных людей именно своей «тупостью» и «темнотой», охраняющими его от «обработки» и «структурирования» при помощи ненавистного «образования-сюэ» («Дао дэ цзин», 20).

В натурфилософской интерпретации хуньдунь ассоциируется с инь (см. ***Инь ян***) и, т. о., в конечном счете с дао, которое, будучи универсальным порождающим началом, представлено в даосских текстах длинным рядом метафор, связанных со стихией воды, пустотой, содержащей в потенции всю «тьму вещей», и прямо со всепорождающим материнским лоном («Дао дэ цзин», 8; 66; 78; 4; 5; 11; 6; 52; 61). «Возвращение к изначальному», т. е. к «хаосу», понимается в этой перспективе как выход в «беспредельное», за границы пространства и времени, и одновременно — как достижение состояния «нерожденности», поскольку рождение — первый шаг к смерти. Поэтому даосский мудрец похож на ребенка, только что появившегося на свет («Дао дэ цзин», 55), и даже само имя Лао-цзы может быть интерпретировано как «Старый младенец». При этом хуньдунь принципиально амбивалентен, т. к., теоретически предшествуя разделению некой первоначальной цельности (космической сферы или космического «яйца», в котором он пребывает) на «небо и землю» (тянь ди, что может быть интерпретировано как «мир», или «ойкумена») и в этом смысле будучи призванным ее сохранять, он в то же время является причиной такого разделения, т. е. образования источника нежелательной динамики мировых процессов в виде оппозиционной «космоэнергетической» пары инь ян. Только хуньдунь в нарративе приписывается способность обладать изначальной цельностью (нерасчлененностью), утрата которой ведет к более или менее отдаленной смерти-уничтожению, и только отождествление с ним может обеспечить индивиду сохранение или восстановление (как в случае даосских «макробиотических» искусств «вскармливания жизни») искомой цельности, т. е. совершенного здоровья, обеспечить долголетие и даже телесное бессмертие (в «алхимических» практиках).

Несколько позже, в «Каталоге гор и морей» (Шань хай цзин), мифологический нарратив детализируется. Хуньдунь персонифицируется, приобретая характерный для «народной религии» фантастический вид природного духа-шэнь, обитающего в «Небесных горах» (Тяньшань) под именем Божества Реки-Предка (Ди-цзян шэнь или Ди-хун шэнь), напоминающего обликом некий желтый куль, испускающий киноварный огонь, с шестью ногами и четырьмя крыльями, но без головы и органов восприятия («Шань хай цзин», 2.3). Хуньдунь близок по многим характеристикам (в частности, как «властитель центра» и «стихии» земли) и иногда прямо отождествляется с таким важнейшим мифологическим персонажем, как Хуан-ди (Желтый Предок), — одним из наиболее знаменитых культурных героев и патроном всех даосов-алхимиков.

Г. А. Ткаченко

ХУНЬ ПО (кит., души горние и дольние) — два типа душ, признававшиеся философско-религиозными учениями Китая. В традиционной даосской антропологии различались не только сферы влияния душ («хунь» ответственны за эмоции и ментальные процессы, в т. ч. сон и транс, во время которых они могли временно покидать тело и действовать автономно; «по» ответственны за физиологические процессы и двигательные функции тела), но и их посмертная судьба: души «хунь», как более субтильные, могли восходить на небо, трансформируясь в духов-шэнь, тогда как души «по» возвращались в субстанциально близкую им землю, к т. н. «желтым источникам» (хуан цюань), месту, напоминающему аид европейской античной традиции. Однако, поскольку концепции посмертного существования в китайских религиях («имперской-натурфилософской», «народной», в буддизме и даосизме и т. д.) отличались известным разнообразием, характеристики душ хунь по и их посмертной судьбы в письменных источниках довольно расплывчаты. Так, неясно, обладают ли хунь по субстанциальным единством, каково их число (чаще всего в источниках говорится о трех «хунь» и семи «по», но цифры могут быть и другими) и насколько они подконтрольны их обладателю при жизни. Эти неясности приводили носителей традиционного умозрения к выводу о необходимости предельно корректного обращения с хунь по, особенно в момент смерти тела, поскольку ошибки в погребальном ритуале могли вести к последующему нежелательному воздействию душ покойного на живых людей, особенно близких родственников. В основном пагубное поведение душ вызывалось отсутствием надлежащих жертв на могиле усопшего, вследствие чего они могли попытаться вернуться на землю, вселившись в чье-либо тело и превратившись, т. о., в «демона-мстителя» (гуй, «голодный дух»; в буддизме — прета). На землю мог вернуться и дух убитого, чтобы отомстить убийце или напомнить собственной семье о том, что она не сумела добиться справедливого возмездия преступнику.

Наиболее ярким свидетельством веры в загробное существование в древности можно считать массовые захоронения рабов вместе с усопшими властителями, которым они должны были служить и после смерти. В более поздние времена этот обычай трансформировался в практику снабжения души «по» всем необходимым в загробном мире, включая еду, одежду, музыкальные инструменты, украшения, терракотовые модели домов, статуи воинов, музыкантов и танцовщиц (в наши дни с этой же целью принято сжигать на могилах в дни поминовения усопших бумажные деньги, изображения автомашин и бытовой техники и т. д.). Наряду с этими традициями народная вера и даосская алхимическая теория допускали обретение телесного бессмертия на земле (см. ***Сянь сюэ***). Представление о каком-либо загробном воздаянии и детализированные описания рая и ада пришли в Китай с буддизмом и в основном следовали индийским образцам.

Г. А. Ткаченко

ХЭ (кит., гармония, а также гармоничность, согласование, мягкость, довольство, удовлетворение) — категория китайской философии, в общем смысле близкая западному понятию ***«гомеостаз»***. Идея «гармонии» как условия космо- и онтогенеза оформилась в памятниках 5—2 вв. до н. э. Согласно ***«Ли цзи»***, хэ — «причина всех превращений вещей». В качестве наиболее адекватного выражения «гармонии» обычно рассматривалась музыка. В ***«Го юе»*** «гармоничная музыка» уподоблена «Единому» — ***дао***, а «гармония реальности» (хэ ши) объявлена тем, что «порождает вещи». Там же впервые сформулировано противопоставление категорий хэ и тун («единение», «объединение», «совместимость», «тождественность», см. ***Да тун***). Они предстают соответственно выражениями динамической «уравновешенности» (пин) всех противоположностей, с одной стороны, и сведéния разных элементов в некое статическое единство — с другой: «гармония» означает прекращение состояния, определяемого как «тун». Дихотомия хэ — тун в ***«Лунь юе»*** спроецирована на социально-этическую сферу: «Благородные мужи (***цзюнь цзы***) в отличие от ничтожных людей пребывают в гармонии, но не объединены в группировки (тун)» (XIII, 23).

В ранних конфуцианских памятниках идее социально-этической и социопсихологической «гармонии» отводилось важное место. В ***«Чжун юне»*** понятие «хэ» истолковано как «срединная мера проявления всех [эмоций]», «не имеющий преград путь Поднебесной» (I, 4). В ***«Чжоу ли»*** «гармоничность» в том же значении, что и в «Чжун юне», включена в перечень основополагающих «шести добродетелей» наряду с «разумностью» (***чжи***), «гуманностью» (***жэнь***), «совершенной мудростью» (***шэн***), «долгом/справедливостью» (***и***) и «верностью» (чжун).

Наиболее подробно категория хэ рассматривается в даосском памятнике ***«Хуайнань-цзы»***, где «гармония» определена как «взаимосоединение [субстанций] ***инь ян***» (IV, 91; VII, 216). Хэ субстанциальна: в «гармонии» «пневмы (***ци***) Неба и Земли не превышают друг друга», т. е. абсолютно уравновешены. Это равновесие динамично — требует «разделенности дня и ночи», т. е. регулярного движения во времени и сбалансированности (тяо) инь ян, которая и порождает «тьму вещей» (VII, 2). «Гармония инь ян» является условием обретения ***цзин*** — «семени», которое в свою очередь делает возможным жизнь и созревание (VII, 216). Взаимосвязь «гармонии» с высшей природной силой — Небом знаменует понятие «небесная гармония» (тянь хэ) (VII, 21, 147). Гармонизированы могут быть как «однородные» вещи и явления — звуки одного тона пентатоники, кони в упряжке, даже лук и стрела, так и разнородные, напр. струны одного инструмента. Второй вид «гармонии» требует согласования «внутреннего» с «внешним» (напр., рук и сердца мастера) при главенстве «внутреннего» и доступен только мудрецам, но первый вид (согласование «внешнего» с «внешним») является ступенью ко второму (VII, 142, 265). Идеалом является «Великая (Высшая) гармония» (тай хэ) — отсутствие потребности во «внешнем» для постижения «Единого» (***дао***), достижение бессмертия ***синь***-сердца, приобщающегося к вечности (VII, 90, 92).

Термин «тай хэ», введенный в комментирующей части ***«Чжоу и»***, означал предельно гармонизированное состояние, допуская и натурфилософское, и антропологическое истолкование («сбережение [себя] в единении с Великой гармонией благоприятствует целомудрию»). Особое значение это понятие приобрело в ***неоконфуцианстве***, тяготевшем к онтологизации этики. «Великая гармония» начинает приобретать более отчетливые черты некой фазы онто- или космогенеза (этапа динамического равновесия) и даже их источника. Так, в учении ***Чжан Цзая*** «гармония» предусматривает определенные количественные пространственно-временные соотношения: по «величине» (да) и «длительности» (цзю). Полная пространственно-временная сбалансированность — «совокупная Великая гармония» — прямо определяется как дао. Главный создатель неоконфуцианского «учения о принципе» (ли сюэ) ***Чжу Си*** именовал «Великую гармонию» «[состоянием] пневмы [при] встрече и соединении пульсирующих и гармонизировавшихся (хэ) [субстанций] инь и ян» («Чжоу и бэньи», цзюань 1).

Ван Фучжи выделял две составляющие «Великой гармонии»: ци — «пневму» и шэнь — «дух». Последний отождествлен со структурообразующим началом ***ли***-принципом «чистого [взаимо]проникновения двух пневм» (инь и ян) и не может быть выражен в «образе» (сян) — внешнем знаке. Зато «дух»-«принцип» пребывает внутри любого «образа», неотрывного от «пневмы». Соответственно «Великая гармония» — всеобъемлющая «гармония инь и ян, пневмы и духа... доведенная до предела». В то же время «Великая гармония» неотрывна от состояния первоначального «Хаоса» (***хуньдунь***), но уже при наличии в нем динамики «разделения и объединения инь и ян», представляя собой некое пограничное состояние.

Лит.: *Chung-ying.* Toward Constructing and Dialectics of Harmonisation: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy.— «Journal of Chinese Philosophy», 1977, v. 4, N 3.

А. Г. Юркевич

ХЭ ТУ и ЛО ШУ («План (карта) [из Желтой] реки» и «Письмена (документ) [из реки] Ло») — нумерологические (***сян шу чжи сюэ***) пространственно-числовые (троично-пятеричные) схемы, «магический крест» и магический квадрат соответственно, образованные по квадратно-девятиклеточной модели «канона» (цзин), в качестве универсальных методологических матриц использовавшиеся для представления любых понятийно-образных категорий китайской философии и науки, но прежде всего символов и чисел ***«Чжоу и»***; в эпоху Сун (11—13 вв.) они легли в основу обязанного им своим именем нумеролого-методологического «учения о планах и письменах» (ту шу чжи сюэ). В религиозно-мифологических представлениях Хэ ту и Ло шу выступали в качестве магических символов, изначально определивших культурное развитие и своим новым появлением знаменующих наступление вселенской гармонии и общественного благоустройства.

Словосочетание «Хэ ту» встречается уже в ***«Шу цзине»*** (гл. 50/52), но его точное значение там трудноопределимо. Конфуций видел в Хэ ту благое знамение (***«Лунь юй»***, IX, 8/9). В приписываемой ему философской части «Чжоу и» — «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», 4 в. до н. э.) Хэ ту и Ло шу определяются как «образцы для совершенномудрых (шэн) людей». В ***«Гуань-цзы»*** (гл. 20) появления Хэ ту и Ло шу причислялись к предзнаменованиям, по которым прежде люди «постигали предопределение (мин)». Лю Синь (1 в. до н. э. — нач. 1 в. н. э.) отождествил Хэ ту с восемью триграммами, а Ло шу — с кратким изложением содержания предельно схематизированной и методологизированной главы «Хун фань» («Величественный образец») «Шу цзина». Ян Сюн (1 в. до н. э. — нач. 1 в.) сообщил легенду, согласно которой мифический создатель китайской цивилизации Фуси увидел Хэ ту на боках «дракона-коня», появившегося из Желтой реки (Хуан-хэ), а Ло шу — на панцире чудесной черепахи из реки Ло (Ло-шуй) и вдохновился этими знаками на создание восьми триграмм. В «Хань шу» («История [династии] Хань», 1 в.), в главе «У син чжи» («Трактат о пяти элементах»), представлена версия, согласно которой Фуси на основе Хэ ту создал восемь триграмм, а основатель династии Ся, культурный герой Юй (23 в. до н. э.) использовал письмена на панцире черепахи из реки Ло, сформулировав «девять разделов» текста «Хун фань». В эпоху Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) существовали апокрифические сочинения «Хэ ту» в девяти главах (пянь) и «Ло шу» в шести главах (указанные числа имеют в данном случае характеризующее их нумерологическое значение).

Даосский наставник Чэнь Туань (? — 989), комментируя символы и числа «Си цы чжуани» с помощью пространственной структуры «девяти дворцов» (цзю гун), включающей в себя числа от 1 до 9 и 8 триграмм, и соответствующих пяти элементам числовых пар 1—6, 2—7, 3—8, 4—9, 5—10, описал «драконовый план» (лун ту), охватывающий Хэ ту и Ло шу. Следуя за ним, Лю Му (11 в.) разделил эти схемы и дал им соответствующие названия, а Чжу Чжэнь (1072—1138) представил в стандартном изображении. Ученый и нумеролог Цай Юаньдин (1135—98), воспринявший эту традицию, полагал, что первоначально Хэ ту и Ло шу изобразил потомок Конфуция Кун Аньго (2 в. до н. э.), за которым последовали Лю Синь и ***Шао Юн***, выдвинувший тезис об универсальной первичности чисел, а затем и Лю Му. Вместе с тем он указал на то, что в версии Лю Му — Чжу Чжэня названия схем переставлены местами. Цай Юаньдин осуществил обратную перестановку, которую воспринял его единомышленник ***Чжу Си***, канонизировавший ее в классическом трактате «Чжоу и бэнь и» («Коренной смысл «Чжоуских перемен»»).

В 17 — нач. 18 в. Хуан Цзунси и Ху Вэй оспаривали интерпретацию этих схем, представленную Чжу Си. В 20 в. Гао Хэн обосновал предположение, что в древности под названиями «Хэ ту» и «Ло шу» фигурировали некие трактаты по географии.

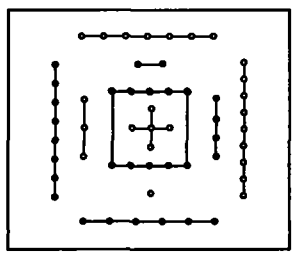


Рис. 1а. Древнее изображение схемы Хэ ту

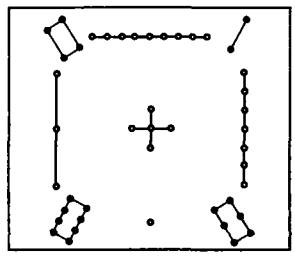


Рис. 2а. Древнее изображение схемы Ло шу

На рис. 1а, 2а представлены стандартные чжусианские изображения Хэ ту и Ло шу, где, видимо восходя к даосской интерпретации, светлые кружки означают нечетные числа, темные — четные. Сумма нечетных чисел магического квадрата Ло шу составляет 25 (1 + 3 + 5 + 7 + 9), четных — 20 (2 + 4 + + 6 + 8), сумма всех троек чисел по вертикали, горизонтали и диагонали — константа 15 (в чем и состоит магичность), а всего — 45. Суммы нечетных и четных чисел «магического креста» Хэ ту составляют соответственно 25 и 30, в совокупности — 55, т. е. указанное в «Си цы чжуани» (1, 8) «число Неба и Земли» (тянь ди чжи шу). Согласно толкованию Лю Му, при сложении отдельно четных и нечетных чисел двух схем получается также указанное в «Си цы чжуани» и использовавшееся в китайской математике «число великого расширения» (да янь чжи шу) — 50. Общие суммы чисел каждой из схем якобы уменьшены либо увеличены на 5 относительно 50 для того, чтобы скрыть это таинственное число.

Хэ ту и Ло шу представляют собой стандартные нумерологические матрицы, в основе которых лежит «канон» (см. ***Цзин вэй***), т. е. девятиклеточный квадрат. Хэ ту занимает в нем пять клеток, каждой из которых соответствует пара чисел натурального ряда от 1 до 10. Числа в парах различаются на 5 (1 и 6, 2 и 7 и т. д.). Первая пятерица (1, 2, 3, 4, 5) суть «порождающие числа» (шэн шу), вторая (6, 7, 8, 9, 10) — «формирующие числа» (чэн шу). Эти числовые элементы Хэ ту могут быть соотнесены с восемью триграммами, пятью элементами, пятью сторонами света и др. категориальными комплексами. Ло

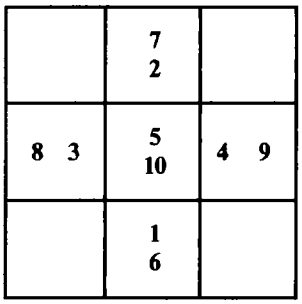


Рис. 1б. Современная схематизация Хэ ту, восходящая к 11 в.

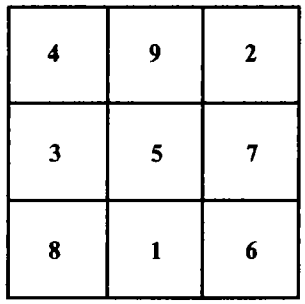


Рис. 2б. Современная схематизация Ло шу, восходящая к 11 в.

шу представляет собой девятиклеточный квадрат как таковой, генетически соотносящийся с аналогичной структурой древнейшего ритуального помещения — «пресветлого престола» (мин тан) и в то же время выступающий в качестве своеобразной «математической машины»: складывая соседние числа против хода часовой стрелки и каждый раз используя в качестве первого слагаемого полученную сумму, имеем следующее по порядку число: $1+6=7$; $7+2=9$ и далее, сбрасывая с суммы десяток: $9+4=13$; $13-10=3$; $3+8=11$; $11-10=1$. Существует вариант Ло шу, расширенный до квадрата 8×8 с магической константной суммой 260 и заполняемый 64 гексаграммами.

Схема Хэ ту соотнесена с порядком триграмм по Фуси (см. ***Гуа***) — «преднебесным» (сянь тянь, см. ***Тянь***, ***Шао Юн***), т. е. генотипическим, априорным; Ло шу — с порядком триграмм по Вэнь-вану — «посленебесным» (хоу тянь), т. е. фенотипическим, апостериорным. Обе схемы представляют собой формальный аппарат, позволяющий вводить в него любую информацию (космологические объекты, отрезки времени, звуки, цвета, части тела, акупунктурные каналы и точки, парафизиологические органы, алхимические элементы и т. п.) и оперировать ею согласно их внутренним закономерностям. На их традиционных изображениях кружки соединены отрезками, отражающими структуру числа (напр., 8 представлено как две четверки или четыре двойки, 5 — как 3 и 2 и т. д.), что также учитывается при практическом применении схем.

Лит.: ***Фалев А. И.*** Классическая методология традиционной китайской чжэньцзю-терапии. М., 1992; ***Кобзев А. И.*** Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; ***Чжу Бокунь.*** И-сюэ чжэсюэ ши (История ицзинистической философии), т. 2. Пекин, 1988, с. 7—57; *Cheng Chin-te.* On the Mathematical Significance of the Ho Thu and Lo Shu.— «American Mathematical Monthly» (Menasha, Buffalo), 1925, N 32; *Camman S.* The Evolution of Magic Squares in China.— «Journal of American Oriental Society» (N. Y.—New Haven), 1960, v. 80; Id. The Magic Square of Three.— «History of Religions» (Chi.), 1961, v. 1, N 1; *Berlung L.* The Secret of Lo Shu. Lund, 1990.

А. И. Кобзев

ХЭБЕРЛИН (Haberlin) Пауль (17 февраля 1878, Кесвил — 29 сентября 1960, Базель) — швейцарский философ и психолог, один из основателей психоаналитической антропологии как составной части характерологии. С 1914 — профессор Бернского университета, с 1922 — Базельского университета. В работе «Наука и философия» (Wissenschaft und Philosophie, Bd. 1—2, 1910—12) Хэберлин приходит к выводу, что философия ищет «необусловленную истину». Всякая философская точка зрения всегда вытекает из некоего выбора «смысла нашего поведения» в качестве чего-то должного. Никакое научное познание, по Хэберлину, не имеет философского значения, равно как и философская точка зрения не является научным познанием. Философия не связана с предметным познанием. Поскольку субъекту ничего не дано ощущать, кроме самого себя, то единственной «постигающей наукой» является психология. В работе «Человек. Философская антропология» (Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie. Basel, 1943) Хэберлин обосновывает философско-психологическое учение о характере человека, исходя из дуалистического противостояния духа и влечений. В психологии, педагогике и культурологии он развивает положение о преодолении влечений, подчеркивая способность человека к развитию.

Соч.: Der Charakter. Basel, 1925; Das Wesen der Philosophie. Basel, 1934; Leitfaden der Psychologie. Basel, 1937; Ethik im Grundriss. Basel, 1946; Vom Menschen und seiner Bestimmung. Basel, 1959; Das Böse. Basel, 1960; Zwischen Philosophie und Medizin. Basel, 1965.

Лит.: *Kamm P.* Philosophie und Padagogik Paul Haberlins. Basel, 1938; Im Dienste der Wahrheit. Paul Haberlin zum 80. Geburtstag—Bern, 1958.

А. Г. Мысливченко

ХЮБНЕР (Hübner) Курт (род. 1 сентября 1921, Прага) — немецкий философ и методолог науки. Кандидатскую (1951) и докторскую (1955) диссертации по философии защитил в Кильском университете. В 1961—71 — профессор Технического университета в Берлине; в 1971—88 — профессор, затем директор кафедры философии Кильского университета. В 1969—75 — президент Философского общества Германии; в 1978—88 — член комитета директоров Международной федерации философских обществ (Берн), действительный член Международной академии философских наук (Брюссель), сопрезидент Центра по изучению немецкой философии и социологии (Москва).

В работе «Критика научного разума» (Kritik der Wissenschaftlichen Vernunft, рус. пер. 1994) Хюбнер дал обоснование исторической философии науки. Он опирается на кантовскую идею ансамбля априорных условий всякого опыта и показывает, что такие ансамбли не обладают трансцендентальной необходимостью, но возникают и изменяются интерсубъективно-исторически. Историческая философия науки отказывается от абсолютных понятий истины или заблуждения, не приемля в то же время релятивизма. Различные типы опыта рассматриваются не как разные точки зрения на одну и ту же реальность, а как относящиеся к ее различным, взаимодополняющим друг друга аспектам. Из этой идеи Хюбнер исходит и в исследовании других форм культуры (мифа, политического сознания, искусства, религии). Действующие в мифических культурах исторически-априорные ансамбли существенно отличаются от присущих той культуре, в которой доминирует научное мышление. Этому различию соответствуют многообразные способы овладения миром, каждый из которых характеризуется особым опытом, целями и ценностями, что делает невозможной их оценку с точки зрения научной рациональности. Миф не тождествен мифологии и не сводится к заблуждению, подражанию или фантазии, мифическое мышление неуничтожимо присутствует в политике, искусстве и религии, что не могут объяснить теории демифологизации (Р. Бультман). Историческая философия науки перерастает, т. о., свои дисциплинарные границы и становится общей культурно-исторической теорией познания.

Соч.: Beiträge zu Philosophie der Physik, 1963; Das Nationale, 1991; Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik, 1994.

К. Хюбнер (пер. И. Т. Касавина)

Ц

«ЦАРСТВА БЫТИЯ» (The Realms of Being, v. 1—4. N. Y., 1927—40; однотомное издание — 1940) — произведение ***Дж. Сантаяны***. Включает: «Царство сущности» (The Realm of Essence), «Царство материи» (The Realm of Matter), «Царство истины» (The Realm of Truth), «Царство духа» (The Realm of Spirit).

Идея работы, описывающей систему «природа—сознание—идеальное», возникла у Сантаяны еще в период подготовки «Жизни разума» (The Life of Reason, v. 1—5. N. Y., 1905—06), в которой он прослеживал проявления человеческого духа и воображения в различных формах культуры. Уже тогда он скептически относился к ряду концепций американских философов, растворявших сознание и культуру в «нейтральном опыте» (У. Джеймс, неореалисты), а также к номиналистической трактовке универсалий. При объяснении сознания и культуры, считал он, нельзя обойтись без платонизма, т. е. признания бытия идеального. Позднее под влиянием споров неореалистов и критических реалистов по поводу дилеммы эпистемологического монизма и дуализма он написал книгу «Скептицизм и животная вера» (Scepticism and Animal Faith. L.—Bombey—Sydney, 1923), в которой сформулировал принципиальные для его версии критического реализма тезисы: субъект-объектное отношение опосредовано идеальным содержанием сознания или сущностями; сущности даны в интуиции непосредственно и достоверно; репрезентируя мир, они не отражают его; существование внешнего мира логическими средствами доказать невозможно, реализм основан на животной вере; знание и культура возникли на основе этого «наиболее иррационального, животного и примитивного из верований» (p. 190—191).

В 1927 вышел в свет 1-й том «Царства бытия» — «Царство сущности». В предисловии Сантаяна оговаривал, что «царства» — это не метафизическое учение о бытии как бытии и не онтологическая система, а различения качественно разных аспектов опыта — телесных, мыслительной деятельности, ее продуктов. «Царство сущности» охватывает любое идеальное содержание сознания, напр. цвета, деревья, «термины астрономии», «философию Гегеля», «исторические события». Оно включает в себя не только то, что когда-либо мыслилось, но и чистые возможности, напр. ненаписанные симфонии или стихи. «Царство материи» — это наше собственное тело, физические горы, дома, а также то, что называют «материей» ученые-физики. «Царство истины» — это идеи, теории, фантазии, почерпнутые из «царства сущности» и реализовавшие себя через человеческое сознание в существовании. «Царство духа» — это ментальная активность, проявляющаяся в чувствах и мыслях людей, в эстетической интуиции, и т. д.

Все «царства» взаимодействуют между собой т. о., что порождающей силой выступает «царство материи», производящее человека и его сознание — «царство духа», последнее — идеальное «царство сущности», включающее в себя «царство истины». Однажды возникнув, «царства» приобретают статус автономных реальностей, нередуцируемых друг к другу. По типу реальности они различаются на бытие и существование. Существовать — значит иметь пространственно-временные координаты, чем обладают только материальные вещи. Идеальным сущностям свойственно только чистое бытие: «Чистое бытие... придает всем сущностям логическую или эстетическую материю... обнаруживаясь как свет во всех цветах или жизнь во всех чувствах и мыслях» (The Realm of Essence, p. 45). Их бытийственными характеристиками являются самотождественность, индивидуальность, универсальность, бесконечность, вечность и неизменность. Ими правит хаос, а не Логос: Платон был ближе к истине, нежели Гегель, приписавший идеальному законосообразное развитие.

Книгу «Царство материи» Сантаяна представил как защиту спинозизма или «великой аксиомы материализма, провозглашающей господство материи в каждом бытии, даже когда это бытие является духовным» (The Realm of Matter, p. 100). Он именовал себя «натуралистом» и «материалистом», видя смысл материализма не в принятии материалистического монистического принципа, а в признании реальности материи и в ограничении ее функции субстанциональной первичностью. Приняв эволюционную парадигму, Сантаяна отрицал развитие природы: «Последовательность есть замещение, а не развитие» (ibid., p. 80). Идея объективных закономерностей есть «гипостазирование логического в материальное». «Материя» — принцип иррациональный, и «никакой чувственный, графический или математический транскрипт не будет столь точным, чтобы презентировать ее» (ibid., p. XI).

Объективную истину Сантаяна перевел из сферы гносеологии в сферу онтологии. «Взгляды могут быть более или менее правильными и дополнительными друг к другу потому, что они относятся к одной и той же системе природы, полное описание которой, покрывая все прошлое и будущее, должно быть абсолютной истиной» (The Realm of Essence, p. XV). «Царство истины» являет собой «полное идеальное описание существования» (The Realm of Truth, p. 14). Функция «царства духа» в системе «царств» — осуществление интеракции бытия и существования. Будучи нематериальным, дух в форме интуиции имеет доступ к континууму определений — сфере сущностей, выхватывая некоторые из них для квалификации существования, в то же время, будучи ментальной деятельностью телесного организма, он реализуется в разуме и интенциональности, представляющих собой «проектирование через животную веру» (The Realm of Essence, p. 96).

Критики упрекали Сантаяну за искусственность соединения натурализма с платонизмом, за изображение идеального содержания культуры в виде замороженного театра платоновских форм, за негативизм к научным методам обоснования натурализма. Многим в «Царствах бытия» слышалось эхо схоластической метафизики. Тем не менее предложенная Сантаяной схема природы—сознания—идеального не канула в

вечность: в новой форме попытку соединить натурализм с платонизмом предпринял, напр., К. Поппер (плюралистическая концепция «трех миров»). Повторяются и интенции схемы: обосновать реальность сознания, ментального, идеального, личностного как основания философии, культуры и морали; принять факт релятивности знания и в то же время спасти реализм путем вывода идеального в трансцендентную сферу с одновременным укоренением ментального в биологическом.

Н. С. Юлина

ЦВИНГЛИ (Zwingli) Ульрих (1 января 1484, Вильдхауз, Швейцария — 11 октября 1531, близ г. Капелла) — лидер швейцарской ***Реформации***, основатель одного из трех (наряду с ***лютеранством*** и ***кальвинизмом***) главных направлений ***протестантизма***. Учился в Венском (1498—1502) и Базельском (1502—04) университетах. В 1506 Цвингли посвящается в духовный сан и становится священником в Гларусе (до 1516). Он испытал большое влияние гуманистов, прежде всего ***Пико делла Мирандолы*** и ***Эразма Роттердамского***, с которым был лично знаком. Назначенный каноником в Цюрих (1519) активно выступает за отмену обязательных постов и целибата. Поддерживаемый городским советом (членом которого Цвингли вскоре становится), он все решительнее порывает с католической догматикой и проводит в жизнь идеи Реформации: ликвидация монастырей, упразднение таинств, поклонения мощам и иконам, требование проведения богослужений на родном языке. В 1523 он слагает с себя сан и вскоре становится влиятельнейшим религиозным и политическим деятелем Цюриха. Цвингли принадлежат тезисы «Об истинной и ложной религии» (1525).

Цвингли воспроизводит принципиальные установки протестантизма, впервые сформулированные М. Лютером, к которому он относился с глубоким почтением. Однако в отличие от виттенбергского теолога, впитавшего идеи и тип мышления средневековых мистиков, Цвингли был более рационалистичен и последователен, настаивая на том, что каждое положение вероучения должно быть обосновано соответствующим библейским текстом. Наиболее известно их расхождение в понимании таинства причащения: Лютер настаивал на реальном присутствии тела и крови Христа, тогда как Цвингли понимал его сугубо символически — как напоминание о «тайной вечере». Все попытки найти компромисс даже во время личной встречи в Марбурге натолкнулись на непреклонность Лютера. Цвингли был либеральнее и решительнее в политических воззрениях: осуждал крепостничество, ростовщичество, использование военных наемников, защищал интересы мелких предпринимателей. С Ж. Кальвином его сближало требование пресвитерианской организации церкви, хотя теократические претензии Цвингли не принимали такого деспотического вида, как у «женевского папы». Он был не столь категоричен и в интерпретации божественного ***предопределения***, ***свободы воли***, первородного ***греха***, более терпимо относясь к суждениям античных философов и средневековых схоластов. Вместе с тем как представитель бюргерского крыла Реформации Цвингли осуждал крестьянские восстания и санкционировал преследования своих прежних единомышленников (К. Гребель, Б. Губмайер), выступивших за более радикальные преобразования (предвосхитивших появление протестантского сектантства): отмену десятины, отделение церкви от светской власти, ликвидацию церковных приходов в пользу «церкви-общины», состоящей лишь из верующих, сознательно крестившихся во взрослом возрасте. Реформация в Швейцарии охватила прежде всего крупные города, окруженные католическими «лесными кантонами». Все попытки Цвингли создать в стране единый протестантский фронт против католиков потерпели неудачу. В октябре 1531 он сопровождал войска Цюриха в качестве капеллана и был убит. После гибели Цвингли влияние его идей заметно упало и его последователи слились с кальвинистами.

Л. Н. Митрохин

ЦЕЗАРЕПАПИЗМ — понятие, выражающее такое соотношение церкви и государства, при котором устанавливается примат светской власти над духовной, а царю помимо абсолютной светской власти передаются и священные функции. Большинство историков находят цезарепапизм в истории Византии, где юридически отношения церкви и государства регулировались «теорией симфонии», выраженной в предисловии к VI новелле Кодекса императора Юстиниана (6 в.): «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием,— это священство и царство; первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих, оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь, поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу». Тенденции к цезарепапизму можно обнаружить в толкованиях на Номоканон антиохийского патриарха Феодора Вальсамона (12 в.): император главенствует над церковью, его власть выше епископской, ему принадлежат права и преимущества архиерея. Ряд историков, в т. ч. прот. А. Шмеман, считают, что нельзя однозначно характеризовать отношение церкви и государства в Византии как цезарепапизм, ибо между ними существовал догматический союз, в вопросах догматики имперская власть подчинялась церковной. В русской истории тенденцию к цезарепапизму связывают с появлением Соборного уложения 1649 царя Алексея Михайловича, его упрочение — с реформами Петра I, упразднившего патриаршество, конфисковавшего в пользу государства церковное имущество и реформировавшего церковное управление. В деятельности патриарха Никона ряд историков — М. В. Зызыкин, архиеп. Серафим (Соболев) — усматривают стремление противостоять цезарепапизму. С критикой цезарепапизма в русской истории выступали В. О. Ключевский, С. М. Соловьев, Вл. С. Соловьев, А. В. Карташев и др. В. В. Зеньковский, напротив, считал, что цезарепапизм не характерен для русской церковно-политической мысли: «Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону усвоения государственной власти священной миссии. Это не было движение в сторону цезарепапизма. Церковь сама шла навстречу государству, чтобы внести в него благодатную силу освящения» (История русской философии, т. 1. Париж, 1989, с. 49). Критику цезарепапизма как искажения теократии можно найти у Л. А. Тихомирова, И. А. Ильина и др.

А. П. Козырев

ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ — соответствие явления или процесса определенному (относительно завершенному) состоянию, материальная или идеальная модель которого представляется в качестве цели. Целесообразность рассматривается, с одной стороны, как имманентная (внутренняя) взаимосвязь объекта самого по себе, а с другой — как некоторое отноше-

ние в сфере взаимодействия объекта и субъекта. Отношение целесообразности, характерное для человеческой деятельности, вместе с тем может выступать в качестве научного принципа исследования структуры и функций саморегулируемых и эквифинальных систем (т. е. систем, способных достигать одинакового конечного результата независимо от начальных условий). Генетически понятие целесообразности связано с целеполаганием как существенным элементом человеческой деятельности, характеризующим как мыслительные процессы, так и предметную деятельность человека, прежде всего процесс труда (см.: *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 189). Основа целесообразной деятельности человека — законы внешнего мира, природы (см.: *Ленин В. И.* ПСС, т. 29, с. 171). В мышлении донаучного периода в силу его антропоморфизма представление о целесообразности, которая присуща человеческой деятельности, распространялось на природу. Антропоморфизм характерен и для религиозного мировоззрения, толкующего целесообразность как выражение божественного разума; он лежит в основе идеалистической ***телеологии***, извращенно представляющей целесообразность. Вместе с тем в классических формах телеологии (имманентная телеология Аристотеля, Лейбница, Шеллинга и особенно Гегеля) были раскрыты некоторые диалектические аспекты проблемы целесообразности. Научная интерпретация этой проблемы стала возможной лишь в рамках мышления, выявляющего объективное значение целесообразности.

При исследовании форм целесообразности как объективного факта природы особое значение приобретает изучение органической целесообразности, которая проявляется в характерных для живых систем особенностях строения и функций, организации процесса обмена веществ, управления и регуляции и пр. Именно здесь телеология в разных ее формах претендовала если не на универсальное значение, то во всяком случае на роль необходимого «дополнения» к якобы недостаточному каузальному (причинному) анализу. По мере развития биологии постепенно преодолевалось телеологическое мышление, органическая целесообразность объяснялась обращением к материальным причинам. Особое значение имела здесь теория эволюции Дарвина, в которой органическая целесообразность представала как приспособленность организмов к условиям их существования. Отвергая телеологию, дарвинизм вместе с тем не отбрасывал фактор органической целесообразности.

С позиций системно-структурного детерминизма получают объяснение не только структурные, но и генетические аспекты органической целесообразности, т. е. представление об известной направленности (и в этом смысле целесообразности) морфофизиологической реакции — наследственных изменений, метаболических, термодинамических и прочих процессов в живых системах. Эта направленность процессов, определяемая взаимодействием внешних и внутренних условий, активностью организмов, вырабатываемая исторически и в индивидуальном развитии, реально обнаруживается лишь в качестве общей тенденции — статистически.

Новые аспекты проблемы органической целесообразности раскрывает развитие биокибернетики, в частности принцип обратной связи, согласно которому в живых системах происходит обратное воздействие конечного эффекта, результата процесса на его исходный пункт, начало. Отношение целесообразности выступает здесь как специфическая форма взаимодействия, позволяющая обнаружить определенную направленность процессов, их обусловленность конечными результатами, предстающими в качестве целей (разумеется, речь идет не о сознательных целях, а лишь об их аналогах, объективных по самой своей природе). Условность подобного использования понятия целесообразности не является основанием для отказа от него. Аналогия с процессами целесообразной человеческой деятельности может быть в некоторых случаях весьма эффективной, в частности в биологии и кибернетике. В то же время вполне правомерен особый научный подход — т. н. целевой, ориентирующий исследование на анализ отношения целесообразности, взаимодействия процессов в эквифинальных системах. Основой его является методологический принцип целесообразности, т. е. подчинение процесса научного исследования его целевой, конечной стадии. Интерпретируемый т. о. целевой подход может широко применяться в исследовании не только таких систем, но и циклических процессов или процессов поступательного развития.

Лит.: *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч., т. 20; *Фролов И. Т.* Проблема целесообразности в свете современной науки. М., 1971; *Он же.* Жизнь и познание. М., 1981, гл. 2; Материалистическая диалектика. Краткий очерк теории. М., 1988; *Dobzhansky T.* Determinism and Indeterminism in Biological Evolution.— Philosophical Problems in Biology. N. Y., 1966; *Rosenblueth A.*, *Wiener N.*, *Bigelow J.* Behavior, Purpose and Teleology.— Purpose in Nature. Englewood Cliffs, 1966.

И. Т. Фролов

ЦЕЛЛЕР (Zeller) Эдуард (22 января 1814, Клейнботвар — март 1908, Берлин) — историк философии и протестантский теолог. Известен прежде всего как автор основополагающего и долгое время нормативного для европейской науки об античности труда «Философия греков в ее историческом развитии» (3 т. в 6 кн.), а также «Очерка истории греческой философии» (1883) — популярного сокращения первого сочинения. Закончил евангелическую гимназию в Маульбронне (1831), затем Тюбингенскую семинарию (1835) и университет (1840). Основные этапы профессиональной карьеры: приват-доцент в Тюбингене (1840), профессор теологии в Бонне (1847), профессор философии в Марбурге (1847; после того, как из-за конфликта с ортодоксальными протестантскими кругами оставил кафедру в Бонне); с 1862 — профессор философии в Гейдельберге, с 1872 — в Берлине; в 1895 вышел в отставку.

Как теолог Целлер занимался источниковедческими проблемами раннего христианства, был близок к т. н. Тюбингенской школе Ф. Х. Баура—Д. Ф. Штрауса, разрабатывавшей под влиянием философии истории Гегеля методику исторической критики Евангелий и заложившей основы современных исследований в области истории Церкви. С 1842 по 1857 совместно со своим учителем и тестем Бауром — редактор и издатель «Теологического ежегодника». Наиболее значительные труды: «История христианской церкви» (1847), «Теологическая система Цвингли» (1853), «Апостольская история: содержание и происхождение» (1854), «Государство и церковь» (1873).

«Философию греков», основной историко-философский труд, Целлер создавал, опираясь на достижения своих предшественников (Шлейермахера, Риттера, Брандиса, Гегеля) и вместе с тем критикуя их. В частности, он отмечал у Шлейермахера историзм интерпретаций и переводы Платона, но в то же время необъективный подход к Аристотелю; у Риттера — недостаток исторического чутья; у Брандиса — масштабность замысла, детальность исполнения, но и бессистемность изложения; у Гегеля — системность, органическое понимание истории,

трактовку философских взглядов атомистов, софистов, Сократа, Аристотеля и принципиальное отождествление исторического и логического. Целлер прежде всего был нацелен на исследование источников, его интерпретации всегда подкреплены обильными цитатами, его обобщения никогда не опережают фактов — все это до сих пор поддерживает его труд на должной высоте. Принятое им деление истории античной философии на три периода — от древних ионийцев до Сократа (1-й том); Сократ, Платон и Аристотель и их последователи (2-й том); философия 3—2 вв., эклектизм, неоплатонизм (3-й том) — было воспринято историками философии и послужило базой для дальнейших разработок уже отдельных периодов (ср. «Досократики» Г. Дильса). В последующем были преодолены некоторые методологически неверные установки Целлера, в частности его несправедливая оценка постаристотелевской философии как периода «упадка» (гегелевский «антитезис» к периоду классики), и восстановлено самостоятельное значение философии эллинизма (в первую очередь стоицизма). Круг интересов Целлера как историка философии не был ограничен античностью; в частности, он был автором «Истории немецкой философии от Лейбница» (1873).

Соч.: Platonische Studien. Tüb., 1969 (repr. Amst., 1969); Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwiklung. 3 Teile in 6 Bd. Lpz., 1879—1922 (3—6 Aufl.), in neuer Bearb. v. W. Nestle, 1920. Darmstadt, 1963 (reprint); Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz. Lpz., 1873; Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 9 Aufl., bearb. v. F. Lortzing. Lpz., 1908; Kleine Shriften, hrsg. v. O. Lenze, Bd. I—III, 1911; рус. пер.: Очерк истории греческой философии, пер. С. Л. Франка. М., 1912 (переизд. М., 1996).

М. А. Солопова

ЦЕЛОСТНОСТЬ — свойство объектов как совокупности составляющих их элементов, организованных в соответствии с определенными принципами.

В древнегреческой философии проблема целостности была поставлена в рамках соотношения единого и многого. «...Беспредельное множество отдельных вещей и (свойств), содержащихся в них, — утверждает Платон, — неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль...» (*Платон.* Филеб. — Соч. в 3 т., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 19). Чтобы сделать мышление возможным, многое необходимо понять через его приобщение к единому. Для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, обычно устанавливается только один определенный вид, рассуждает Платон. Напр., кроватей и столов на свете множество, но идей этих предметов только одна-две для кровати и одна для стола. Мастер изготовляет ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею, но никто из мастеров не создает самое идею (*Платон.* Государство.— Там же, с. 422). Множественность вещей в мире обнаруживает свою целостность только в идее. Аналогичные проблемы стоят и перед Аристотелем: «...если ничего не существует помимо единичных вещей, — а таких вещей бесчисленное множество, — то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве?» (*Аристотель.* Метафизика.— Соч. в 4 т., т. 1. М., 1976, с. 109). Целостность — некоторая форма; всякая вещь неделима по отношению к самой себе, а это и значит быть целостным, иметь форму. Материя есть нечто определенное только благодаря форме. Идея у Платона и форма у Аристотеля — нечто целостное, приобщение к чему делает возможным знание вещей. И идея, и форма выходят за пределы чувственного восприятия. В неоплатонизме иерархию бытия возглавляет сверхсущее единое, приобщение к которому дает целостное восприятие мира.

Начиная с Августина, мир идей неоплатонизма преобразуется и становится личностным Богом, в котором для всей средневековой философии заключен источник единства и целостности мира. Фома Аквинский в своей философии опирается прежде всего не на Платона и неоплатоников, а на Аристотеля. Бог — единство, упорядочивающее множество, Он не просто объект созерцания, отстраненный от всякой множественности мира. Осуществляется приобщение многого в мире к единому, целостному Богу. В философии Николая Кузанского появляются черты, которые свидетельствуют о грядущем в Новое время перемещении источника целостности в мир природы. В мышлении вводимого им понятия ума он допускает присутствие того, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, а именно, первообразов вещей, исходных идей. Другими словами, человеческий разум осваивает в конечном идею бесконечного. Бог как неиное (т. е. воплощающее само себя, причина самого себя) сосредоточивает в себе все многообразие мира, при этом все вещи (во всем их разнообразии) становятся тождественными, во вневременной и внепространственной точке начала бытия. Неиное «просвечивает» в познаваемом ином, подобно тому как чувственно невидимый свет солнца по-разному в разных облаках отражается видимым образом в видимых цветах радуги. Целостность начинает обнаруживаться в конкретном предмете множественного мира.

Вся философия Нового времени есть логика познающего разума. Она строится (в «Рассуждении о методе» Декарта, в «Этике» Спинозы, в «Критиках» Канта, в «Науке логики» Гегеля) одновременно как бы изнутри науки в форме научно-теоретического знания и вместе с тем как обоснование этой формы в точке начала теоретического знания. Кант пишет: «То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знания in concreto к всевозможным внешним целям, а архитектонически ввиду сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое, и схема науки должна содержать в себе очертание (monogramma) и деление целого на части (Glieder) согласно идее, т. е. a priori, точно и согласно принципам отличая это целое от всех других систем (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 680—681). Если наука как деятельность ученого-естествоиспытателя расчленяет природу, изучает ее по частям, то философия Нового времени в качестве наукоучения постигает природу как нечто целое и неделимое. И сама наука понимается как целостная структура готового знания, в которой фиксируется историческое превращение эмпирических, бессистемных, случайных знаний. В идеях разума Канта «вещь в себе» определяется (или переопределяется) как предмет возможного опыта, предмет познания, а предмет познания понимается как целостный, неделимый, внеположный познанию предмет, выходящий за пределы опыта. По Канту, становление научного эксперимента является исходным пунктом для понимания развития научно-теоретического мышления в целом. Эксперимент «чистого разума» Канта актуализировал радикальную несводимость предмета познания как целостного к мысли, вырабатывал схематизм преобразования предмета «в себе» в предмет «для нас», предмета как силы в предмет как действие.

У Гегеля понятие целостности содержится в идее о всеобщем: всеобщее можно понять, если его одновременно представить как расчлененно всеобщее, как бесконечное подразделение (через моменты развертывания абсолютного знания) и как

целостно всеобщее, которое обще всем своим моментам, есть их снятость. Бытием обладает и отдельная вещь как отдельный момент целого, и целое, последовательно развернутое в своих моментах. «Логика сотворенная» (содержательно-дедуктивное, расчлененное на моменты движение понятия) воспроизводит логику «творящую» (логику вневременного, целостного Абсолютного духа). В системе Спинозы мы тоже видим похожий логический ход при определении всеобщего по отношению к самому себе: природа определяется у Спинозы по отношению к самой себе (causa sui), но за счет двух различных определений — природа как Natura naturans (природа творящая, целостная, нерасчлененная, вечная) и та же природа как Natura Naturata (природа сотворенная, расчлененная, развертывающаяся во времени). Для логики Нового времени характерен взаимный переход между всеобщецелостным и индивидуально-особенным. У Гегеля развертывание логической культуры есть ее переход из безличной формы всеобщей целостности в личностную форму культуры индивида. В соответствии с логикой Нового времени целостность транслируется человеком, используется как орудие. Сила действия человека на вещи не в его индивидуальности, а в его умении применять всеобщую силу целостного общественного субъекта, в его способности быть точкой приложения и опоры некоего всеобщего целостного объективного движения. И деятельность индивида тем успешнее, чем меньше своего, личностного я он в эту деятельность вносит.

В 20 в. происходят радикальные сдвиги в познании природы, прежде всего в квантовой механике. По мнению Гейзенберга, «...пришлось вообще отказаться от объективного — в ньютоновском смысле — описания природы...» (*Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987, с. 192). Уже нельзя говорить о природе как таковой (проблема прибор—объект), и теория должна соответствовать не только природе, но и другим теориям (принцип соответствия, принцип дополнительности); картезианское различение res cogitans и res extensa уже не может служить отправной точкой в понимании современной науки (там же, с. 303—304). Если природа перестает противостоять человеку как предмет познания, независимый от человека, как некоторая вещь в себе, то она и не является, как это было в Новое время, основой целостности. Идея целостности в 20 в. базируется на ином понимании предмета познания (как обладающего субъектными характеристиками), теоретичности знания (как системы, включающей в себя и процессы получения знания), индивида (как личности), факта (как события), времени (не как линейного, а скорее как топологического). История науки предстает не как линейный ряд развития, а как отдельные, особенные события, фокусирующие в себе и прошлое, и будущее, и настоящее, а также и логические, и социальные, и экономические составляющие этого события. Преобладающими становятся не процедуры обобщения и выведения общих законов, которые не приводили к целостности, хотя и доминировали в естествознании и истории Нового времени, а через общение между отдельными элементами плюралистического мира, что формирует целостность культуры определенной исторической эпохи, сообщества людей на базе общей религии, общей научной парадигмы или любой другой совокупности разделяемых всеми членами сообщества интересов. Из сферы абстрактной всеобщности целостность перемещается в конкретную особенность события. Большое место проблема целостности занимает в системных исследованиях и системном анализе. См. ст. ***Часть и целое***, ***Система***, ***Системный подход***.

Лит.: *Блауберг И. В., Юдин Б. Г.* Понятие целостности и его роль в научном познании. М., 1972; *Смирнов Г. А.* Основы формальной теории целостности.— В кн.: Системные исследования. Ежегодник. 1979. М., 1980; Там же. Ежегодник. 1980. М., 1981; *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры.— В кн.: *Он же.* Кант — Галилей — Кант. М., 1991; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.

Л. А. Маркова

ЦЕЛЬ — идеальный или реальный предмет сознательного или бессознательного стремления субъекта; финальный результат, на который преднамеренно направлен процесс.

Как философская проблема, понятие «цель» возникает в греческой философии начиная с эпохи Сократа. Досократовская философия практически не оперирует понятием цели, подчеркнуто противопоставляя мифологическим построениям свой метод объяснения бытия через понятие причины (αἰτια), принимая лишь мифологему безличной судьбы. Слово «цель» (τελος) чаще всего в философских текстах означает «конец», «завершение». Принципиальная, не требующая дальнейших разъяснений первичность космических причин и вторичность внутрикосмических целеполаганий и мотивов (которые могли приписываться и живым субъектам, и физическим стихиям) составляют одну из самых характерных черт досократовской картины мира. В период появления софистов — оппонентов досократовской «физики» — возникает критическое отношение к безличному детерминизму. Уже Сократ делает классификацию целей людей и богов одной из своих тем (хотя Платон и Аристотель указывают на Анаксагора как автора принципа целесообразности). Платон вкладывает в уста Сократа рассуждение о различии «причинного» и «целевого подходов» (Phaed. 96 a-100 a), в котором «бессмыслицей» называется физический детерминизм и утверждается, что в «действительности все связуется и удерживается благом и должным».

Начиная с Платона, в античной философии происходит борьба традиционного детерминизма «физиологов» и телеологии, основы которой заложены в платоновских диалогах. Сама теория идей базируется в значительной степени на открытой и описанной Платоном способности идеальной структуры быть целью и смыслом для вещественного мира становления. Кроме «Федона» в этом отношении важен «Тимей» с его учением о Демиурге, творящем мир исходя из принципа блага (см. 68 e: о «вспомогательных», «необходимых» физических причинах и «божественных», целевых, направляющих вещи к благу), и VI—VII кн. «Государства», где дается онтологическое обоснование идеи блага как высшей цели всего сущего. Аристотель выдвигает учение о четырех причинах сущего (Phys. II, 194 b-195 a; Met. 1013 a-1014 a), в котором рядом с материальной, формальной и движущей находится целевая причина (τελος, в схоластике — causa finalis). Без целевой причины, по Аристотелю, невозможно объяснение способа существования живых организмов. Этический аспект выбора цели разносторонне рассмотрен Аристотелем в «Никомаховой этике» (напр., 1112 a). Развивая свое учение о цели, Аристотель строит понятие, обозначенное неологизмом «энтелехия» (εντελεχεια): имеется в виду актуализация, осуществление внутренней цели того или иного существа (Met. 1047 a 30). Напр., душа есть энтелехия тела (De an. 412 a 27). Допускает Аристотель и возможность иерархии энтелехий (там же). Характерны учение Аристотеля, выраженное в «Метафизике», о божественном разуме как конечной цели бытия и связанная с этим оценка философии как самоцельной и потому наиболее достойной свободного разума формы знания. В эллинистической фило-

софии происходит плавная модификация понятия цели, заключающаяся отчасти в попятном движении от платонизма к сократовским школам, отчасти в перенесении этического целеполагания из социально-космической в морально-психологическую сферу: напр., идеал «атараксии» (абсолютной невозмутимости) — это цель для индивидуума, но со стороны полиса или космоса идеал «не виден», поскольку «совершенный» внешне индивидуум включен в чужое для него целеполагание объективного мира. Более контрастным в философии эллинизма становится и противопоставление понятию цели онтологически бесцельной реальности: понятие «уклона» (παρεγκλισις, clinamen) у Эпикура и Лукреция объясняет механизм космогенеза, изощренно избегая как досократовской «причины», так и платоно-аристотелевской «цели».

Вместе со становлением духовной культуры христианства в философию приходит третий тип отношения к цели: в спор детерминизма и телеологии вступает волюнтаризм как учение о способности к свободному самоопределению воли. Свободная воля не исключает цели, но не принимает ее объективную данность, не прошедшую через акт волевого выбора. Сложная диалектика закона, благодати и свободы во многом была обусловлена новым представлением о спасении как цели. Христианину нельзя получить спасение как случайный подарок эллинистической Тюхе (удачи), или как заработанную оплату добродетели, или как результат высшего знания: оно мыслится непостижимым единством незаслуженного дара и волевых усилий, порожденных верой. Потому спасение как сверхцель христианской культуры отличается и от разумной причинности, и от целеполагания, строящего свою цель как идеальный объект и, следовательно, содержательно знающего, к чему оно стремится («причинность наоборот»). Т. о., в христианстве между целью и субъектом возникает зазор, который должен был бы заполняться идеальным содержанием цели и средствами ее достижения. Но предметного знания о спасении и гарантированных средств достижения цели в пространстве христианской веры не может быть (если не принимать во внимание фольклорных версий). Поэтому христианская философия ищет новые трактовки целеполагания. Возникает представление о цели как недостижимом идеале, развернутое позже в куртуазной культуре. Возникает и проблема соотношения цели и средств, которая обычно решается в пользу совершенства средств, выступающих как доступный представитель недоступной цели (хотя существовала и версия «цель оправдывает средства», приписываемая обычно иезуитам). Особый аспект проблемы находит Августин, утверждающий, что грех состоит в желании пользоваться (uti) тем, что предназначено для наслаждения, и наслаждаться (frui) тем, что предназначено для пользования (De doctr. chr. 1, 4). Тем самым радикальная испорченность человеческой природы толкуется как извращение цели.

Эпоха систем, наступившая для христианской философии в 12—13 вв., востребовала категорию «цель» (прежде всего в аристотелевской версии causa finalis) для построения иерархической картины мироздания, в которой каждая сущность получала обоснование и импульс развития от онтологически высшего уровня бытия, являвшегося для нее «целью». Показательно в этом отношении пятое, «финалистское» доказательство бытия Бога в доктрине Фомы Аквинского: избирательное поведение всех вещей, стремящихся к какому-то результату, к цели (даже неразумных вещей, которые не могут ставить себе цель), говорит о том, что должен быть высший источник целеполагания — Бог.

Философия Нового времени строит свое мировоззрение на основе принципа причинности, который на время вытесняет «цель» на периферию. Спиноза — один из самых радикальных детерминистов — считает даже, что понятие «цель» есть «убежище невежества». Однако уже ко времени Лейбница становится очевидной (не без влияния успехов биологии) необходимость восполнить принцип детерминизма телеологией. Лейбниц делает целевой принцип одной из основ своей монадологии. Монада как одушевленное тело содержит в себе и цель (душу), и средство (тело) ее осуществления, чем отличается от неживой материи. Но поскольку монады суть субстанции, то телеологический принцип оказывается фундаментальным законом мироздания. Это Лейбниц фиксирует и в основном законе своей онтологии: существование для сущности — не только возможность, но и цель стремления. Целевой принцип у Лейбница обосновывает также необходимость развития. Душа как цель дана телу в двух аспектах: в качестве конечного осуществления (энтелехия) и в качестве способности к телесной деятельности (потенция). Раскрытие потенции в энтелехии есть индивидуум. Любой момент существования монады — это форма присутствия цели в процессе становления индивидуума. Как таковой этот момент должен одновременно быть объяснен и с точки зрения «действующих причин», и с точки зрения «целевых». Но все же отношения причины и цели, по Лейбницу, не симметричны: причины выводимы из цели, но не наоборот. В полемике с Бейлем Лейбниц утверждает, что в физике надо скорее выводить все из целевых причин, чем исключать их. При помощи целевого принципа Лейбниц также вырабатывает учение об «оптимальности» действительного мира, в котором цель всегда реализуется максимально полным для данного момента образом. Эта концепция, с одной стороны, вызвала острую критику детерминистов и моралистов (см., напр., «Кандид» Вольтера), с другой — получила вульгарную трактовку у Вольфа и его последователей, подменивших понятие целесообразности понятием полезности. Обоснованное Лейбницем совпадение морального и природного в цели стало важным ориентиром для философии немецкого Просвещения и предпосылкой телеологии Канта.

Наиболее радикальным пересмотром понятия «цель» со времен Аристотеля стала кантовская телеология. Кант открывает наряду с миром природы, где царствует принцип причинности, и миром свободы с его моральным полаганием конечной цели особый — третий мир, в котором природа «как бы» осуществляет цели свободы и свобода «как бы» делает природными феноменами свое целеполагание. Это — мир целесообразности, который явлен в искусстве и системе живых организмов. В «Критике способности суждения» Кант показывает, что недостаточно задавать «единство многообразного» только с точки зрения понятий рассудка (наука) и императива воли (мораль). Мышление имеет право (и даже обязано) в некоторых случаях рассматривать совокупность явлений как осуществление целей, при том что сама цель остается «вещью в себе». Кант различает «эстетическую целесообразность», которая позволяет суждению привнести в объект при помощи игры познавательных способностей форму целесообразности, не познавая при этом действительную цель, и «формальную целесообразность», позволяющую посмотреть на живую природу как на целостность жизненных форм. В обоих случаях цель не рассматривается как объективная сила, извне или изнутри формирующая предмет (Кант критикует Лейбница за антропоморфизм его телеологии). Цель пони-

мается в этом контексте как предпосылка и требование нашего познания, рассматривающего целостность феноменов не как результат взаимоопределения их частей, а как изначальное единство, порождающее части из целого. В такой позиции нет антропоморфного понимания цели, поскольку речь идет о внутренней целесообразности, не соотносимой с какой-либо внешней данностью цели. В самом явлении цель играет роль символического подобия. Принцип цели, т. о., имеет не конститутивное значение, как принцип причинности, а лишь регулятивное. Но в то же время целесообразность не сводится только к субъективной точке зрения: принцип цели общезначим, поскольку реализует законное для рассудка требование безусловного. Без применения этого принципа невозможно усмотреть специфику живых организмов и их внутренние динамические связи; кроме того, для морального сознания, которое руководствуется «чистым» принципом цели, важно, что в эмпирическом мире целесообразность по крайне мере возможна, и потому разрыв между миром природы и миром свободы не является абсолютным.

В послекантовской трансцендентальной философии — Фихте, Шеллинг и Гегель — принципиальная граница между конститутивным и регулятивным стирается, и потому цель становится одной из основных сил, движущих процесс становления самой реальности, а не только «установкой» теоретической рефлексии или моральной воли, как у Канта. Особенно показательно учение Гегеля, в котором «цель», возникая впервые в Логике как «для-себя-бытие», проходит через весь процесс самопорождения Духа в качестве конкретного присутствия всеобщего в конечных предметах. Как особая тема цель рассматривается в учении Логики о Понятии, где телеология является синтезом механизма и химизма, завершающим становление «объективного Понятия». Заслуживает внимания учение Гегеля о «хитрости» мирового Разума, в котором впервые рассматривается системное и закономерное несовпадение целеполаганий исторических субъектов и объективной цели Разума, пользующегося субъективными целями как своим средством.

В философии 19—20 вв. проблематика цели несколько упрощается и сводится к докантовским моделям 17 в. — к детерминизму, витализму или неолейбницианской телеологии. Цель может пониматься как биоморфная версия энтелехии, являющейся внутренней программой организма (Шопенгауэр, Бергсон, Дриш, Икскюль, Н. Лосский); как внутренняя символическая форма культуры (Дильтей, Шпенглер, Зиммель, Кассирер, Флоренский, А. Белый); как иерархически выстроенные системы обратных связей организма и среды (холизм, гештальтпсихология, органицизм, кибернетика, общая теория систем). В то же время в истолковании цели появляются новые мотивы. Неокантианство пытается заменить телеологию аксиологией, в которой цель получает статус «значимости», а не сущности. Возникает версия онтологически бесцельной реальности (Шопенгауэр, Ницше, экзистенциализм, постструктурализм), причем «бесцельность» может иметь самую разную эмоционально-аксиологическую окраску: от пессимизма Шопенгауэра до эйфории Ницше. Тейяр де Шарден своим понятием «точка Омега» (Христос) вводит особый тип цели, который представляет не пассивную финальность результата эволюции, а активную причастность самой цели ко всем этапам процесса. Гуссерль в своем проекте новой телеологии отчасти восстанавливает кантовское понимание цели как особого «априори» в структурах «жизненного мира». Методологи естественно-научного знания ищут подходы, альтернативные целевым (см., напр., ***Пробабилизм***). В ***синергетике*** (Хакен, Пригожин) предпринята наиболее радикальная попытка заменить классическое понятие цели закономерностями самоорганизации «нелинейных систем».

Лит.: *Трубников Н. Н.* О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1968; *Ропаков Н. И.* Категория «цель»: проблемы исследования. М., 1980; *Eisler R.* Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist. B., 1914; *Hartmann N.* Teleologisches Denken. B., 1951; *Voigt H.* Das Gesetz der Finalität. Amst., 1961; Purpose in Nature. Englewood Cliffs, 1966; *De Angelis E.* La civilta del finalismo nella cultura cartesiana. Firenze, 1967; *Luhmann N.* Zweckbegriff und Systemrationalität. Tüb., 1968; *Wright L.* Teleological Explanation. Berkeley, 1976.

А. Л. Доброхотов

ЦЕЛЬ И СРЕДСТВА — понятия, соотношение которых составляет проблему, выраженную в известной максиме «цель оправдывает средства» и связанную с ценностным аспектом отношения цели и средств и соответственно выбора и оценки средств в целесообразной деятельности. Относительно решения этой проблемы в популярной литературе сформулирована антитеза т. н. иезуитизма/макиавеллизма и т. н. абстрактного гуманизма; принято считать, что иезуиты, а также Макиавелли проповедовали принцип, согласно которому цель безусловно оправдывает средства, а абстрактные гуманисты (к которым относили Л. Н. Толстого, М. Ганди, А. Швейцера) утверждали обратное, а именно: действительная ценность средств целиком обусловливает ценность достигаемых результатов.

Названная максима восходит к высказыванию Т. Гоббса, сделанному им в разъяснение сути естественного права («О гражданине», гл. «Свобода», I, 8); по Гоббсу, каждый человек сам на основании разума, т. е. естественного права, должен судить о том, какие средства необходимы для обеспечения собственной безопасности. Эта максима не соответствует духу иезуитского учения, и, хотя формула «Кому дозволена цель, тому дозволены и средства» была выработана в иезуитской теологии (Г. Бузенбаумом), ею лишь предполагалось, что средства могут быть ценностно индифферентными, а их значение определяется достойностью цели, для достижения которой они применяются. Максима открыто проповедовалась рядом иезуитов, но принципов подобного рода придерживались (открыто или тайно) не только и не обязательно иезуиты, но по сути дела все те мыслители и деятели, для которых идеальные цели были исключительным предметом моральной оценки.

С формальной точки зрения положение о том, что цель оправдывает средства, является тривиальным: благая цель в самом деле оправдывает средства. С прагматической точки зрения всякое практическое, т. е. сориентированное на непосредственно достижимый результат, действие самим значением своего замысла обусловливает средства, необходимые для его достижения; достижение цели компенсирует (оправдывает) неудобства и издержки, необходимые для этого. В рамках практической деятельности усилия признаются в качестве средства лишь в их отношении к определенной цели и обретают свою правомерность через правомерность цели. В праксеологическом плане проблема согласования целей и средств является: а) инструментальной (средства должны быть адекватными, т. е. обеспечивать результативность деятельности) и б) целерациональной (средства должны быть оптимальными, т. е. обеспечивать эффективность деятельности — достижение результата с наименьшими затратами). По логике практического действия (см. ***Польза***) успешная и эффективная деятель-

ность является существенным фактором трансформации ценностного сознания: достигнутая цель утверждает обновленные критерии оценки. В современных социальных науках сформировались антитетические представления, кореллирующие с праксеологическим подходом к данной проблеме, по поводу функционально различных видов деятельности: а) в проектной деятельности признано, что средства определяют цели: технические возможности предполагают определенное их использование (Г. Шельски), доступные финансовые средства предопределяют планируемые результаты и масштаб проекта; б) технические средства получают развитие в рамках систем целенаправленного рационального действия, одно не развивается отдельно от другого (Ю. Хабермас).

От прагматического следует отличать демагогически-морализаторский подход (см. ***Морализаторство***), при котором максима «цель оправдывает средства» привлекается для оправдания очевидно неблаговидных или преступных действий. При этом то, что упоминается в качестве «благой цели», является либо (в перспективном плане) декларацией, либо (ретроспективно) событием, хронологически последовавшим за совершенными действиями, а сами действия, если учитывать полученные результаты, реально средством не оказываются, но совершаются безответственно и своевольно или ради них самих.

Собственно этическая проблема возникает в связи с предположением, что ради благой цели оказывается нравственно дозволительным совершение любых необходимых действий (пусть и считающихся обычно неблаговидными, нравственно недопустимыми, а то и прямо преступными). Такая точка зрения объективно является релятивистской (см. ***Релятивизм***): хотя не любые действия признаются допустимыми, а только такие, которые действительно ведут к тому, что признается в качестве высшей цели, — в конечным счете выбор средств оказывается обусловленным стратегией и тактикой деятельности. Такой подход чреват релятивистской ошибкой. Как показал Гегель, эта ошибка заключается в том, что действия, рассматриваемые в качестве средств, являются нравственно отрицательными объективно, сами по себе и в своей конкретности, между тем как предполагаемая цель является благой лишь согласно субъективному мнению, основанному на представлении об абстрактном добре. Иными словами, с этической точки зрения, хотя действия в качестве средств и совершаются ради определенной цели, их моральная значимость определяется не целесообразностью, а соотнесенностью именно с общими принципами. Стало быть, проблема цели и средств конституируется как этическая в противостоянии прагматизму и пруденциализму.

Существенные уточнения в саму постановку проблемы цели и средств внес ***Дж. Дьюи*** в полемике с Л. Д. Троцким. 1. Понятие цели имеет двойное значение: а) цель как замысел и мотив, сориентированный на конечную, все обосновывающую цель, и б) цель как достигнутый результат, или последствие применения определенных средств; достигнутые результаты сами выступают в качестве средств по отношению к конечной цели. 2. Оценка средств должна производиться и с точки зрения того результата, который достигнут с их помощью; в этом состоит принцип взаимозависимости цели и средств. Цель как результат зависит от использовавшихся средств и определяется ими; но и их оценка зависит от цели как достигнутого результата. Поскольку конечная цель является идеей конечных последствий и эта идея формулируется на основе тех средств, которые оцениваются как наиболее желательные для достижения цели, то конечная цель сама является средством направления действия. В схеме, предложенной Дьюи, заключена действительная диалектика цели и средств, не исчерпывающаяся общепризнанным положением о том, что достигнутые цели сами становятся средством для последующих целей (достаточно сказать, что это положение в равной мере разделяли и Троцкий, и Ганди). Следование принципу взаимозависимости требует скрупулезного и критического исследования используемых средств с точки зрения того, насколько точно результаты, к которым они ведут, соответствуют запланированным. 3. Действительное единство цели и средств может быть обеспечено при условии, что средства в самом деле определяются сообразно целям, а не «выводятся», как это часто бывает, из внешних по отношению к ситуации выбора соображений (так, Троцкий оправдывал применявшиеся приемы революционной борьбы «законами развития общества», в частности «законом классовой борьбы»), в противном случае оказывается, что цель ставится в зависимость от средств, в то время как средства не выводятся из цели. 4. Высшие цели — это моральные цели, в конечном счете под ними надо понимать ***идеал***, достижение которого в смысле практической реализованности, строго говоря, невозможно; в деятельности, сориентированной на идеал, тем более необходим учет принципа взаимозависимости средств и целей как практических последствий применения средств. Это положение было уточнено Ж. П. Сартром: невозможность осуществления цели, которая находится в недосягаемом будущем и функционирует в качестве идеала, приводит к такому положению, когда связь цели и средств носит конкретный характер, при том что цель как идеал играет роль императива. В развитие этого необходимо дополнительное уточнение: моральность — это ценностная характеристика, но не содержание цели. Попытка принять «мораль» как таковую в качестве цели предметно определенной деятельности, т. е. сделать исполнение принципа или правила содержанием действий, ведет к ригоризму. Предположение, что «мораль» может быть целью деятельности, оборачивается на практике тем, что действительно преследуемые цели не анализируются на предмет их соответствия моральным критериям; упоение целью ведет к допущению каких угодно целей. Идеал, высшие ценности и принципы должны быть не актуально преследуемой целью, а основанием действий и критерием их оценки. Моральность есть не конечная цель жизни, а путь жизни (Н. А. Бердяев).

Вопрос о соотнесении действий с непосредственными результатами или общими принципами и соответственно о критериях их оценки был предметом полемики (в ином идейном и методологическом контексте) между представителями утилитаризма-действия и утилитаризма-правила (см. ***Утилитаризм***).

Лит.: *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990, с. 189—190; Цели и средства [подборка работ Л. Д. Троцкого, Дж. Дьюи, Ж. П. Сартра, комментарии А. А. Гусейнова].— В сб.: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1992, с. 212—285; *Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. Cambr., 1990.

Р. Г. Апресян

ЦЕННОСТЕЙ ТЕОРИЯ — см. ***Аксиология***.

ЦЕННОСТЬ — одна из основных понятийных универсалий философии, означающая в самом общем виде невербализуемые, «атомарные» составляющие наиболее глубинного слоя всей интенциональной структуры личности — в единстве предметов ее устремлений (аспект будущего), особого переживания-обладания (аспект настоящего) и хранения свое-

го «достояния» в тайниках сердца (аспект прошедшего), — которые конституируют ее внутренний мир как «уникально-субъективное бытие». Историческая и логическая контаминация философского понятия ценности и основной категории политэкономии — «стоимость» (ср. «цена»), с одной стороны, и его близость другим понятиям, маркирующим интенциональность индивида — прежде всего ***благо*** и ***цель*** — с другой, обусловливает сложность «обособления» понятия ценности в его историческом развитии.

АНТИЧНОСТЬ. Одним из первых философских текстов, в котором философское понятие ценности уже начинает отделяться от понятия стоимости, будучи обозначено еще тем же словом (ἀξία), можно считать пассаж в псевдоплатоновском диалоге «Гиппарх» (231 e-232 a), где предпринимается едва ли не первая в истории философии попытка сопоставления объемов «ценного» и «благого». Объем первого шире, чем второго, т. к. в терминологии этого диалога «благое» включается в «ценное», но само включает в сравнении с ним дополнительную характеристику — приносить истинную выгоду, иметь подлинную пользу. «Благое» есть то ценное, которое помимо прибыльности обладает полезностью, «просто ценное» — только прибыльное, «неценное» — лишенное и прибыльности. В раннем диалоге Платона «Лисид» намечается то распределение этических параметров, которое предопределяет едва ли не все будущее пространство античных рассуждений о ценности: различаются «как бы неких три рода — благое, дурное и третье — ни хорошее, ни дурное» (216 d-217 b). Последнее уточнено и терминологизировано в «Горгии»: оно обозначается в качестве безразличного — адиафоры (ἀδιαφορα). В «Законах» Платон различает ценности обычного порядка (душевные, телесные, внешние) и ценность второго порядка, «метаценность», присутствие которой обусловливает ценность *самого ценного*.

У Аристотеля сравнительная ценность благ соотносится с категорией цели: ценнее то благо, которое ближе к цели; из двух благ более ценно то, которое является таковым не только для меня, но и «вообще». В «Никомаховой этике» слова, производные от ἀξία, употребляются для обозначения самооценки (ἀξίωμα) или добродетели «достоинство» (ἄξιόν). Лексика же, связанная с «ценностью», «ценимым», «ценным», восходит к слову (τῖμή) («цена»). Философия, по Аристотелю, это — «заглавная наука о том, что всего ценнее», и потому она являет единство научного познания и «постижения умом вещей по природе наиболее ценных».

Идея адиафоры принимается не только у академиков, но и у перипатетиков и киников. Подробно же она разрабатывается только у стоиков. У Зенона Китийского «безразличное» есть нейтральное относительно конечной цели нравственного блага — но оно не «безразлично» относительно своей сравнительной ценности (ἀξία). Соответствующее «природе» (здоровье, красота, богатство и т. п.) есть ценное или «предпочитаемое» (προηλμενον), противоположное — лишенное ценности или «непредпочитаемое» (ἀποπροηλμενον). При этом Зенон полагает, что само благо обладает «высшей ценностью». В целом, по Диогену Лаэрцию, слово «ценность» означает у ранних стоиков: (а) «свойственное всякому благу содействование согласованной жизни», (б) «пользу, содействующую жизни согласно с природой», (в) обычную меновую стоимость товара (VII. 105). Хрисипп настаивал на принципиальных различиях между благом и ценностью: первое неизменно и не может в отличие от второго допускать приращения или уменьшения. Ценность не допускается в область блага; между благом и неблагом не может быть ничего, рядоположенного им. Ко времени Хрисиппа относится систематизация «безразличного», о которой свидетельствует Диоген Лаэрций (VII. 102—105. Ср. Секст Эмпирик. Против ученых XI. 59—63, Пирроновы положения III. 177, 191—192). Панэтий Родосский, открывший эпоху т. н. Средней Стои, принципиально модифицирует понятие блага за счет включения в него «природных ценностей» (здоровье, красота и т. п.). Согласно скептикам, нет ничего ценного по природе за отсутствием собственно «безразличного», как нет также и природного блага и зла.

В античных приближениях к категории ценности уже в значительной мере предвосхищена современная аксиологическая проблематика. Вместе с тем античная категория ценности была лишена «персонализма» из-за отсутствия в античной философии в целом еще самой личностной антропологии. Средние века оказались для изучения ценности в собственном смысле «темными веками». Хотя латинский коррелят греческой ἀξία — aestimatio — бытовал еще со времен Цицерона, на Западе он был освоен преимущественно в его экономических коннотациях. Схоластическая мысль подробно исследовала, опираясь на «Никомахову этику» и общее платоновско-аристотелевское наследие, «онтологию блага», иерархическую субординацию благ, различение благ условных и Блага безусловного, но внутренний мир личности и конституирующих его ценностей оставался для нее закрытым.

НОВОЕ ВРЕМЯ. «Аксиологические» изыскания древних оказались не замеченными новоевропейской философией, которой пришлось заново открывать ценностную проблематику, приоткрытую уже последователями Зенона. Монтень указывал на субъективную природу ценности. Гоббс выделял «ценность человека», которая не отличается от его «стоимости» и есть его «цена», и «достоинство» — общественную ценность *человека, которая есть та «цена», которую ему дает государство*. Декарт видел назначение разума в установлении «подлинной ценности (valeur) всех благ». «Ценность», т. о., соотносилась им с миром субъекта — с нравственной деятельностью. Необходимо знать истинную «цену» добра и зла и уметь различать их; наша любовь и неприязнь к вещам обусловливается тем, насколько они представляются нам ценными, а не наоборот. Паскаль различал среди человеческих достоинств условные (связанные с социальным статусом и легитимизируемые «внешними церемониями») и естественные (относящиеся к душе или телу). Ему же принадлежит афористическое словосочетание «порядок сердца» (ordre du coer), означающее «логику сердца», не совпадающую с логикой рассудка, но подчиняющуюся своим неисповедимым законам. Будущие аксиологи (Шелер) придавали этому выражению Паскаля очень большое значение: здесь философия впервые признала права вслед за разумом и волей также и третьей, самой сокровенной области человеческой души — сердца как тайника царства ценностей. В одном из сводов дефиниций Лейбница «ценное есть значительное с точки зрения блага» (противоположность ему составляет «пустое»), «значительное» же — то, из чего следует нечто «замечательное», которое есть в свою очередь вносящее какой-либо великий вклад или вводящее «первенствующее по природе».

В английском просвещении обращение к «субъективному бытию» прошло под знаком признания в человеке сферы разнообразных чувств (senses). Разделяя ценность вещей и ценность (worth, merit) личности, Шефтсбери отдавал предпочтение последней. Учение Шефтсбери было систематизировано Ф. Хатчесоном, разделявшим два основных «чувства» —

«моральное чувство», которое является единственным достоверным источником суждений о добре и зле, и «внутреннее чувство», ответственное за художественное восприятие. В отличие от представителей этического сентиментализма, исходивших из абсолютности основных ценностей, Б. Мандевиль придерживался релятивистской точки зрения и стремился показать, что действительным мерилом «ценности и достоинства» вещей является человек, стремящийся к удовлетворению собственных интересов. «Моральное чувство» занимает важное место и в антропологии Юма. Так же, как и сентименталисты, Юм видел источник нравственных суждений и действий не в разуме, а в моральном чувстве, в частности в человеколюбии и справедливости. Последняя составляет основание всех подлинно ценных нравственных побуждений. Рассматривая отдельные примеры добродетели и порока, шотландский философ различает их «положительную ценность» (merit) и «ценность отрицательную» (demerit). Юм занимал двойственную позицию в вопросе об «объективности» ценности: с одной стороны, он утверждал, что сами по себе объекты лишены всякого достоинства и «свою ценность они извлекают только из аффекта», что красота и ценность полностью соотносительны с возможностью вызывать «приятное чувствование» у субъекта; с другой — что у объектов есть «собственная ценность», существует «ценное само по себе». Вклад Юма в осмысление понятия ценности можно считать самым значительным в этой области рефлексии за весь докантовский период. Среди наиболее «провоцирующих» шагов Юма следует признать выяснение критериев ценности нравственных поступков и различение «ценности-для-себя» и «ценности-для-другого». Недостатком рассуждений Юма было его понимание ценного как «естественного», «природного», не позволяющее понять главного — в чем, собственно, ценность этого ценного?

В знаменитой «Энциклопедии, или Толковом словаре наук, искусств и ремесел» (1765) в специальной статье — «Valeur» — различаются ценность как достоинство вещей самих по себе и цена — как то, что доступно калькуляции; ценности в нравственном аспекте соотносятся с «чувством, порождаемым стремлением к славе и признанию».

Аксиологические проблемы волновали и немецких просветителей. Известный ученик Х. Вольфа Баумгартен выделяет в своей «Метафизике» (1739) среди человеческих способностей и способность суждения или оценки (Beurtheilungsvermögen), ответственную за рецепцию всего воспринимаемого с точки зрения удовольствия, неудовольствия и равнодушия. Он же вводит понятие «эстетическое достоинство (dignitas)», в коем различаются субъективный и объективный аспекты: первый идентичен «эстетической значительности (gravitas)». Зульцер вводит понятие «ценность (Wert) эстетического материала», которое означает все, что может привлечь внимание души, вызвать чувство. Крузий сформулировал идею свободной человеческой воли — источника нравственного долженствования — как всеобщей и высшей ценности; субъект нравственного веления как высшая ценность является конечной и безусловной целью нравственного поведения, по отношению к которой все является средством (в т. ч. счастье, благо, телесное совершенство и т. д.). Современник Канта Тетенс рассуждает об особых состояниях души, которые он в отличие от ощущений или «первоначальных представлений» называет чувствованиями (Empfindnisse) — внутренними восприятиями, «ответственными» за удовольствие, приятное, радость, надежду и т. д. Они имеют для субъекта специфическое ценностное значение и служат основанием его оценочного отношения к внешним и внутренним объектам. В соответствии с чувством удовольствия Тетенс определяет и универсальные оценочные понятия истины, добра и красоты, исходные для любых оценочных суждений.

КАНТ. Принципиально новые измерения понятие ценности обретает в сочинениях Канта, который конструирует решения этой проблемы на основаниях, прямо противоположных юмовским: ценность нравственных поступков соотносится не с «природными» для нас расположениями души, вроде симпатии, но как раз с тем противодействием, которое оказывает этим расположениям направляемая разумом воля. В ***«Основоположении к метафизике нравов»*** (1785) он вводит понятие «абсолютной ценности (Wert)» чистой доброй воли. Критерий этой «абсолютной ценности» в том, что истинная нравственная ценность присуща лишь тем нравственным действиям, которые совершаются даже не «сообразно долгу», но только «по долгу», т. е. из стремления исполнить нравственный закон ради самого закона. Действие по долгу содержит моральную ценность «не в намерении», которое может быть посредством него реализовано, но в той максиме, согласно которой принимается решение совершить тот или иной поступок, и потому эта ценность зависит только от самого «принципа воления» безотносительно к каким-либо целям. Все имеет лишь ту ценность, которую определяет нравственный закон. Поэтому ценность самого закона является уже безусловной и несравнимой ценностью, которой соответствует категория достоинства (Würde), коему следует в свою очередь воздавать «уважение» (Achtung). Только нравственная ценность определяет ценность человеческой индивидуальности. В мире как «царстве целей» различимы три уровня ценностной реальности: (а) то, что имеет рыночную цену (Marktpreis) — умение и прилежание в труде, (б) то, что обладает аффективной ценой (Affektionspreis) — остроумие, живое воображение, веселость, (в) то, что имеет достоинство, внутреннюю ценность (innere Wert) — нравственные поступки и сами человеческие индивидуальности.

Аксиологические положения ***«Критики практического разума»*** (1788) развивают идеи «Основоположения». Представления личности относительно ценности своего существования основываются на особом чувстве моральной ценности. Истинно нравственное настроение преданности закону делает разумное существо «достойным причастности высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его личности». В ***«Критике способности суждения»*** (1790) указывается, что категория ценности релевантна лишь этической области. Приятное, прекрасное и доброе означают три различных отношения к чувству удовольствия и неудовольствия. В каждом случае, однако, речь идет о различных смысловых модальностях: приятное — то, что доставляет удовольствие, прекрасное — то, что нравится, доброе — «то, что ценят, одобряют, то есть то, в чем видят объективную ценность». Хотя сам Кант выводит, т. о., эстетику за границы ценностно значимого, он оговаривается, что мы придаем ценность нашей жизни посредством целесообразной деятельности (это уже область эстетического). Его исследование суждений вкуса позволяет в определенной степени соотнести и эту проблематику с учением о ценности, поскольку речь идет об оценочных (хотя, правда, и не о ценностных) суждениях. Так, специальный параграф первой части «третьей критики» посвящен проблеме: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предме-

та или наоборот? Кант обосновывает второй способ его решения, утверждая, что «прекрасно то, что нравится только при оценке». Эстетическая оценка — «оценка без понятия», поэтому суждение вкуса не есть познавательное суждение. Эстетическая ценность произведений искусства связана с той «культурой», которую они дают душе.

Т. о., Канту удалось определить ценностный мир как такой, который творится самим автономным действующим субъектом. Ценностное сознание и ценностное творчество оказываются возможными благодаря чистому «практическому разуму». Ограничение ценностной сферы нравственной деятельностью было самой смелой попыткой в истории философии разграничить царства ценности и природного бытия. Другую заслугу Канта следует видеть в четко прочерченной иерархии рыночной цены вещей, аффективной цены душевных качеств и «внутренней ценности» — само́й свободной и автономной личности. Впервые в истории философии ценность-в-себе становится синонимом личности, и аксиология получает персонологическое обоснование. Наряду с этим Кант привнес в учение о ценностях и телеологическую перспективу: весь мир существует ради ценности личности. Основное значение «третьей критики» Канта следует видеть в исследовании оценочных суждений, которые выявляют важнейшую особенность эстетического восприятия действительности как предваряемого ее оценкой. Правда, рационалистическая интерпретация ценности у Канта оставляла «невостребованным» «порядок сердца», который не ограничивается установками бескорыстной и автономной воли, сколь бы возвышенными они ни были. «Формальная» природа моральной ценности как следования формальному же ***категорическому императиву*** оставляла ее предельно обедненной в сравнении с «материей» (содержанием) нравственных действий, ценность которых Кантом решительно отрицалась. Тем не менее, отмечая односторонности кантовского учения о ценности, нельзя не признать и того, что они же открыли и теоретическое пространство для тех достижений будущей аксиологии, которые в значительной мере и осуществлялись благодаря дистанцированию от них.

ПОСЛЕ КАНТА. Если Кант признавал ценностно релевантным только «чувство моральной ценности», то послекантовская немецкая философия в целом расширяет эту область , пытаясь переместить ценностный мир из воли в сердце. Правда, Фихте настаивает на том, что ценность индивида определяется его деятельностью (признавая уже, правда, что «безусловной ценностью» и значением обладает только жизнь как таковая), а Г. Хуфеланд видит в ценности прежде всего свойство вещей опосредовать разумное человеческое целеполагание. Однако Ф. Биунде уже считает, что именно чувство является принципом всех ценностных отношений к объектам, которые основываются на эмоциональном или разумном удовольствии, Г. Шульце утверждает, что ценностные суждения «обращаются» к чувствам, а И. Фриз — что чувство определяет ценность или не-ценность вещей. Ф. Аллийн начинает разрабатывать «аксиологическую логику», анализируя ценностное суждение, в коем оцениваемое образует субъект, а выражение оценки — в виде похвалы или порицания — предикат. Оценочными суждениями (в которых объект одобряется или не одобряется) занимался Гербарт, противопоставляя их суждениям теоретическим и дифференцируя оценки эстетические и этические. Бенеке, писавший преимущественно в 1830-е гг. и пытавшийся основать этику на ценностном чувстве, утверждал, что мы оцениваем вещи, исходя из их содействия «подъему» и «спаду» наших внутренних чувствований. Это содействие может быть трех ступеней: непосредственное, в воображении и в воспроизводстве в качестве желаний, волений и т. п., которые и образуют «умонастроение» и основание действий. См. также статью ***Аксиология***.

Лит.: *Столович Л. Н.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Шохин В. К.* Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты.— «Альфа и Омега», 1998, № 3(17), с. 295—315; *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet, Bd. III. B., 1930; *Kraus O.* Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brün—Lpz., 1937.

В. К. Шохин

ЦЕНТРИЗМ — политическая позиция, предполагающая умеренность в идейных предпочтениях и программных установках (часто определяет некую промежуточную позицию между двумя крайностями или более явными идеологическими линиями). Понятие центризма вошло в политическую практику с 19 в., когда Германская римско-католическая партия официально провозгласила себя центристской партией и поэтому часто идентифицируется с христианско-демократическими партиями. Тем не менее в ряде стран к центризму себя относят и другие партии, напр. аграрные партии в Скандинавии, некоторые демократические партии в Южной Европе, определение «центристский» нередко применяют ко всем партиям правого толка, занимающим не радикальные, а более или менее умеренные позиции по актуальным политическим вопросам.

Теоретическое обоснование центризм получил в работах таких видных политических теоретиков, как М. Дюверже и Д. Сартори. Так, Дюверже считал, что партии центра в Четвертой французской республике способствовали нестабильности и частой сменяемости кабинетов. По Сартори, в системе поляризованного плюрализма политические партии обнаруживают сильные центробежные тенденции, крайности усиливаются, а центр неизбежно размывается. В силу размытости термина его применимость носит ограниченный характер.

Т. А. Алексеева

ЦЕРКОВЬ (греч. ἐκκλησία, лат. ecclesia) — термин, обозначающий религиозное сообщество христиан и соответствующую иерархическую структуру, жизнь и деятельность которой регламентируется вероучительными и каноническими нормами, выработанными в контексте истории ***христианства***. Церковь в узком смысле — христианское культовое здание, храм (рус. слово «церковь» восходит к греческому κυριακόν — храм Господень). Буквальное значение греч. слова ἐκκλησία — «собрание тех, кто позван» — отражает первичное понимание, согласно которому церковь — это местная община призванных Богом на путь спасения последователей Иисуса Христа. Распространение христианства в различных культурных контекстах в границах позднеантичной ойкумены и за ее пределами поставило вопрос о единстве церковных общин, которое было понято как вероучительное и «мистическое». Церковь объединяет одна вера, актуализируемая через тождественный по существу религиозный опыт общения и единства с Богом «во Христе». Согласно метафоре апостола Павла, церковь есть Тело Христа, а сам Христос — ее Глава. Одушевляющей, животворной силой этого Тела является Дух Божий, в день Пятидесятницы сошедший на апостолов, которые представляли христианскую первообщину (поэтому церковь есть также и «храм Духа»). Все члены церкви, вступившие в нее

через крещение «во Христа» и соединение с ним в таинстве Евхаристии (причастии «Телу и Крови Христа»), составляют т. н. «невидимую» церковь. В то же время церковь — это конкретная, «видимая» религиозная структура, имеющая своих институциональных лидеров, профессиональных служителей и рядовых членов, материальную базу и корпоративные интересы.

Эта двуединая природа церкви часто выражается богословами через различение церкви как духовного «события» и церкви как земной институции. С богословской точки зрения церковь — динамическая реальность, которая описывается выражением «уже — еще нет». Со стороны Бога все уже совершено: Богочеловек Христос основал церковь как духовное пространство ***спасения*** и обóжения, которое открылось в историческом времени; церковь есть «небо на земле». Вместе с тем спасение есть процесс, духовный путь, прохождение которого требует участия свободной воли человека. Внешняя церковная организация создает объективные условия (преемственность священнической иерархии, вероучения и дисциплины, совершения богослужения и таинств (см. ***Таинства церковные***) и т. д.) для того, чтобы каждый человек мог осуществлять свое спасение в соответствии с христианской традицией. Будучи «окном в вечность», появившаяся в новозаветную эпоху церковь имеет свою собственную историю, которая разворачивается в контексте истории христианских обществ, государств и культур. Во временнóй перспективе церковь выступает как религиозная традиция и одновременно как ряд региональных и местных традиций, которые, вступая во взаимодействие с культурой, создают сложные конкретно-исторические образования. После победы христианства над ***язычеством*** церковь встраивается в общественную структуру, превращаясь в религиозно-идеологический и культовый «департамент» государства (в нехристианских обществах церковь остается религией этнорелигиозного меньшинства). В результате под эмпирической церковью начинают понимать не столько сообщество христиан, сколько клерикальную корпорацию, наделенную определенными властными полномочиями. Это в свою очередь имело следствием некоторые изменения в религиозном сознании, в результате чего, напр., носителем церковности признавались только клирики как определенное сословие (в средневековом католичестве) или главой церкви провозглашался монарх (пореформационная Англия, Российская империя в XIX в.).

В ходе истории христианская церковь пережила множество разделений, результатом которых стал ***конфессионализм*** — существование многих церквей в рамках общей религиозной традиции. От восточной (византийской) церкви отпали несториане и монофизиты (т. н. дохалкидонские церкви), в 1054 произошло окончательное разделение восточной и западной (римской) церквей. В период Реформации XVI в. от Рима отделились протестантские церкви, что положило начало процессу образования множества различных протестантских деноминаций. В результате можно говорить о трех основных типах церквей: восточноправославном — национальные, на практике государственные, церкви, объединенные единым вероучением и общением в таинствах; римско-католическом — всемирная церковь, подчиненная юрисдикции Римского папы; протестантском — церковь как конгрегация верующих во Христа, принадлежащих к определенной конфессиональной традиции (нужно отметить, что существуют и государственные, национальные церкви, идеологически восходящие к ***Реформации***).

В эпоху конфессионализма церкви оказались максимально отчуждены друг от друга, выражением чего были различия в вероучении, богослужении и организации, а следствием — взаимные обвинения в «антицерковности» и религиозные войны. В современную эпоху, когда церковь вследствие ***секуляризации*** постепенно утратила влияние в обществе, ее практика ограничивается удовлетворением религиозных потребностей отдельных личностей, а также охранением христианских ценностей. Косвенным результатом этого явилось возникновение в 20 в. всемирного экуменического движения (см. ***Экуменизм***), цель которого — сближение различных христианских церквей и их воссоединение перед безрелигиозным миром. Ряд богословов и церковных деятелей предлагает согласовать христианскую веру с современной наукой и культурой и адаптировать церковную практику к изменившимся историческим условиям (см. ***Модернизм*** религиозный). В свою очередь консервативные церковные круги выступают, с одной стороны, против экуменизма, защищая свою конфессиональную идентичность, а с другой — призывают вернуться к такой общественной структуре, в которой церковь снова будет играть роль определяющей силы в области мировоззрения и морали (см. ***Фундаментализм***).

А. И. Кырлежев

ЦЕШКОВСКИЙ (Cieszkowski), Август (12 сентября 1814, дер. Сухая, Полесье — 12 марта 1894, Познань) — польский философ и общественный деятель. Получил философское образование в Берлине (1833), в докторской диссертации «Пролегомена к историософии» (издана в 1838) переосмысливает гегелевское четырехчастное деление истории, выдвигая иное деление, согласно которому эпоха непосредственной объективности искусства и абстрактного права (прошлое) сменяется эпохой субъективности — рефлексии, морали, науки (настоящее), а на смену последней приходит эпоха действия, дела (die Tat, будущее). Идея примата исторического действия Цешковского, который ввел в оборот термин «историософия», оказала заметное влияние на многих левых гегельянцев. Вернувшись в Польшу, он публикует ряд работ по вопросам экономики, педагогики, истории и продолжает трудиться над главным историософским трудом «Отче наш» (1-й том вышел в 1848 в Париже и был переиздан в Польше в 1870, следующие тома вышли посмертно), в котором левое гегельянство сочетается с христианским мильенаризмом.

Соч.: Prolegomena zur Historiosophie. B., 1838; Gott und Palingenesie. B., 1842; Ojcze nasz, t. 1—3. Poznan, 1922—1923.

А. М. Руткевич

ЦЗА ЦЗЯ (школа эклектиков) — древнекитайское философское течение 5—3 вв. до н. э., стремившееся к синтезу различных философских школ. В «И вэнь чжи» («Трактат о литературе и искусствах») — библиографическом разделе «Хань шу» («История династии Хань», 1 в.) — цза цзя названа в числе «девяти течений» древнекитайской мысли. По определению комментатора «Хань шу» Янь Шигу (6—7 вв.), цза цзя «ставила вровень конфуцианство и учение мо цзя, соединяла имена и законы» (т. е. учения мин цзя и легизма), «не было в учениях ста школ такого, чего не пронизала бы она соединением». Произведениями «эклектиков» считаются энциклопедические сочинения 3—2 вв. до н. э. ***«Люй-ши чунь цю»*** и ***«Хуайнань-цзы»***.

А. Г. Юркевич

ЦЗИ (кит., буквально — пружина, а также движущая сила, механизм, механический, организм, начало, импульс, хитроумный, махинаторский) — одна из самых специфических категорий китайской философии. Конкретные значения цзи — крючок арбалета, западня, спускать стрелу с крючка. В семантике иероглифа цзи (элементы «дерево» и «зародыш» [«исток», «край»]) понятия «механизм» и «организм», традиционно противопоставляемые на Западе, объединяются через общий признак самодвижения, двигательного импульса, исходящего изнутри.

В конфуцианских текстах 5—3 вв. до н. э. цзи имеет значения движущей силы (в «Ли цзи» ему уподобляется «гуманность» — ***жэнь*** как основной импульс существования семьи и государства) и «махинаторских приемов» («Мэн-цзы»). В даосских текстах цзи употребляется в двух смыслах: 1) хитрое, коварное приспособление, плод человеческих рук; 2) естественное, нерукотворное устройство, движущая сила живого организма. Данное разделение соответствует фундаментальной даосской оппозиции «человеческое» (искусственное) — «небесное» (естественное). Сердце, движимое искусностью человека, — коварно, движимое «небесным естеством» — благостно. Понятие «небесной пружины» (тянь цзи) как «движущей силы естества» вводится в «***Чжуан-цзы***», где оно противопоставляется чувственному восприятию и чувственности (ши юй): чем они глубже, тем «поверхностнее небесная пружина». «Пружина»-цзи у Чжуан-цзы имеет физиологический смысл: она «исходит из пяток» и обусловливает «пяточное дыхание». Использование усовершенствованных («механических» — цзи) орудий труда объявляется источником «механических дел» и в результате — «механического сердца» (цзи синь), эгоистического хитроумия, которое приводит к «неустойчивости духовной жизни», противоречащей ***дао***. Подобный тезис повторен в ***«Хуайнань-цзы»***, где некое «внутреннее» достояние «совершенномудрого» (шэн) рассматривается как средство, с помощью которого он «проникается небесной пружиной». Это положение корреспондирует с формулировкой ***«Инь фу цзина»***: «Человеческое сердце — это пружина». «Движущая сила» (цзи) невидима; «высший человек» благодаря ей получает возможность «усилить свое тело», но «посредственного человека», пытающегося овладеть цзи, ждет гибель. На этих положениях в средневековом даосизме основывалась практика самосовершенствования, в т. ч. «достижения бессмертия» (см. ***Сянь сюэ***).

В китайском буддизме идея самодвижения всего сущего была интерпретирована как «импульс (движущая сила) будды» (фо цзи); в учении Чжии (6 в.) термин цзи обозначал «ментальные способности», впоследствии одну из важнейших категорий буддийской психологии. В неоконфуцианстве доминировала трактовка цзи, предложенная ***Чжан Цзаем***: «О цзи говорится тогда, когда движение исходит не извне». ***Ван Янмин*** в истолковании цзи пытался преодолеть противопоставление «небесного» и «человеческого», обращаясь к даосским терминам: человеческое сердце— «пружина единой вещи», т. е. Неба и Земли (тянь ди); «небесная пружина» есть «чувственные восприятия» (ши юй).

Единство «организма» и «механизма» в семантике цзи сказалось в своеобразии трактовок китайскими мыслителями кон. 19 — нач. 20 в. западных представлений о созидательных силах природы. Напр., по ***Сунь Ятсену***, «биоэлементы создают людей и тьму вещей», подобно тому как люди создают вещи; «птицы — это созданные биоэлементами летательные механизмы (цзи)».

А. И. Кобзев

ЦЗИН (кит. — семя, а также дух, духовные силы, эссенция, утончение, тончайшее, семенное) — одна из самых специфических категорий китайской философии. Исходное значение цзин — «отборный, очищенный рис» («Лунь юй») — обрело два семантических полюса: «семя» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция). Т. о., цзин выражает идею непосредственного тождества сексуальной и психической энергий.

В ***«Дао дэ цзине»*** цзин фигурирует как некая «эссенциальность» Вселенной, условие жизни. В ***«Гуань-цзы»*** цзин — это «утонченность пневмы», порождающее начало всех вещей, обеспечивающее и жизнь, и духовную активность: «Если [семя] распространяется между Небом и Землей, это будут нави и духи. Если же [оно] сокрыто в груди, то это будет совершенномудрый человек». Там же «соединение осемененных пневм мужчин и женщин» рассматривается как условие рождения человека.

В «Си цы чжуани» (4 в. до н. э.) цзин — это рафинированная «пневма», которая может быть мужской и женской: «Мужское и женское [начала] связывают семя, и тьма вещей, видоизменяясь, рождается»; «осемененная пневма (цзин ци) образует вещи». В некоторых пассажах цзин означает дух, душу, разум: «Так благородный муж знает, какая вещь произойдет. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (цзин) в Поднебесной, быть причастен к этому?»; «Разумное долженствование (цзин и) проникает в дух». В ***«Люй-ши чунь цю»*** «концентрация» «осемененной пневмы» объявляется источником существования форм живой и неживой природы, обусловливающим и развитие их лучших качеств: напр., рост растений, способность животных двигаться, игру самоцветов; она является также носителем красоты (и потому определяет существование блага) и носителем разумности (и потому обусловливает «просветленность [разума]»).

Согласно ***«Хуайнань-цзы»***, цзин в космологической и антропологической иерархии занимает срединное положение между «духом» и «пневмой», в космосе оно формирует солнце, луну, звезды, небесные ориентиры, гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — «пять внутренних органов», которые находятся в координации с внешними органами чувств. В одном из пассажей «Хуайнань-цзы» «осемененная (утонченная) пневма» объявляется присущей только человеку, тогда как животные состоят из «мутной пневмы».

А. И. Кобзев

ЦЗИН ВЭЙ (кит., буквально — основа и уток) — понятие китайской философии и культуры, выражающее идею геометрико-текстологической структурной упорядоченности. Подразумевает сеть продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных линий. Узкое значение цзин вэй — «каноны и апокрифы» — связано с понятием «знаков/письменности/культуры» (вэнь) как начала, посредством которого на человеческое общество переносится упорядочивающая общекосмическая структура: «Представление Поднебесной в линиях основы и утка называется вэнь» («Цзо чжуань», 5—2 вв. до н. э.).

Первый исходный смысл словосочетания цзин вэй — ткацкоделательный: на нити основы ткани накладываются, пересекая ее, нити утка (вэй). Производство ткани (сети) в китайской культуре, как и во многих др., ассоциировалось с созданием письмен и текстов (ср. лат. textus — «сплетение», «ткань»); напр., китайская традиция возводила возникновение иероглифической письменности к т. н. узелковому пись-

му. В ассоциативной символике традиционной китайской философии и науки направление цзин соотносится с Небом (***тянь***) и с последовательностью нечетных («небесных») чисел, а вэй — с Землей и последовательностью четных («земных») чисел. Как и у пифагорейцев в античной Греции, исходным нечетным числом считалось 3, четным — 2.

Ассоциация с Небом как главенствующим началом выделила из пары цзин вэй первый член. Он стал обозначением главного форманта культуросозидающей деятельности — писаного «канона», а ассоциативная связь с Небом как символическим эквивалентом числа 3 обусловила представление о троичности «канона», которая в двухмерной развертке дает девятиклеточный квадрат. С помощью категории «канон» описывалась и общекосмическая девятеричность: «Соединение и гармония Неба и Земли есть великий канон жизни... Небо имеет девять просторов, земля имеет девять областей» (***«Люй-ши чунь цю»***). Представление о квадратной девятиклеточной структуре пространства нашло выражение в утопической концепции «колодезных полей» (цзин тянь): «колодцем» называлась некая идеальная административная единица, территориальной основой которой якобы была система из девяти квадратных полей. «Колодец» рассматривался как основание принципиально девятеричной многоуровневой пространственной и административной структуры («Мэн-цзы», 4—3 вв. до н. э.; ***«Чжоу ли»***). Возможно, пути семантической эволюции иероглифов цзин в значении «основа», «канон» и цзин в значении «колодец» были параллельны: от обозначения продольно-поперечных движений в ткачестве и запашке земли к обозначению квадратной девятиклеточной структуры. Такая «колодезно-каноническая» структура лежит в основе универсальной общеметодологической классификационной схемы —системы триграмм и гексаграмм (см. ***Гуа***): схематической моделью триграмм является девятиклеточный квадрат.

Представление о цзин вэй как упорядочивающей «сети» отразилось в теории китайской медицины. Термин «цзин» имеет там значение «меридиан», «главный канал» и относится к 12 основным парафизиологическим «руслам», по которым осуществляется суточная циркуляция «пневмы» (***ци***) в организме. Аналогия с цзин вэй просматривается в названии системы главных и второстепенных «каналов» — «энергетического каркаса» организма: цзин ло («меридианы и коллатерали»).

А. И. Кобзев

ЦЗИН СЮЭ (кит. — канонoведение, «учение о канонах») — обобщающее название области традиционного знания в Китае, связанной с комментированием и изучением конфуцианских канонических книг. Ее основателями считаются ученик ***Конфуция*** Цзы-Ся (5 в. до н. э.) и ***Сюнь-цзы***. Становление цзин сюэ в качестве ведущей из общественно значимых дисциплин связано с обретением конфуцианством при императоре У-ди (140—87 до н. э.) династии Хань статуса официальной идеологии. Воплощением учения «совершенномудрых» правителей древности стали считаться «Пять канонов» (***«У цзин»***): ***«Ши цзин»*** («Канон стихов»), ***«Шу цзин»*** («Канон [исторических] писаний»), ***«Ли цзи»*** («Записки о правилах благопристойности»), ***«Чжоу и»*** («Чжоуские перемены») и «Чунь цю» («Весны и осени»).

Многие тексты оказались утраченными, и знатокам пришлось их восстанавливать по памяти; они составили основу имперской системы образования и подготовки административных кадров. Литературные памятники и официальные документы и по содержанию, и по форме оценивались с точки зрения сообразности канонам. Цзин сюэ отражало процессы изменения идеологических доктрин, ход эволюции философской и общественно-политической мысли в Китае. Первоначально в рамках цзин сюэ возобладала «школа текстов новых письмен» (цзинь вэнь цзин сюэ), основывавшаяся на устно переданных текстах канонов, записанных во 2 в. до н. э. «уставным письмом» (ли шу) — т. н. новым, введенным при реформе письменности в период правления Цинь Шихуана (246—210 до н. э.). Данная школа приписывала авторство «Шести канонов» — «Лю цзин» («Пять канонов» и утраченный «Юэ цзин» — «Канон музыки») Конфуцию. Императором У-ди в 136 до н. э. было введено звание боши («доктор», «главный эрудит») за знание пяти канонов «новых письмен». Особое значение для этого направления традиции цзин сюэ приобрела «Гунъян чжуань» — толкование Гунъян Гао (5 в. до н. э.) на «Чунь цю», акцентирующее «скрытый», аллегорический смысл текста канона. «Школа текстов новых письмен» широко пользовалась «вторичными книгами» (вэй шу) — текстами, приспособленными для гадания по канонам.

В 1 в. до н. э. возникла конкурирующая «школа текстов старых письмен» (гувэнь цзин сюэ). Она основывалась на текстах, написанных дореформенным стилем, в т. ч. «Шу цзин», а также «Ли цзи», ***«Лунь юй»***, «Сяо цзин», которые якобы были обнаружены в стене дома, принадлежавшего Конфуцию. Кун Аньго, потомок Конфуция, настаивал на канонизации этих текстов, но получил отказ. Главное внимание «школа текстов старых письмен» уделяла толкованию «Гувэнь Шан шу» («Книга преданий старых письмен»), т. е. «Шу цзина», «Чжоу гуани» (***«Чжоу ли»***) и «Цзо чжуани» («Комментарий Цзо [Цюмина]» на «Чунь цю»). Тексты «новых письмен» объявлялись ненадежными и неполными. В свою очередь сторонники «школы текстов новых письмен» обвиняли оппонентов в фальсификации. После падения династии Западная Хань (206 до н. э. — 8 н. э.) Ван Ман, узурпировавший трон, учредил звание боши за знание «текстов старых письмен» и прекратил его присвоение знатокам «текстов новых письмен». Он пытался опереться на толкования канонов школой «текстов старых письмен» в обоснование проводимых им политико-экономических реформ, основанных на подражании идеализированным порядкам древности.

Тексты двух школ различались составом, разбивкой на разделы и главы, объемом и даже содержанием (содержали разные фрагменты, по-разному интерпретировали исторические события, деяния исторических, легендарных и полумифических персонажей и т. п.). Традиция «школы текстов старых письмен» считала своим основоположником Чжоу-гуна (11 в. до н. э.), «совершенномудрого» регента чжоуского престола, а Конфуция продолжателем его дела и гл. о. историком. «Шесть канонов» рассматривались как упорядоченные Конфуцием древние исторические материалы. Характерные черты «школы текстов старых письмен» — повышенное внимание к толкованию отдельных слов и выражений, склонность к буквальному пониманию текста, историко-филологическим изысканиям, использование зачаточных форм лексико-грамматического анализа, неприятие гадательных приложений к канонам. В ее рамках созданы первые толковые словари, предназначенные гл. о. для комментаторских целей, — «Эр я» («Приближение к классике», 2 в. до н. э.) и «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение письмен и толкование иероглифов») Сюй Шэня (1—2 вв.). Это комментаторское направление, впоследствии получившее название хань сюэ («ханьское учение», «ханьская школа»), достигло расцвета в эпоху Восточная Хань (25—

220). Данная школа оказала определяющее влияние на каноноведческое учение Чжэн Сюаня, считавшееся в 3—10 вв. наиболее авторитетным и представлявшее собой попытку синтеза школ «текстов старых письмен» и «текстов новых письмен».

В эпоху Южных и Северных династий (5—6 вв.) конкурировали «северная школа» (бэй сюэ) и «южная школа» (нань сюэ). Они опирались на толкования Чжэн Сюаня. Однако «северная школа» в целом отличалась консерватизмом, доверием к толкованиям каноноведов 1—3 вв., тяготела к грамматико-синтаксическим методам анализа, тогда как «южная школа» считала авторитетными работы Кун Аньго, а также ***Ван Би*** и Ду Юя (3 в.), конфуцианское и даосское предания, мистико-мантическую традицию, испытала влияние буддизма и была склонна к расширительному толкованию канонических положений. «Южная школа» оказала наибольшее воздействие на формирование ***неоконфуцианства***. Важный этап в развитии синкретической традиции цзин сюэ, учитывающей достижения «северной» и «южной» школ, знаменовало создание усилиями Кун Инда (кон. 6 — нач. 7 в.) и других видных каноноведов по императорскому указу сводного труда «У цзин чжэн и» («Правильные толкования на «Пять канонов»»), ставшего основным пособием для проведения экзаменов на право замещения чиновничьих должностей. При монгольской династии Юань (1280—1368) за основу государственного экзаменационного курса были приняты каноноведческие толкования неоконфуцианской школы братьев Чэн — ***Чжу Си***.

При маньчжурской династии Цин (1644—1912) соперничество школ «текстов старых письмен» и «текстов новых письмен» получает новое наполнение. В 17 в. ***Гу Яньу*** выступил за возрождение традиции «школы текстов старых письмен» и «ханьского учения» (хань сюэ). Он имел в виду освобождение каноноведения от схоластического философствования, делал упор на необходимость эмпирической обоснованности и практической применимости извлекаемого из канонов знания. Каноноведческое учение Гу Яньу развивалось «школой [периода правления] Цянь [Луна и] Цзя [Цина]» (Цянь Цзя сюэ пай, 18 — нач. 19 в.), делавшей упор на собственно филологические методы исследования.

Возрождение «школы текстов новых письмен» поставила своей целью Чанчжоуская школа каноноведения (Чжуан Цуньюй, 18 в.; Лю Фэнлу, 17 — нач. 19 в. и др.). В эпоху Цин историко-филологические исследования подтвердили обоснованность сомнений ряда каноноведов прежних лет в подлинности «текстов старых письмен» (современные ученые придерживаются на этот счет разных мнений). Впоследствии толкование канонов в духе «школы текстов новых письмен» позволило ***Кан Ювэю*** дать традиционалистское обоснование реформаторским идеям. Традиционное каноноведение как культурно-идеологический институт фактически прекратило существование в первой половине 20 в.

Лит.: *Карапетьянц А. М.* Формирование системы канонов в Китае.— В кн.: Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981; *Кобзев А. И.* Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной культуре Китая.— В кн.: Проблемы школьного учебника, в. 19. История школьных учебных книг. М., 1990.

А. Г. Юркевич

ЦЗИНТУ ШКОЛА (школа Чистой земли; др. название Лянь цзун — Секта лотоса) — одно из крупнейших течений китайского буддизма. Название происходит от основного постулата школы: будда Амитабха — центральный объект поклонения секты — обитает в некой «Чистой земле» (Цзин ту) на Западе и стремится спасти все живые существа. В основе учения Цзинту школы лежит идея «думания о Будде» (нянь фо) — перманентного вызывания в сознании образа будды и достижения тем самым спасения через веру в будду Амитабху.

Цзинту школа вышла из «Общества лотоса» (Лянь шэ), или «Общества Белого лотоса» (Байлянь шэ), первопатриархом которого считается Хуэйюань (4 — нач. 5 в.). Он и его 18 ближайших последователей объявили, что занимаются пестованием «чистого дела», т. е. буддизма, на основе безмерной веры и постоянного размышления над сущностью будды Амитабхи, опираясь при этом на сакральную силу обета Амитабхи спасти все живые существа. Название «Общество Белого лотоса» возводят к преданию о том, как поэт Се Линъюнь увидел медитирующего Хуэйюаня и в память о чистоте и спокойствии, веявших от буддиста, посадил белые лотосы в прудах монастыря Дунлиньсы.

Таньлуань (кон. 5—6 в.), последователь Хуэйюаня, на основе ряда постулатов основоположника мадхьямики ***Нагарджуны*** разработал концепцию двух путей, вошедшую в доктрину Цзинту школы: «Путь трудных поступков (трудного прохождения)» и «Путь легких поступков (легкого прохождения)». Первый заключается в попытке достичь освобождения, опираясь лишь на собственные усилия, второй — в достижении освобождения с опорой на следование предписаниям Цзинту школы. Он же привнес в школу ряд даосских методик достижения долголетия, почерпнутых у знаменитого даосского мага Тао Хунцзина. По некоторым версиям, именно Таньлуань был основателем Цзинту школы, хотя в его время этот термин как самоназвание школы не употреблялся. Согласно традиции, дальнейшая линия школы была продолжена Даочо (6—7 вв.). Он разработал доктрину «школы пути мудреца» и «школы пути Цзинту школы». Первый путь заключен в учении о достижении освобождения через размышления, мудрствования и реализацию укорененного в сознании структурообразующего «принципа» (***ли***) мироздания. Второй путь — спасение верой в силу Амитабхи. Даочо полагал, что в текущую эпоху «утраты дхармы» лишь Цзинту школа способна нести высший смысл учения Будды.

Окончательным доктринальным оформлением Цзинту школа обязана трудам Шаньдао (7 в.), которого иногда называют основателем школы. Он составил комментарий к важнейшим книгам Цзинту школы, впоследствии повлиявший на развитие учения Цзинту в Японии. На взгляды Шаньдао большое воздействие оказала доктрина его учителя Даочо: «Повторяя имя, думаем о Будде», реализуемая в практике многократного, порой до сотен раз в минуту, повторения имени Амитабхи. Это вводило последователя в состояние транса и позволяло ему «выйти из мирской пыли», приобщиться к «сиятельному телу Будды».

В 12—14 вв. ряд постулатов Цзинту школы стал пользоваться популярностью и за ее пределами. В частности, учителя ***Чань школы***, Люй школы, Ми школы и др. предписывали последователям изучать канонические произведения Цзинту школы и даже составляли к ним комментарии. Обратившийся в буддизм конфуцианец Чжисюй (14 в.) изложил учение Цзинту школы в терминах и понятиях ***Тяньтай школы***. С того времени наметилось сходство ряда концептуальных положений школ Цзинту и Тяньтай, что особенно ярко проявилось при династии Цин (1644—1911).

Согласно сотериологической доктрине Цзинту школы, многократное повторение имени будды приведет к тому, что пос-

ле смерти последователя Амитабха призовет его к себе в западную «Чистую землю» (или в «Западный мир Предельной радости» — Цзилэ шицзе). Практика «думания о Будде» составляет комплекс «внутренних причин» (нэй инь), ведущих к просветлению, а сила обетования Амитабхи реализует «внешние проявления» (вай сян) духовного совершенствования. «Думание о Будде» практиковалось в трех видах: 1) посредством произнесения имени будды; 2) посредством взирания на изображения будды; 3) как «думание» об истинной безатрибутной (не бытийной, но и не пустотной) сущности будды. «Думание посредством произнесения имен» относилось к типу медитативных приемов, опирающихся на «возбуждение сердца» (сань синь), т. е. стимуляцию определенных областей сознания с помощью идеомоторных психических механизмов, а два др. вида этой практики — к методам «умиротворения сердца» (дин синь), или «взирания и выверения» (гуань ча), основанных на постепенной транквилизации сознания с использованием ассоциативной коррекции импульсов подсознания. Хуэйюань и его прямые последователи в основном практиковали методы «умиротворения», сложность которых ограничивала число последователей. Со времен Таньлуаня оба подхода начали сочетаться, а затем постепенно на первый план выступило «думание посредством произнесения имен», что открывало дорогу большему числу адептов.

Начиная с Шаньдао, стало принято разделять практику Цзинту школы на «истинные поступки» (чжэн син) и «различные поступки» (цза син). К «истинным поступкам» относился особый тип поведения, предписываемый в трактатах Цзинту школы, к «различным» — все остальные поступки, не противоречащие буддийской доктрине. «Истинные поступки» делились на пять категорий: поклонение будде Амитабхе; его восхваление; созерцание его изображения, вызывание в сознании его образа, размышления над смыслом «тела Будды»; чтение вслух канонических книг школы; рецитация имени Амитабхи, занявшая центральное место в практике Цзинту школы.

Параллельно с формированием доктринальных постулатов наметились расхождения между учителями школы, в частности относительно того, на что следует опираться на пути к освобождению. Напр., Хуэйюань предлагал опираться исключительно на собственные силы и использовать для достижения «просветления» как практику «возбуждения сердца», так и методы «умиротворения сердца»; Шаньдао ставил во главу угла силу обета Амитабхи, реализующую уход из этого мира и возрождение в мире ином.

Основными каноническими книгами школы считаются «Сутра безмерного долголетия» («У лян шоу цзин»), описывающая силу обета Амитабхи, дарующего спасение живым существам, и смысл его добродетели, «Сутра о взирании на безмерное долголетие» («Гуань у лян шоу цзин») — о доктрине возрождения в «Чистой земле» и «Амитабха сутра» («Амитофо цзин») — о том, как опираться на силу имени будды.

В 12 в. монах Фажань принес доктрину Цзинту школы в Японию. Японское направление Цзинту школы (Дзёдо ею), интерпретировавшее учение Шаньдао, довело до крайности идею рецитации имени Амитабхи. Сохранились миниатюрные скульптуры, изображающие японских последователей Цзинту школы с вытянутым длинным языком, на котором сидит десяток будд, — это символизировало многократное повторение его имени.

Цзинту школа оказала огромное влияние на идеологию сектантских объединений и тайных обществ в Китае. Это влияние особенно ярко проявилось в учениях о спасении избранного числа последователей секты в момент вселенской катастрофы, а также в дальнейшей разработке, мифологизации и фольклоризации идеи «Чистой земли Предельной радости». Цзинту школа сохранилась в КНР, Японии и, в меньшей степени, в ряде стран Юго-Восточной Азии.

Лит.: Шаньдао даши яньцзю (Исследование о наставнике Шаньдао), б. м., 1927; *Сяо Лиюань.* Чжунго Цзинту цзяо яньцзю (Исследование об учении Цзинту в Китае), б. м., 1950; Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм), т. 1. Шанхай, 1980, с. 266—72; Цзяньмин чжунго фоцзяо ши (Краткая история китайского буддизма). Шанхай, 1986, с. 244—49.

А. А. Маслов

ЦЗУНХЭН ЦЗЯ («школа союзов по вертикали и горизонтали», «школа продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных политических связей», «школа дипломатов») — название древнекитайской философской школы, объединявшей теоретиков и практиков дипломатии — советников удельных правителей. В трактате мыслителя и библиографа Лю Синя (1 в. до н. э. — нач. 1 в. н. э.) «Ци люэ» («Семь сводов») цзунхэн цзя фигурирует как самостоятельное течение в числе ведущих «девяти направлений, десяти школ» китайской мысли периода Чжаньго («Сражающихся царств», 5—3 вв. до н. э.). Основанием для выделения этой «школы» были не столько идейные факторы, сколько общность проблематики, которой посвящались беллетризованные теоретические сочинения. Главными представителями цзунхэн цзя считаются Су Цинь и его оппонент Чжан И (4 в. до н. э.). Су Цинь пытался создать «союз по вертикали» — объединение шести царств с Юга на Север для противостояния царству Цинь. Чжан И противостоял его усилиям, стремясь посредством объединения в «союзы по горизонтали» с Запада на Восток заставить шесть царств поочередно служить интересам Цинь. Идея противостояния «горизонтальных» и «вертикальных» союзов отражает представления о дуальной структурной упорядоченности мироздания и взаимодействии противоположных начал. В эпоху Тан (618—906) основным сочинением цзунхэн цзя был признан приписываемый Су Циню трактат ***«Гуйгуцзы»*** («Мудрец из Ущелья навей»), сочетающий идеи ***даосизма*** и ***легизма***: манипулирование людьми предполагает раскрытие и использование их интересов, для чего необходимо прежде познать себя, в глубинах собственного сердца прозрев закономерности ***дао***. Деятельность и воззрения представителей цзунхэн цзя описаны в «Чжань го цэ» («Планы сражающихся царств», 1 в. до н. э.). В «И вэнь чжи» («Трактат о литературе и искусствах») — библиографическом разделе «Хань шу» («История династии Хань», 1 в.) — упоминаются 12 сочинений цзунхэн цзя, ныне утраченных.

Лит.: *Васильев К. В.* Планы сражающихся царств (исследования и переводы). М., 1968.

А. Г. Юркевич

ЦЗЫ ЖАНЬ (кит., буквально — естественность, а также спонтанность, естество, само собой, самость, исходить из самого себя) — понятие классической китайской философии, имевшее особенно важное значение в даосизме. В ***«Дао дэ цзине»*** значительное место уделено идее несотворенности сущего. Там же цзы жань выступает атрибутом ***дао*** — оно «следует самому себе», или «исходит из самого себя» (25, 51). В ***«Чжуан-цзы»*** понятие цзы жань подчеркивает отсутствие произвольности и целеполагания в воспроизводстве сущего как процессе «порождения, не [преследующего каких-либо] интересов» (V). Легист Хань Фэй (3 в. до н. э.) использовал слово-

сочетание цзы жань в даосском толковании для обозначения причины появления ***ли*** — «принципов» как неких правил структурирования вещного мира (гл. 6). В ***«Хуайнань-цзы»*** цзы жань выражает даосский идеал управления и социального поведения: «дела Поднебесной» не подлежат произвольному упорядочению и могут быть улажены лишь при условии «следования их естественности».

Из конфуцианских мыслителей рубежа новой эры наибольшее внимание понятию цзы жань уделил ***Ван Чун***, поставивший это слово в название одной из глав трактата «Лунь хэн» («Взвешивание рассуждений»). Он преемствовал даосскую трактовку цзы жань как закона возникновения и развития мира, толкуя «недеяние» (***у вэй***) как синоним «естественности». В то же время он подверг критике даосов за абсолютизацию этих принципов применительно к человеческому бытию и отказ от их проверки опытом. По Ван Чуну, в человеческой практике «естественности должны помогать [целенаправленные] действия».

Категория цзы жань играла существенную роль в рамках философского направления ***сюань сюэ*** («учение о сокровенном»). ***Ван Би*** противопоставлял искусственность конфуцианской категории ***жэнь*** — «гуманность» «естественности Неба и Земли», т. е. главных природных начал, которые «не действуют и не творят», давая возможность «десяти тысячам вещей самостоятельно регулировать друг друга». В учениях отдельных мыслителей сюань сюэ, напр. Хэ Яня (190—249), цзы жань выступало не атрибутом, а непосредственным тождеством дао.

Эта идея вошла в систему взглядов ***Чэн И*** — одного из основоположников ***неоконфуцианства***. У ведущего представителя неоконфуцианского «учения о сердце» (синь сюэ) ***Ван Янмина*** цзы жань стало выражением саморефлективности «благосмыслия» (***лян чжи***) — врожденного «знания блага» и одновременно высшего принципа бытия человека и мира.

В современном китайском языке слово «цзыжань» имеет значения «природа», «естественный», «натуральный» и широко применяется для образования научных терминов и терминологических словосочетаний, напр. цзыжань кэсюэ (естественные науки, естествознание), цзыжань чжэсюэ (натурфилософия), цзыжаньчжуи (натурализм), цзыжань цзинцзи (натуральное хозяйство) и т. п. Лит. см. к статье ***Даосизм***.

А. Г. Юркевич

ЦЗЮНЬ ЦЗЫ (кит. — благородный муж, совершенный муж; исходное значение — «дитя правителя») — понятие китайской философии, норматив конфуцианской личности, впервые представленный в ***«Лунь юе»***, носитель совокупности конфуцианских добродетелей. Синонимы — «великий человек» (да жэнь), «гуманный человек» (жэнь жэнь, см. ***Жэнь***). Противопоставляется «ничтожному человеку», «маленькому человеку» (сяо жэнь), воплощению эгоистического прагматизма, не способному выйти за рамки своей практической специализации («орудийности» — ***ци***), преодолеть духовно-нравственную ограниченность. У Конфуция понятие «цзюнь цзы» соотносится с личностью правителя или представителя социальных верхов («благородный муж»); впоследствии оно приобретает более общий характер («совершенный муж»). В иерархии человеческих существ цзюнь цзы стоит ниже «совершенномудрого» (***шэн***), но своей «благодатью/добродетелью» (***дэ***) он способен воздействовать на «маленьких людей» так же, как ветер — на траву. Его важнейшее качество — «неорудийность» (бу ци), т. е., с одной стороны, духовно-нравственная и поведенческая автономия, с другой — приверженность ***дао***, а не предметным реалиям (ци). Наделенный «знанием предопределения (***мин***)», цзюнь цзы стоически держится своего пути, предполагающего активную деятельность при торжестве дао в Поднебесной и «сокрытость», удаление от дел — при отсутствии дао.

Лит.: Конфуцианство в Китае. М., 1982; Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; Личность в традиционном Китае. М., 1992.

А. И. Кобзев

ЦИ — орудие (кит., буквально — конкретное явление, способность) — категория классической китайской философии. Термин «ци» первоначально обозначал ритуальные сосуды и ремесленные орудия, поэтому с ним связаны идеи специализации и полезности, в частности культовой утилитарности (***«Лунь юй»***, «Си цы чжуань», ***«Дао дэ цзин»***, «Мэн-цзы»).

Стремление показать, что всеобщность стоит превыше любых конкретных способов ее реализации, привело первых китайских философов к противопоставлению ци («орудий» и обусловленных ими специальных способностей) как универсальности (чжоу) «благородного мужа» — цзюнь цзы («Лунь юй»), так и первозданной простоте (пу) мироздания («Дао дэ цзин»). Последняя в «Дао дэ цзине» выступает ипостасью ***дао***, которое тем самым противопоставляется ци. В качестве «отсутствия/небытия» дао определяет главную функцию ци как сосуда — способность вмещать в себя, т. е. ци представляется «орудием» дао. Фундаментальная оппозиция дао — ци терминологически была впервые оформлена в «Си цы чжуани» (4 в. до н. э.). Эволюция ци как философского понятия, в орудийно-функциональном аспекте охватывающего мир материальных предметов и явлений, проходила в русле развития концепций дао.

А. И. Кобзев

ЦИ — пневма (кит., буквально — эфир, атмосфера, газ, воздух, дыхание, дух, нрав, темперамент, энергия, жизненная сила, материя) — одна из основополагающих и наиболее специфичных категорий китайской философии, выражающая идею континуальной, динамической, пространственно-временной, духовно-материальной и витально-энергетической субстанции. Этимологическое значение — «пар над варящимся [жертвенным] рисом». Стандартную терминологическую оппозицию ци составляет ***ли***-принцип. Предельно общее понятие «ци» конкретизируется на трех главных смысловых уровнях: космологическом, антропологическом и психологическом. В первом случае ци — универсальная субстанция Вселенной; во втором — связанный с кровообращением наполнитель человеческого тела (аналог «жизненных» или «животных духов» европейской философии), способный утончаться до состояний «семенной души» и «духа»; в третьем — проявление психического центра, «сердца» (***синь***), управляемое волей и управляющее чувствами. Общепризнанным в китайской философии было представление о ци как бескачественном первовеществе, из которого состояла Вселенная в исходной фазе своего развития, называемой «Хаосом» (***хуньдунь***), «Великим пределом» (***тай цзи***), «Великим единым» (тай и), «Великим началом» (тай чу) или «Великой пустотой» (тай сюй). Начальные формы дифференциации этого вещества — ***инь ян*** и «пять элементов» (***у син***).

Философской категорией термин «ци» стал в 4 в. до н. э. в таких классических памятниках, как ***«Гуань-цзы»***, «Мэн-цзы»,

«Чжуан-цзы» и др. Хронологически первым, видимо, можно считать упоминание ци в ***«Го юй»*** (5 в. до н. э.), где появление термина отнесено к 8 в. до н. э.: Бо Янфу, сановник царства Чжоу, объяснял землетрясение нарушением порядка взаимодействия ци Неба и Земли. Единым субстанциальным началом, «пронизывающим тьму вещей», ци предстает в ***«Дао дэ цзине»***. Положение о преобразовании ци в конкретные объекты вследствие сгущения и разрежения, ставшее общепринятым в китайской классической философии, впервые прозвучало в «Чжуан-цзы», где указанные процессы применительно к ци осмыслялись как синонимы жизни и смерти. Там же обозначена связь сгущения и разрежения, подъема и опускания «пневменных» субстанций с психоэмоциональной сферой. В «Цзо чжуани» (4 в. до н. э.) человеческие эмоции и «вкусы» (горечь, сладость и т. п.) объявляются порождением, а «воля» — воплощением ци. Духовная сущность ци-пневмы обозначена в «Гуань-цзы» термином «лин ци» — «одухотворенная пневма», «подвижная пневма». Она присутствует в «сердце» — сознании и психике человека (ср. наименование «сердца» в «Чжуан-цзы»: «вместилище духовности», или «души», — лин фу), способна спонтанно «приходить и уходить», ей присуща диалектическая атрибутика ***дао*** — такая «малость», что она не имеет ничего «внутри [себя]», и одновременно такая «огромность», что «ничто [не остается] вне [ее]» (гл. «Нэй е» — «Внутренняя работа»).

В «Си цы чжуани» (4 в. до н. э.) ци соединено с понятием ***«цзин»*** (в значении «семя», «семенная душа»), выражающим в «Дао дэ цзине» порождающую потенцию дао: «осемененная (утонченная) пневма (цзин ци) образует вещи» благодаря тому, что «мужское и женское [начала] связывают семя». Содержащиеся в «Си цы чжуани» высказывания о цзин как обозначении разумного начала корреспондируют с пассажами из «Гуань-цзы», где цзин ци фактически отождествляется с «духом» (***шэнь***) как психическим началом. В «Мэн-цзы» представлено положение о единении телесного и духовного ци в «сосредоточенности на должной справедливости», что рассматривалось как выражение безбрежности мировой «пневмы».

В «Хэ Гуань-цзы» (4 в. до н. э.?) или, возможно, в трудах ***Дун Чжуншу*** (2 в. до н. э.) впервые появляется понятие «изначальная пневма» (***юань ци***), из которой «образуются Небо и Земля». Дун Чжуншу отождествил «изначальную пневму» с качествами, полученными человеком от родителей, и с общемировой субстанцией. В ***«Хуайнань-цзы»*** (2 в. до н. э.) ци рассматривается в космологическом и антропологическом плане как одно из порождающих начал наряду с «духом» и «семенем» и одновременно объединяющее их — «то, что наполняет все сущее».

Ван Чун интерпретировал воплощенное в ци духовное начало — шэнь ци как «утончение» цзин ци, а сгущение и разрежение «пневмы» сравнил с образованием льда и его таянием: человек порождается «духовной пневмой» (сгущение) и возвращается в нее со смертью (разрежение). Понятие «шэнь ци» у Ван Чуна может быть истолковано как синоним «изначальной пневмы», в которой «отсутствует разделение [на мутное и чистое]». Ван Су (3 в.) отождествил «изначальную пневму» с «Великим единым» (тай и) —состоянием, предшествующим космогенезу в космогонической схеме «Ле-цзы» (4 в. до н. э.), а даос Чэн Сюаньин (7 в.) — с «Великим началом» (тай чу) космогенеза. ***Чжан Цзай*** связал ци с понятиями «Беспредельное» или «Предел отсутствия/небытия» (у цзи, см. ***Тай цзи***) и «Великая пустота» (тай сюй), акцентировав неуничтожимость «пневмы», сгущение и разрежение которой реализуется в мировых трансформациях, образующих преходящие «формы» и «образы».

Особое значение термин «ци» приобрел в ***неоконфуцианстве***, главной проблемой которого стало выяснение соотношения двух начал: материалообразующего, динамичного, континуального, чувственного и морально индифферентного ци со структурообразующим, дискретным, статичным, рациональным и морально окрашенным ли-принципом. ***Чэн И*** в отличие от Чжан Цзая постулировал возможность уничтожения ци с разрушением «принципов». ***Чжу Си*** отстаивал вечность существования «принципов», с которыми неразрывно связано ци.

Ван Янмин трактовал ли и ци как нерасчленимое единство, а ци, «дух» и «семя» как «одну вещь»: «распространяющаяся активность — это пневма, сгущенное скопление — это семя, а чудесное (утонченное) применение — это дух». Выражение этого единства Ван Янмин находил в «благосмыслии» (***лян чжи***) — врожденном «благóм» и интуитивном знании. ***Ван Фучжи*** усматривал в концентрации и рассеивании ци причины «видимости» или «невидимости» чего-либо, позволяющие говорить о «наличии/бытии», «форме», либо об «отсутствии/небытии», «неоформленности». Янь Фу (19 в.) объяснял западное понятие «эфир» (***итай***) как «имя самого чистого ци». ***Фэн Юлань*** отождествил ци с платоновско-аристотелевой материей как полным отсутствием форм, т. е. коррелятивных «принципов» (ли) или «Беспредельным» (у цзи) «ничто». Современные исследователи сближают ци с понятием «поле» (Фэн Ци и др.).

Традиционные концепции ци в настоящее время играют большую роль в теории китайской медицины.

А. И. Кобзев

ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ТИПЫ — характерные для ряда самобытных цивилизаций общие черты их исторической эволюции, общие для них признаки воспроизводства и развития социальной жизни.

Можно выделить два типа развития, характеризующих многообразие цивилизаций, пришедших на смену первобытному состоянию и архаическим общностям: традиционалистский и техногенный. Каждый из них представлен множеством конкретных обществ (цивилизаций).

Из описанных А. Тойнби 21 цивилизации большинство принадлежало к традиционалистскому типу (Древний Египет и Вавилон, Древняя Индия и Китай, античная цивилизация, средневековые общества Запада и Востока и т. п.). Этот тип развития предшествовал техногенному, который возник в европейском регионе примерно в 14—16 вв. По региону возникновения техногенные общества часто именуют «Западом», противопоставляя их традиционалистскому «Востоку». Но в современную эпоху техногенный тип цивилизационного развития реализуется во всех регионах планеты. Современные Япония, Китай, Южная Корея принадлежат к техногенной цивилизации, как и США, страны Западной и Восточной Европы, Россия и др. Термин «техногенная цивилизация» выражает сущностную характеристику этих обществ, поскольку в их развитии решающую роль играет постоянный поиск и применение новых технологий, причем не только производственных технологий, обеспечивающих экономический рост, но и технологий социального управления и социальных коммуникаций.

Становлению техногенной цивилизации предшествовали две важных мутации традиционных культур. Это — культура ан-

тичного полиса и культура европейского христианского средневековья. Синтез их достижений в эпоху Ренессанса и дальнейшее развитие новых мировоззренческих идей в эпоху Реформации и Просвещения сформировали ядро системы ценностей, на которых основана техногенная цивилизации. Фундаментальным процессом ее развития стал технико-технологический прогресс. На протяжении жизни одного поколения он радикально меняет предметную среду, в которой живет человек, изменяя вместе с тем и тип социальных коммуникаций, отношений людей, социальные институты. Динамизм техногенной цивилизации контрастирует с консервативностью традиционных обществ, где виды деятельности, их средства и цели меняются очень медленно, иногда воспроизводясь на протяжении веков.

Система ценностей и жизненных смыслов (универсалий культуры), которая характерна для техногенного развития, включала особые понимания человека и его места в мире. Прежде всего это представление о человеке как деятельностном существе, которое противостоит природе и предназначение которого состоит в преобразовании природы и подчинении ее своей власти. С этим пониманием человека органично связано понимание деятельности как процесса, направленного на преобразование объектов и их подчинение человеку. Ценность преобразующей, креативной деятельности присуща только техногенной цивилизации, ее не было в традиционных культурах. Этим культурам было присуще иное понимание, выраженное в знаменитом принципе древнекитайской культуры «у-вэй», который провозглашал идеал минимального действия, основанного на чувстве резонанса ритмов мира. Традиционные культуры никогда не ставили целью преобразование мира, обеспечение власти человека над природой. В техногенных же культурах такое понимание доминирует, распространяясь не только на природные, но и на социальные объекты, которые становятся предметами социальных технологий.

В системе базисных ценностей техногенной цивилизации долгое время господствовало понимание природы как неорганического мира, который представляет особое закономерно упорядоченное поле объектов, выступающих материалами и ресурсами для человеческой деятельности. Полагалось, что эти ресурсы безграничны и человек имеет возможности черпать их из природы в расширяющихся масштабах. Противоположностью этим установкам было традиционалистское понимание природы как живого организма, малой частичкой которого является человек.

Для техногенной культуры характерна приоритетная ценность активной, суверенной личности. Если в традиционных культурах личность определена прежде всего через ее включенность в строго определенные (и часто от рождения заданные) семейно-клановые, кастовые и сословные отношения, то в техногенной цивилизации утверждается в качестве ценностного приоритета идеал свободной индивидуальности, автономной личности, которая может включаться в различные социальные общности, обладая равными правами с другими. С этим пониманием связаны приоритеты индивидуальных свобод и прав человека, которых не знали традиционные культуры.

В системе доминирующих жизненных смыслов техногенной цивилизации особое место занимает ценность инноваций и прогресса, чего тоже нет в традиционных обществах, где инновации всегда ограничивались традицией и маскировались под традицию. Ценность инноваций и прогресса в свою очередь предполагает новые смыслы категорий развития и времени как фундаментальных универсалий культуры. В традиционных культурах доминантной ценностью было представление о циклическом развитии и о циклическом времени, где прошлое имеет приоритет перед будущим (считалось, что герои и мудрецы прошлого оставили заповеди, учения, образцы поступков, которые определяют традицию и на которых следует учиться). В культуре же техногенных обществ время понимается как направленное от прошлого к будущему, развитие ассоциируется с прогрессом и ценность прошлого уступает место ценности будущего («золотой век» не в прошлом, он в будущем).

Успех преобразующей деятельности, приводящей к позитивным для человека результатам и социальному прогрессу, рассматривается в техногенной культуре как обусловленный знанием законов изменения объектов. Такое понимание органично увязывается с приоритетной ценностью науки, которая дает знание об этих законах. Научная рациональность в этом типе культуры выступает доминантой в системе человеческого знания, оказывает активное воздействие на все другие его формы.

Наконец, среди ценностных приоритетов техногенной культуры можно выделить особое понимание власти и силы. Власть здесь рассматривается не только как власть человека над человеком (это есть и в традиционных обществах), но прежде всего как власть над объектами. Причем объектами, на которые направлены силовые воздействия с целью господствовать над ними, выступают не только природные, но и социальные объекты. Они тоже становятся объектами технологического манипулирования.

Из этой системы ценностей вырастают многие другие особенности техногенной культуры. Указанные ценности выступают своеобразным геномом техногенной цивилизации, ее культурно-генетическим кодом, в соответствии с которым она воспроизводится и развивается.

Техногенные общества сразу после своего возникновения начинают воздействовать на традиционные цивилизации, заставляя их видоизменяться. Иногда эти изменения становятся результатом военного захвата, колонизации, но чаще — итогом процессов догоняющей модернизации, которые вынуждены осуществлять традиционные общества под давлением техногенной цивилизации. Так, напр., реформировалась Япония, встав после реформ Мэйди на путь техногенного развития. Таков был и путь России, которая испытала несколько эпох модернизации, основанных на трансплантациях западного опыта.

Техногенный тип развития в значительно большей степени, чем традиционалистский, унифицирует общественную жизнь. Наука, образование, технологический прогресс и расширяющийся рынок порождают новый образ мышления и жизни, преобразуя традиционные культуры. Процесс глобализации выступает результатом экспансии техногенной цивилизации, которая внедряется в различные регионы мира.

Техногенная цивилизация дала человечеству множество достижений. Научно-технологический прогресс и экономический рост привели к новому качеству жизни, обеспечили возрастающий уровень потребления, улучшение медицинского обслуживания, увеличили среднюю продолжительность жизни. Вместе с тем именно техногенная цивилизация породила во 2-й пол. 20 в. глобальные кризисы (экологический, антропологический и др.), дальнейшее обострение которых может привести к самоуничтожению человечества.

Выход из этих кризисов потребует радикального изменения ряда базисных ценностей техногенной цивилизации, прежде всего касающихся отношения человека к природе, идеалов господства, ориентированных на силовое преобразование объектов. Трансформация же базисных ценностей соответствует изменению фундаментальных стратегий цивилизационного развития. В этой связи можно говорить о новом, третьем (по отношению к традиционалистскому и техногенному) типе цивилизационного развития. Предпосылки формирования новых ценностей складываются во многих областях современного культурного процесса — в философии, искусстве, религиозных поисках, в формирующихся новых стратегиях научно-технического развития (экологическая этика, этика ненасилия, стратегии ненасильственного регулирования сложных, человекоразмерных систем в технике, поиски новых типов философского дискурса, снимающих жесткую оппозицию субъекта и объекта и т. д.). В поиске новых путей цивилизационного развития обнаруживается ценность многих мировоззренческих идей и практик традиционных восточных культур, в которых стратегии ненасильственного действия и отношение к природе как к живому организму служили способом регуляции и оптимизации человеческой жизнедеятельности. Отторгавшиеся ранее техногенной цивилизацией, они приобретают новое звучание на современном этапе, согласуясь с представлениями науки о биосфере как целостном живом организме и со стратегиями деятельности, осваивающей сложные, исторически развивающиеся, человекоразмерные системы.

Постиндустриальное общество можно рассматривать как переходный этап к новому типу цивилизационного развития, учитывая, что оно призвано создать условия для разрешения экологической и др. глобальных проблем, что в нем основную роль начинают играть информационные, творческие возможности человека, что оно характеризуется как общество перехода к доминированию нематериалистических ценностей (сдвиг от экспоненциально растущего вещно-энергетического потребления к информационному). Переход к новому типу цивилизационного развития — один из возможных сценариев будущего. Могут возникнуть и катастрофические для человечества сценарии развития, связанные со стремлением максимально пролонгировать техногенный тип развития.

Лит.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1889; *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42; *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990; *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. СПб., 1996; *Дилигенский Г. Г.* Конец истории или смена цивилизации.— «ВФ», 1991, № 3; Умер ли марксизм? (Круглый стол).— «ВФ», 1990, № 10; Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М., 1993; *Степин В. С.* Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996.

В. С. Степин

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (от лат. civis — гражданин, civilis — гражданский, государственный) — понятие, известное со времен античности, где оно как некая форма и порядок жизни противопоставлялось варварству, а в качестве самостоятельного термина, соотнесенного с понятием ***«культура»***, вошло в словоупотребление и научное обращение в 18 в. Именно в это время оно приобрело широкий социально-философский смысл для обозначения определенной стадии всемирно-исторического процесса и ценностей ***гражданского общества***, основанного на началах разума, справедливости и законности (***Вольтер***, В. Р. Мирабо, ***А. Фергюсон***, ***И. Г. Гердер*** и др.). В ходе эволюции термина обнаружилась его многозначность, смысловой плюрализм, сохраняемые до наших дней. Понятие «цивилизация» часто трактуется как синоним ***культуры***, по существу совпадая с одним из ее значений — как некой системы ценностей, традиций, символов, ментальности и образа жизни данного социума или целой эпохи (напр., у ***А. Тойнби***); либо используется для обозначения совершенно определенной стадии развития и состояния локальных культур — их деградации и упадка (как у ***О. Шпенглера*** и ***Н. А. Бердяева***). Следует особо выделить трактовку цивилизации как более высокой ступени развития человечества, пришедшей на смену дикости и варварству, в систематическом виде представленную в работах ***Л. Г. Моргана***, ***Ф. Энгельса*** и др. исследователей. В качестве типологической единицы измерения ***прогресса*** человеческой истории это понятие широко применяется для характеристики уровня, периода и особенностей развития отдельного региона или суперэтноса (цивилизация античная, западная, восточная, индустриальная, российская и т. д.). Локальный подход и аспект в изучении цивилизации, активно заявивший о себе в 19 в. под воздействием идеи ***историзма***, породил целую литературу: «Историю цивилизации в Европе» и «Историю цивилизации во Франции» ***Ф. Гизо***, «Историю цивилизации в Англии» ***Г. Т. Бокля***, «Историю Испании и испанской цивилизации» Р. Альтамире-и-Кревеа и др. Опираясь на эти исследования, философ-позитивист ***Э. Литтре*** дал свое определение цивилизации как совокупности свойств, принадлежащих некоему обществу, расположенному на какой-то территории в определенный момент его истории.

Своеобразной модификацией термина «цивилизация» является словообразование «цивилизованность» (civility), фиксирующее определенный уровень воспитания, нравственной и бытовой культуры, стиль жизни и манеры поведения людей, отличные от нравов и привычек первобытного, «нецивилизованного» общения и общежития. Если в англо-французской традиции и транскрипции значение терминов «культура» и «цивилизация» совпадают, то в Германии сложилась иная традиция: «культура» (Kultur) выступает как сфера духовных ценностей, вместилище высших достижений человеческого разума и область индивидуального совершенствования личности, а «цивилизация» (Zivilisation) охватывает сферу материально-вещественных достижений, способных теснить духовные нормы и угрожать человеку омассовлением. Обе эти трактовки вошли в обиход современной философии, социологии и антропологии, что нашло свое отражение в многообразии словарных и энциклопедических определений.

Такая многозначность в использовании термина «цивилизация», создающая впечатление его недостаточной строгости, имеет свои объективные и когнитивные основания. Сравнительно «молодое» понятие «цивилизация» приобретает парадигмальный статус и демонстрирует широкие операциональные возможности по мере того, как обнаруживается объективная потребность в интеграции социальных систем и повышается уровень социальной рефлексии и самосознания. Термин «цивилизация» обозначает не только особую качественную характеристику общества, но и особый подход и измерение исторического процесса становления и развития человечества, по сравнению, напр., с формационным (см. ***Формации общественные***) подходом и членением. Понятие «цивилизация» позволяет зафиксировать начало собственно социальной стадии эволюции человеческого рода, выход его из первобытного состояния; динамику развития общественного ***разделения труда***, информационной инфраструктуры, доминирующей формы социальной связи и социальной организации в рамках «большого общества». Исходя из этого пре-

дельно широкого понимания феномена цивилизации в современной историографии и философии принято выделять три основные исторические формы (типа) цивилизационного мироустройства: 1) земледельческую (аграрную), 2) индустриальную (техногенную), 3) информационную (постиндустриальную). Существует и другая, более «дробная» типология цивилизационной истории человечества, предложенная российским исследователем Ю. В. Яковцом, автором «Истории цивилизации» (М., 1995), который выделяет семь исторически сменяемых форм цивилизации: неолитическую, раннерабовладельческую, античную, раннефеодальную, позднефеодальную (прединдустриальную), индустриальную и постиндустриальную.

Ни одна из представленных в научной литературе концепций и типологий цивилизации не может быть признана в качестве единственно верной и бесспорной. Дело в том, что по своему происхождению и структуре цивилизация является феноменом собирательным, многофакторным. Цивилизацию образуют и характеризуют особенности природной среды (климатические условия, географический и демографический фактор), достигнутый уровень потребностей, способностей, знаний и навыков человека, экономико-технологический способ производства и строй социально-политических отношений, этнический и национальный состав сообщества, своеобразие культурно-исторических и религиозно-нравственных ценностей, характер и степень развития духовного производства. Если в основу типологии цивилизации кладется господство того или иного технико-технологического базиса, то вполне правомерно членение истории «цивилизованного» человечества на три эпохи — аграрную, промышленную и информационную. Но достаточно вспомнить знаменитую марксовскую «трехчленку», где эпохальные различия измеряются по др. критерию — типу социальной связи людей (более глубокому, «базисному», чем способ производства и технологии), и типология цивилизаций приобретает совсем иной вид.

Наконец, возможно выдвижение на первый план социокультурных факторов и характеристик, обладающих несомненным преимуществом при объяснении «тайны» возникновения, развития и исчезновения цивилизаций, по сравнению с политэкономическим или социологическим подходом и критерием. В понятии «цивилизация» отражена мощная интегративная способность и сила, тенденция универсализма, позволяющая создавать некое сверхъединство, крупномасштабную общность на базе определенной социокультурной парадигмы. Последняя в «снятом» виде представляет все основные системообразующие компоненты жизнедеятельности социума (технико-технологические, экономические, политические, национально-этнические, демографические и т. д., выступающие в качестве подсистем широко понятой культуры). В последнее время «цивилизационный» подход заявляет все большие права на описание всемирно-исторического процесса, в чем-то существенно дополняя и обогащая подход «формационный». Это обусловлено прежде всего присущим понятию «цивилизация» принципиально иным представлением о соотношении миров экономики, политики и культуры, роли духовного фактора в истории.

В этом плане следует выделить концепции цивилизации ***Н. Я. Данилевского***, Шпенглера, Тойнби, заложивших основы культурно-исторического подхода к проблеме общественного развития. Данилевский выдвинул теорию общей типологии культур, или цивилизаций, согласно которой то, что именуется «всемирной историей», является лишь историей локальных цивилизаций, имеющих индивидуально замкнутый характер и вместе с тем схожих по своему внутреннему механизму. Он вычленил десять «полноценных» самобытных цивилизаций, или ***культурно-исторических типов*** общества: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, или халдейский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, ново-семитический, или аравийский, германо-романский, или европейский. Отдавая должное началам экономики и политики, Данилевский сопоставлял славяно-русскую и германо-романскую цивилизации через призму психического строя, религии, воспитания и характера культурной деятельности двух сообществ людей.

Приоритет культурного начала еще более определенно отстаивал Тойнби, для которого цивилизация есть достигшая пределов самоидентификации культура. Все известные в истории цивилизации — это определенные типы человеческих сообществ, «вызывающие ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев — словом, в области культуры (*Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 1996, с. 133). Этот подход положен английским историком в основу различения западной, исламской, православной, индуистской, дальневосточной и др. цивилизаций. По Тойнби, не существует единой истории человечества, значит, и мировой цивилизации. История как некое целое в реальности представляет собой всего лишь «круговорот» отдельных цивилизаций, замкнутых на себя и параллельно, иногда синхронно, со-существующих. Он насчитал сначала 21 такую цивилизацию, затем сократил это число до 13, исключив «второстепенные» и «недоразвитые». Концепция Тойнби, в частности идея «круговорота цивилизаций», неоднократно подвергалась критике, на которую английский историк нередко реагировал конструктивно и самокритично. С годами он все больше подчеркивал возможности диалога и взаимовлияния цивилизаций, в результате которых могут формироваться некие общечеловеческие универсалии. Тем самым он предвидел и признавал возможность образования мировой цивилизации (по современной терминологии, глобального общества) со всемирной религией и этикой.

Шпенглер, в отличие от Данилевского и Тойнби, не отождествлял, а противопоставлял культуру и цивилизацию, т. к. для него последняя есть продукт вырождения и перерождения культуры. По сути Шпенглер подхватывал и развивал критично-пессимистическое отношение к достижениям цивилизации ***Ж.-Ж. Руссо***, который в «Рассуждениях о науках и искусствах» отмечал «отчужденно-утонченный» характер связи людей в цивилизованных обществах, что выступает прикрытием не только нравственного несовершенства человека, но и несовершенства общественного состояния человечества в целом. Как чисто искусственное образование цивилизация противостоит культуре как естественному развитию социума. Умирание и смерть культуры — это начало и процесс возникновения и торжества цивилизации, заменяющей творчество бесплодием, развитие — окостенением. Культура плодоносит, созидает, творит «вглубь», а цивилизация — разрушает, омертвляет, распространяется «вширь». Немецкий философ выделил восемь «плодоносных» и «мощных» культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская (аполлоновская), византийско-арабская (магическая), западноевропейская (фаустовская) и культура майя; возможно появление еще нерожденной русско-сибирской культуры. Каждая из этих культур рано или поздно входит в стадию упадка и «омертвления», порождая соответствующую цивилизацию. В ***«За-***

кате Европы» Шпенглер показал это на судьбе «цивилизованного» Рима и современного ему «цивилизованного» Запада, касаясь сфер политики, морали, философии, искусства. У Шпенглера были свои оппоненты и приверженцы, воспринявшие некоторые его идеи, в частности его «апокалиптическое» восприятие судеб западного мира (***Х. Ортега-и-Гассет***, Тойнби, Бердяев и др.).

Следует выделить бердяевскую критику шпенглеровского тезиса «культура переходит в цивилизацию». Соглашаясь с тем, что цивилизация и культура не одно и то же, русский философ настаивал на их противоположности буквально по всем параметрам и признакам. Культура родилась из ***культа***, ее истоки сакральны, она иерархична, «аристократична» и символична по своей природе, благодаря чему является источником и носителем духовной жизни общества и личности. Цивилизация, напротив, сугубо мирского происхождения, «выскочка», абсолютно не связана с символикой культа, родилась в борьбе с Природой, насквозь «буржуазна» и «демократична». Любая цивилизация означает апофеоз общего, повторяющегося однообразия, превалирования материального над идеальным, методов и орудий — над духом и душой, стандарта — над оригинальностью и неповторимостью. Всякая цивилизация ведет себя так, как будто родилась сегодня или вчера, не зная ни могил, ни предков. В характеристике понятия «цивилизация» с Бердяевым солидарен другой русский философ — ***И. А. Ильин***: в отличие от культуры цивилизация усваивается внешне и поверхностно, не требуя всей полноты душевного участия. Народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в сфере внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, техника и т. п.) являть картину отсталости и первобытности. И обратное явление: народ может находиться на высоте технического прогресса и внешней цивилизованности, а в сфере духовной культуры (нравственности, науки, искусства, политики) переживать эпоху упадка. Такие контрасты и дисгармонии «внешней» цивилизованности и «внутренней» культуры наблюдались в истории человечества часто и в наше время особенно заметны.

Т. о., исторически сформировались две тенденции отношения к цивилизации, условно говоря, позитивная и негативная. Первую, «феноменалистскую», или «прогрессистскую», помимо уже названных выше Моргана, Энгельса, Гердера, Бокля и др. представляли и развивали Л. И. Мечников («Цивилизация и великие исторические реки»), Э. Б. Тайлор («Введение к научению человека и цивилизации. Антропология») и др. Вторую традицию, усматривавшую в цивилизации всего лишь «эпифеномен», побочное явление исторического развития, несущее в себе угрозу дегуманизации, насилия над окружающей природой и собственной природой человека, разрыва между разумом и нравственностью, отразили в своих сочинениях Руссо, социалисты-утописты, а в наше время — представители философии ***персонализма***, ***экзистенциализма***, ***неофрейдизма***. В настоящее время борьба этих тенденций, или традиций, в истолковании взаимоотношений цивилизации и культуры чрезвычайно обострилась. Применительно к понятию цивилизация следует отметить, что настойчивые попытки ограничить его смысл и содержание областью материальных ценностей, технико-технологических новаций и достижений «комфорта» встречают резонные возражения. Оппоненты напоминают, что в числе великих открытий цивилизации — государственность, рынок, деньги, законодательство, демократия, печатный станок, современные средства информации и т. д. Очевидно и то, что современная наука, техника и технология, обеспечивающие материальный прогресс общества, являются составной частью, подсистемой культуры. Если цивилизацию рассматривать как самовыражение культуры в ее эффективно-инструментальных формах, то их жесткое разъединение, вплоть до противопоставления, лишается смысла.

Особого внимания заслуживает вопрос о типологии современного цивилизационного развития. Выше были вычленены два основных значения понятия «цивилизация»: 1) как стадии перехода от животного состояния, а затем дикости и варварства к собственно человеческим («цивилизованным») формам жизни, определяемым технологическим освоением природы и совершенствованием способа регуляции социальных отношений; 2) как некой устойчивой социокультурной общности людей и стран, сохраняющей свое своеобразие и целостность на больших отрезках исторического времени, несмотря на все изменения и внешние влияния. В последние годы на фоне и под воздействием активно протекающего процесса глобализации (см. ***Глобализации***) (или универсализации) мира на первый план выступает значение термина «цивилизация», фиксирующего предельно общее социокультурное различие между исторически возникшими типами цивилизованного устройства, сосуществование и противостояние которых характеризует то, что можно назвать «современным миром». Это контраверза и дихотомия «традиционалистского» и «техногенного» типа, различающихся буквально по всем параметрам и направлениям развития человеческой жизнедеятельности: в технологии производства и управления, в системе социальных отношений и механизмах регуляции деятельности людей, в ценностных ориентациях и предпочтениях, гарантирующих функциональную стабильность «привычного» уклада и образа жизни. Различие не абстрактное, размываемое бурно идущим процессом модернизации (см. ***Модернизация политическая***, ***Модернизация социальная***), но вполне рельефное, ощутимое и целенаправленное, приобретающее всемирно-исторический, «судьбоносный» характер и значение. Оно представлено и описано в работах Н. Я. Бромлея, Б. С. Ерасова, В. С. Степина, А. С. Ахиезера, А. С. Панарина и др. российских исследователей (см. ***Цивилизационного развития типы***). Амбивалентное состояние современной мировой цивилизации терминологически и содержательно осмысливается как ее распадение на два «древа» — Запад и Восток, каждое из которых имеет свой особый «генотип» и собственную логику развития (Бромлей), взаимодействие двух типов общества — традиционного и техногенного, отодвигающее на второй план дихотомии «капитализм—коммунизм», «Север—Юг», «Запад—Восток» (М. К. Петров, В. С. Степин), функционирование традиционной и либеральной цивилизации, где «отсталость» первой и «преимущества» второй составляют вместе «дуальную оппозицию, парализующую человечество» (А. С. Ахиезер), либо как переход от индустриального («экономического») общества к постиндустриальному («постэкономическому»), который может быть реализован лишь путем взаимопроникновения достижений и ценностей традиционалистской и техногенной цивилизаций (Н. Н. Моисеев, А. С. Панарин).

В ходе современного ***диалога культур*** осознается недостаточность обеих моделей мироустройства. И «традиционная цивилизация», скованная в своих возможностях «космогенными» принципами (жесткой зависимостью человека от природы и общества), и «техногенная цивилизация», поставившая человечество перед проблемой выживания, актуализировали вопрос о поисках новых путей цивилизационного развития.

Вопрос остается открытым, но ясно, что будущее мировой цивилизации нельзя представить себе в парадигме линейного (гомогенного) исторического прогрессизма как механическое соединение «лучших» сторон и достижений двух господствующих типов цивилизации.

Становление постиндустриальной цивилизации, или, иначе, глобального мира (общества), в настоящее время стало предметом острой дискуссии. Мир грядущего нового века и тысячелетия представляется либо ***«концом истории»*** (Ф. Фукуяма) и «столкновением цивилизаций» (С. Хантингтон), либо кардинальной перестройкой всего планетарного жизнеустройства путем духовной реформации, диалога культур и демократии участия как условий и предпосылок возникновения цивилизации «гуманистического глобализма». Ю. В. Яковец высказал предположение, что речь идет не о смене одной «долгосрочной» цивилизации другой, а о переломном моменте в истории человеческого рода, подобном появлению самого феномена цивилизации, т. е. о становлении нового «исторического суперцикла», в ходе которого возникнут «промежуточные» цивилизации, прежде чем новый тип цивилизационного мироустройства утвердится в своей самости. В качестве «контуров» грядущей мировой, общепланетарной цивилизации он выделил следующие тенденции и черты: 1) возрождение гуманизма, 2) появление нового («смешанного») технологического способа производства, 3) кардинальное изменение экономической структуры общества, 4) новые тенденции в социальных и национальных отношениях, 5) возникновение реальной перспективы отмирания государства и права, 6) преобразование всей системы международных и межгосударственных отношений, которое радикально скажется на динамике саморазвития мирового сообщества (см.: *Яковец Ю. В.* История цивилизаций. М., 1995, разд. 2). Спорный характер предложенной концептуальной схемы не меняет общего вывода, который напрашивается сам собой: понятие «цивилизация» в ходе эволюции, а теперь и в связи с глобальными проблемами все чаще и прочнее сопрягается с понятием ***«смысл истории»***, а история смыкается с историософией. Не говоря о вытеснении или подмене национального и регионального своеобразия существующих «цивилизационных миров», сегодня можно отметить особый интерес к процессу становления и формирования «мегацивилизации» глобального мира.

Лит.: *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1935; *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21; *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990; *Данилевский Н. А.* Россия и Европа. М., 1991; *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство.— Собр. соч., т. 5. М., 1912; *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М., 1991; *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993; *Амелина Е.* Понятие «цивилизация» вчера и сегодня.— «Общественные науки и современность», 1992, № 2; *Барг М. А.* Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического анализа.— «История СССР», 1990, № 5; *Бенвенист Э.* Цивилизация. История слова. Общая лингвистика. М., 1974; *Бромлей Н. Я.* Цивилизация в системе общественных структур.— В кн.: Цивилизации, вып. 2. М., 1993; *Ерасов Б. С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке. Очерки общей теории. М., 1992; Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997; Культура и цивилизация (лекции по философии). Саранск, 1997; *Панарин А. С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998; *Райснер Л. И.* Цивилизация и способ общения. М., 1993; Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1998; *Степин В. С., Толстых В. И.* Демократия и судьбы цивилизации.— «ВФ», 1996, № 10; *Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и групп идей.— В кн.: *Он же.* Бои за историю. М., 1991; *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций?— «Полис», 1994, № 1; Цивилизации, вып. 1, 2. М., 1992; Цивилизация и культура (альманах), вып. 1. М., 1994; *Яковец Ю. В.* История цивилизаций. М., 1995.

В. И. Толстых

ЦИКЛИЧНОСТИ ТЕОРИИ — концепции, описывающие развитие общества или отдельных его подсистем (экономики, социальной политики, культуры и т. д.) как последовательность повторяющихся циклов; при этом под циклом понимается совокупность процессов и явлений, составляющих кругооборот в течение определенного промежутка времени и приводящих социальную систему в исходное или подобное исходному состояние. Эти теории возникли уже в глубокой древности. Представления о циклическом развитии общества, как и Космоса в целом, характерны для философии ***Гераклита***, ***Эмпедокла***, ***Платона***, ***Аристотеля***, ***Марка Аврелия***, ими пронизана индийская философия. Так, согласно Платону, Космос существует как вечное чередование катастроф и рождений, свои циклы присущи развитию любого общества, напр. истории эллинов.

Позднее сходные представления о цикличности и закономерной повторяемости исторического развития легли в основу философских и общеисторических концепций общественного развития, в разное время разрабатывавшихся ***Дж. Вико***, Г. Рюккертом, ***Н. Я. Данилевским***, ***О. Шпенглером***, ***А. Тойнби***, К. Кунгли, Л. Н. Гумилевым, М. Одеоном и др. В этих концепциях циклы развития общества, как правило, представляют собой «жизненные циклы» тех или иных социальных систем со своими рождением, взрослением и умиранием («век варварства», «век героев», «век городов, законов и разума» у Дж. Вико; «весна», «лето», «осень» и «зима» культур у О. Шпенглера; «генезис», «рост», «надлом» и «распад» цивилизаций у А. Тойнби, фазы этногенеза и развития этносов у Л. Н. Гумилева). Эти концепции не отрицают наличия периодов поступательного, восходящего движения данной социальной системы, но рассматривают их как определенные, ограниченные во времени фазы развития, на смену которым неизбежно приходят фазы стагнации и упадка. Общая черта этих теорий состоит в том, что «жизненные циклы» являются более или менее универсальными схемами, которые, по замыслу их авторов, описывают развитие любой культуры, цивилизации или этноса. В то же время подобные теории, улавливая некоторые общие закономерности в развитии различных этнических, национальных или цивилизационных образований, часто не учитывают уникальные черты и особенности, присущие каждой конкретной социальной системе.

Наряду с «жизненными циклами» большой протяженности (от нескольких сотен до нескольких тысяч лет) в ряде теорий цикличности используются циклы «смены поколений», имеющие протяженность от нескольких десятков (обычно 25—35) до сотни лет. При этом в большинстве концепций имеются в виду не чисто биологические, а «социальные» поколения, смена которых связана прежде всего с изменениями культурных и политических условий. Проблемы социальных поколений и их смены как механизма общественного развития представлены в трудах таких мыслителей, как ***Н. Макиавелли***, ***Ж. Боден***, ***Т. Кампанелла***, ***Б. Паскаль***, ***Д. Юм***, ***Ж.-Ж. Руссо***, ***А. Фергюсон***, ***К. А. Сен-Симон***, ***Ф. М. Фурье***, ***О. Конт***, ***Дж. С. Милль***, ***Г. Спенсер***, ***В. Дильтей***, Л. фон Ранке, В. Парето, К. Мангейм, ***Х. Ортега-и-Гассет***. Из современных авторов идея смены социальных поколений как основы формирования циклов истории представлена, напр., у амери-

канского историка и политического философа А. Шлезингера (мл.).

Кроме того, существуют концепции, в которых делаются попытки напрямую связать природные (прежде всего космические) циклы с историческими циклами и колебаниями. Так, У. Джевонс связывал циклы солнечной активности с экономическими циклами, ***А. Л. Чижевский*** — с подъемами и спадами массовых социальных движений, революциями и т. п. Идеи русских «космистов» (***В. И. Вернадского***, Н. А. Морозова, ***К. Э. Циолковского*** и др.) в определенной мере послужили методологической основой для подобных концепций.

Теории цикличности раскрывают те стороны развития общества, на которые не обращают внимания теоретики социальной эволюции как чисто поступательного процесса. Сюда относятся, в частности, определенная повторяемость или подобие событий и явлений, наблюдаемых в развитии разных обществ или в развитии одного общества на разных этапах, а также периодическое изменение направления, вектора социальных процессов. Однако представления о цикле исторического развития как о замкнутом круге, присущее многим теориям цикличности, в целом не являются адекватными и подвергаются справедливой критике. Социум, проходя цикл или период в своем развитии, не может вернуться в исходную точку: в истории, как и в природе, нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Поэтому более плодотворными и в настоящее время распространенными являются теории, рассматривающие исторические циклы как открытые, т. е. приводящие социальную систему не в исходное, а в новое состояние, хотя частично подобное исходному.

Наличие незамкнутых циклов (длинных волн) исторического развития было показано в работах русского экономиста и социолога Н. Д. Кондратьева. Среди наиболее известных авторов, разрабатывавших или продолжающих разрабатывать различные аспекты теории длинных волн в развитии общества, можно назвать Й. Шумпетера, Ф. Симиана, Э. Лабрусса, ***Ф. Броделя***, И. Уоллерстайна, Э. Манделя, Дж. Голдстайна. Фактически волновой подход к исследованию развития общества в настоящее время представляет собой самостоятельное направление научной и философской мысли, отличающееся от классических теорий цикличности.

Лит.: *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Киев, 1994; *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо—Романскому. М., 1991; *Кондратьев Н. Д.* Проблемы экономической динамики. М., 1989; *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991; *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 1995; *Гречко П. К.* Концептуальные модели истории. М., 1995, с. 26—49; *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997, с. 355—432; *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993; *Шлезингер А. (мл.).* Циклы американской истории. М., 1992; *Чижевский А. Л.* Физические факторы исторического процесса.— «Сибирские огни», 1990, № 9, с. 136—156.

В. И. Пантин

ЦИМЦУМ (сокращение, сжатие) — начальный акт творения (***эманации***), образование внутри Бога пустого пространства, в котором затем возникают миры. Концепция цимцум формируется в ***каббале*** с 13 в. (на основании талмудических источников), достигая полного развития в учении ***И. Лурии***. В изложении его ученика Х.Витала полнота божественного бытия (см. ***Эйн Соф***) до цимцум представляется в виде света, заполнявшего бесконечное пространство и не оставлявшего «места», т. е. возможности для какого-либо обособленного бытия. Такая возможность возникает лишь в результате цимцум — сжатия Эйн Софа, который отступает от некой центральной точки, образуя Пустоту. Свет, оставшийся вокруг Пустоты («свет, объемлющий все миры»), проникает в нее в виде Луча (см. ***Адам Кадмон***), дающего начало всем последующим этапам эманации («свет, наполняющий все миры»). (В некоторых вариантах доктрины в Пустоте остается Отпечаток удалившегося света, и Луч лишь актуализирует потенции, содержащиеся в Отпечатке.) Концепция цимцум совмещает творение ex nihilo и эманацию, божественную трансцендентность и имманентность («объемлющий все миры» и «наполняющий все миры») и служит архетипом для последующих теософских драм (разбитие сосудов, изгнание Шехины и т.д.). В 17—18 вв. развернулся спор между буквальным и аллегорическим пониманием цимцум, имело ли место действительное удаление Бога или только сокрытие, ограничение его проявлений. Буквалистов обвиняли в антропоморфизме, аллегористов — в пантеизме.

Лит.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике, т. 2. Иерусалим, 1993, с. 78—84, 230—231.

М. А. Шнейдер

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович [5(17) сентября 1857, с. Ижевское Рязанской губ. — 19 сентября 1935, Калуга] — русский ученый, изобретатель, основоположник космонавтики, представитель русского ***космизма***.

С 1869 по 1873 обучался в гимназии, затем из-за сильной потери слуха (после перенесенной скарлатины) занимался самообразованием. В 1879 экстерном сдал экзамены на звание учителя уездных училищ. С 1880 преподавал в Боровске, в 1892 переезжает в Калугу, где преподает в ряде училищ и трудовой школе (до 1921). В 1924 избран почетным профессором Военно-воздушной академии им. Н. Е. Жуковского. Научные интересы Циолковского охватывали множество проблем. Наибольшее значение помимо космонавтики имеют его исследования по аэродинамике, ракетодинамике, терии самолета и дирижабля, космической медицине, социологии и футурологии. Космическая философия Циолковского — мировоззренческая система, включающая подробно разработанную метафизику и этику, тогда как проблемам теории познания в ней уделялось сравнительно мало внимания. В космической философии синтезированы разнообразные системы западной (Платон, Демокрит, Лейбниц, Бюхнер и др.) и восточной, преимущественно эзотерической, мысли, что обусловило ее глубокую антиномичность. Разрабатывая идею «первопричины», или «причины» Вселенной, Циолковский приписывал ей свойства, обычно рассматриваемые как атрибуты Бога (теизм). Но божественность он приписывал и космосу (пантеизм). Богами (различных рангов) Циолковский считал могущественных представителей космического разума — «президентов» планет, галактик, метагалактик («эфирных островов»). Его исходный принцип — атомистический панпсихизм. Основа мира — «атомы-духи» как элементы метафизической субстанции. Это простейшие «существа», обладающие «чувствительностью». Именно «атомы-духи» — подлинные граждане Вселенной, тогда как человек, подобно всякому животному, — «союз» таких атомов, живущих «в согласии» друг с другом. Важнейшую роль в космической философии играют также принципы монизма, бесконечности, эволюции, антропный принцип. «Смысл» Вселенной Циолковский видел в стремлении материи к самоорганизации, возникновении высокоразвитых форм космического разума, спо-

собных к преобразованиям космоса с целью решения глобальных проблем. Для освоения космоса необходимо вмешательство в эволюцию вида homo sapiens, совершенствование биологической природы человека путем естественного и искусственного отбора.

Соч.: Собр. соч., т. 1—4. М., 1951—64; Избр. труды. М., 1962; Промышленное освоение космоса. М., 1989; Очерки о Вселенной. М., 1992.

Лит.: *Космодемьянский А. А.* Константин Эдуардович Циолковский. М., 1976; *Чижевский А. Л.* На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским (воспоминания). М., 1995; *Казютинский В. В.* Космическая философия К. Э. Циолковского.— В кн.: Философия русского космизма. М., 1996, с. 108—32.

Архив: РАН, ф. 555.

В. В. Казютинский

ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский государственный деятель, оратор и писатель, впервые сделавший латинский язык полноправным средством выражения философских идей. Не будучи оригинальным мыслителем, основателем философской школы или создателем собственной философской системы, Цицерон стремился к тому, чтобы создать на родном языке философскую прозу, способную ввести римскую читающую публику в курс последних достижений греческой философской мысли, дать материал для серьезного чтения и самообразования. В 19—20 вв. Цицерон интересовал историков философии в основном как источник сведений о послеаристотелевской философии, огромное большинство текстов которой было утрачено. Цицерон долгие годы занимался под руководством последнего схоларха афинской Академии ***Филона*** из Ларисы, слушал его ученика, а затем философского противника ***Антиоха Аскалонского***, посещал лекции современных ему стоиков и эпикурейцев. Ему были хорошо знакомы учения корифеев Средней Стои — ***Панэтия*** и ***Посидония***, он читал и использовал как образцы диалоги Аристотеля, сочинения Крантора и Клитомаха, Зенона и Хрисиппа. При этом, однако, он не был вульгарным компилятором. Многочисленные попытки разрезать его тексты на куски, представляющие собой буквальные переводы из того или иного греческого автора, попытки «восстановления» т. о. гипотетических греческих трактатов оказывались в большинстве своем неубедительными. Чужие мысли и даже дословные заимствования полностью интегрированы у Цицерона в собственный контекст.

Цицерон начал свою литературную деятельность с сочинений, обозначаемых обычно как «риторические», т. е. относящиеся к теории красноречия. Однако уже юношеское сочинение «О нахождении» и затем написанный в 55 большой диалог «Об ораторе» посвящены не только техническим вопросам риторики. Цицерон считал нужным принять участие в древнем споре риторики и философии, где соперничающие стороны были представлены еще и Сократом, и Платоном. Нужно ли быть философом, т. е. выработать и последовательно применять общие принципы, к которым может быть возведен каждый конкретный случай, чтобы быть хорошим защитником в суде, хорошим советчиком в Сенате, хорошим оратором перед Народным собранием — в общем полезным деятелем в государстве? И что такое в сущности государство? Эмпирическая данность, сложившаяся исторически под влиянием разнородных и случайных обстоятельств и управляемая случаем и произволом, или форма проявления общих и незыблемых принципов права и справедливости, при нарушении которых наличная реальность может называться государством лишь «омонимически», как сказал бы Аристотель? В сочинениях конца 50-х гг., «О государстве» и «О законах», сохранившихся не полностью, он рассуждает именно «о наилучшем государстве и наилучшем гражданине». Следуя за Полибием, уже за век до него осмыслившим впечатляющий римский государственный опыт в категориях греческой политической мысли, и стоиком Панэтием, Цицерон видит в Римской республике времен ее расцвета ту «смешанную политию», в которой свободное волеизъявление народа и его подлинное участие в государственных делах оптимально сочетаются с необходимым руководством со стороны разумнейших и достойнейших. Тем самым избегаются недостатки, присущие основным выделявшимся греками типам государственного устройства: монархии, аристократии и демократии; ведь они «неустойчивы», ибо все время угрожают выродиться соответственно в тиранию, олигархию и охлократию.

Расцвет литературной деятельности Цицерона приходится на время владычества Цезаря (46—44). В этот недолгий промежуток, на который падает кроме других общественных и семейных потрясений внезапная смерть его любимой дочери Туллии, и была осуществлена впечатляющая программа философского просвещения. В центре тогдашних философских дискуссий стоял вопрос о природе и статусе знания, часто формулировавшийся как вопрос о «критерии истины»: существуют ли в нашем восприятии либо мышлении какие-либо признаки, гарантирующие достоверность конкретного акта познания? Может ли, следовательно, знание о чем бы то ни было быть окончательным? В соответствии с учением Новой Академии, последователем которой Цицерон себя всегда признавал, и в противоположность стоикам он отвечал на этот вопрос отрицательно. Однако этот т. н. скептицизм не означает отказа от познавательной деятельности. Филон разрабатывал категорию «убедительного», или «правдоподобного», как ориентир не только в повседневной жизни (как применяли ее его предшественники), но и в научном познании. Вероятно, он основывался при этом на опыте ***Перипатетической школы***. В работе «О пределах добра и зла», посвященной теоретическому обоснованию этики, Цицерон последовательно опровергает учения основных школ о высшем благе (удовольствии — у эпикурейцев, добродетели — у стоиков), оставаясь при скептическом воззрении, согласно которому окончательное теоретическое обоснование высшего блага невозможно. Однако в области практической морали определяющим для Цицерона является понятие природы: «кто следует природе, тот не ошибается». Это, как и толкование понятий добродетели и долга, сближает его как моралиста со стоиками, что в особенности видно в его последнем сочинении «Об обязанностях». Однако признание стоической морали не примиряет его со стоической верой в традиционных богов, с их фатализмом и связанной с этим верой в ведовство. Трактаты «О природе богов», «О ведовстве» и «О судьбе» посвящены язвительному и остроумному разоблачению суеверий и обоснованию чисто философской религии, а также человеческой ответственности за свои поступки. Наиболее совершенными с литературной точки зрения являются «Тускуланские беседы» в 5 книгах и два маленьких трактата: «О старости» и «О дружбе», говорящие о том, как истинная философия, т. е. стремление к мудрости и нравственному совершенствованию, обогащает основу повседневного существования — дружбу и смягчает и наполняет смыслом неизбежные тяготы всякой жизни: старость, боль, смерть близких и ожидание собственной. До нас не дошли его «протрептический» («обращающий

к философии») трактат «Гортензий» (знаменитый благодаря высокой оценке со стороны бл. Августина) и «Утешение», обращенное к самому себе (впервые в истории жанра) в связи со смертью дочери Туллии. Для всех последующих эпох Цицерон так или иначе оставался представителем гуманизма — само это слово восходит к его излюбленному понятию humanitas.

Соч.: Cicero in 28 vol. Cambr., 1981—89 (Loeb Classical Library); почти все философские трактаты с параллельным французским текстом, вступительными статьями и комментариями имеются в изданиях «Les belles lettres». Филологически надежные издания с подробным критическим аппаратом предоставляет Bibliotheca Teubneriana; в рус. пер.: Диалоги, 2-е изд. М., 1994 («О государстве», «О законах»); О старости, О дружбе, Об обязанностях, 2-е изд. М., 1993; Три трактата об ораторском искусстве, 2-е изд. М., 1994; Философские трактаты. М, 1995 («О природе богов», «О дивинации», «О судьбе»); Опровержение эпикуреизма. Кн. 1, 2 произведения «О высшем благе и крайнем зле». Казань, 1889; Избр. соч. М., 1975 («Тускуланские беседы» и др.); О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000.

Лит.: *Покровский М. М.* Лекции по Цицерону. М., 1914; *Буасье Г.* Цицерон и его друзья. М., 1914; *Утченко С. Л.* Цицерон и его время. М., 1972; *Грималь П.* Цицерон. М., 1996; Philippson, Tullius, RE, 2 Reihe, 13 Hbbd, 6/2, col. 1104—1191; *Hirzel R.* Untersuchungen zu philosophischen Schriften Ciceros, Bd. I—III. Lpz., 1877; *Zielinski Th.* Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1914; *Hunt H.* The humanism of Cicero. Melbourne, 1954; *Fortenbaugh W. W., Steitmetz P.* (ed.). Cicero's Knowledge of the Peripatos. New Brunswick, 1989; *Powell J. G. F.* (ed.). Cicero the Philosopher: Twelve Papers Edited and Introduced. Oxf., 1995.

М. М. Сокольская

Ч

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич [27 мая (8 июня) 1794, Москва — 14(26) апреля 1856, там же] — русский философ и публицист.

В 1808—11 учился в Московском университете. После окончания университета служил в гвардейских частях, участвовал в Отечественной войне 1812. В 1821 вышел в отставку и вступил в Северное общество (ранее, с 1819, состоял в Союзе благоденствия). В 1828—31 Чаадаев пишет свое главное философское произведение «Письма о философии истории» (на франц. яз.) (***«Философические письма»***).

В сентябре 1836 в № 15 журнала «Телескоп» Н. И. Надеждин опубликовал первое «Философическое письмо», в котором в историософском аспекте рассматривалась тема России и высказывалось положение об отрицательной роли России в мировой истории. Публикация статьи вызвала огромный общественный и политический резонанс. Со стороны правительства последовала серия репрессивных мер, Надеждин был сослан в Усть-Сысольск, а Чаадаев объявлен сумасшедшим и в течение полутора лет находился под медико-полицейским надзором. Публикация первого «Философического письма» и споры о нем явились одним из стимулов развертывания дискуссии ***западничества*** и ***славянофильства***.

В главном философском сочинении Чаадаева прослеживается влияние французской католической и немецкой классической философии. Центральное звено его религиозной философии — учение о Боге, стоящем вне мира, но творчески на него воздействующем. Религиозно-философская система Чаадаева в онтологическом и гносеологическом аспектах включала также рассуждения о чертах сходства и различия между духовным и материальным порядками бытия; о мировом сознании, об отражении объективного разума в субъективном; о свободе и подчиненности человеческого разума; о принципиальной неспособности человеческого разума вне откровения постигнуть духовный порядок бытия. Провиденциальный смысл истории, по Чаадаеву, — установление на земле совершенного строя жизни — Царства Божия. Адекватно, т. е. в форме христианской социальности, этот замысел отражен только в католичестве. Православная Россия находится вне зоны прогрессивного исторического творчества.

В дальнейшем Чаадаев пришел к более оптимистическому воззрению на исторические возможности России. Как страна, позднее других вступившая на историческую сцену, Россия может не только воспользоваться плодами культурных достижений просвещенных наций, но и обладает по сравнению с ними тем преимуществом, что может сразу выбрать прогрессивные формы жизнеустройства и отвергнуть регрессивные.

Основная религиозно-этическая идея системы Чаадаева — положение о пути нравственного совершенствования как об отказе от обособленного, личностного бытия для достижения слияния с общим мировым сознанием. Целый ряд идей философской системы Чаадаева впоследствии развил ***Вл. С. Соловьев***.

Соч.: Соч. М., 1989; Статьи и письма. М., 1989; Полн. собр. соч. и избр. письма, т. 1—2. М., 1991.

Лит.: *Лазарев В. В.* Чаадаев. М., 1986; *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989; *Тарасов Б. Н.* Чаадаев. М., 1990.

С. И. Бажов

ЧАКРЫ (санскр. cakra — колеса, диски) — в индуистском ***тантризме*** энергетические центры, соотносимые с участками человеческого тела (хотя и не имеющие реальных анатомических соответствий), по которым происходит восхождение латентной женской энергии кундалини в результате практики кундалини-йоги.

Каждая из шести нормативных чакр обрастает изобильной символикой, включающей ее соответствия определенным космическим элементам (заимствованным из санкхьи), графические образы, буквы санскритского алфавита и мифологические персонажи. Нижняя чакра, муладхара («опора основания»), соотносится с областью ниже гениталий, ее знаком является четырехугольник, соответствующим космологическим элементом — земля, графическим образом — желтый лотос (символ процветания) с четырьмя красными лепестками, божеством — Брахма с четырьмя Ведами или Ганеша (как покровитель всех начинаний). Следующую чакру, свадхиштхану («установление себя»), тантристы помещают в области гениталий и соотносят соответственно с луной или кувшинкой, с водой, белым лотосом с шестью красными лепестками и Варуной или Вишну. Третья — манипура («изобилие драгоценностей») — локализуется на уровне пупа и связывается со знаком свастики, огнем, алым лотосом с 10 серыми лепестками (символизирующими дым) и с Агни или Рудрой. Следующая чакра, анахата («изначальный звук»), устанавливается на уровне сердца и соотносится с шестиугольником, ветром, черным лотосом с 12 лепестками киноварного цвета и с Шивой в образе трехглазого Иши (аспект владычества). Пятая — вишуддха («очищенная») — локализуется на уровне гортани и соотносится с кругом, пространством, прозрачным лотосом с 16 серыми лепестками и Шивой в образе Садашивы с его супругой Садагаури (аспект вечности). Последнюю чакру, аджню («предписание»), тантристы помещают над бровями или вровень с ними и соотносят с треугольником, тремя ментальными способностями (ум-манас, эготизм-аханкара и интеллект-буддхи), лотосом с двумя лепестками и Шивой в образе Шамбху (аспект благости). К этим шести чакрам добавляется еще одна — сахасрара («тысяча спиц колеса»), помещаемая в верхушке черепа, ей соответствуют первоматерия Пракрити и белый тысячелепестковый лотос. Чакры «нанизаны» на центральный из 72 тыс. артериальных каналов (нади) сушумну и связаны также с двумя дополнительными — идой и пингалой.

Отдельные тантрические школы по-разному модифицируют систему чакр. Популярным было добавление еще двух — канды («луковица»), помещаемой в области между гениталиями

(где «встречаются» множество артериальных каналов) и пупом, и двадашанты («имеющая 12 концов») — на высоте 12 пальцев над черепом. Другие школы добавляли чакры-грантхи («узлы»), связующие шесть основных. Шиваиты-натхи считали оптимальным числом чакр девять. Кашмирская традиция кула сводит их к четырем. Четырехчастный ряд чакр был принят и буддийскими тантристами, помещавшими их в области пупа, сердца, горла и головы.

Смысл этой фантасмагорическо-эротической физиологии состоял в обосновании практики кундалини-йоги, которая заключается в «пробуждении» кундалини, мыслимой в виде змеи, свернувшейся в три с половиной кольца вокруг сушумны и «застывшей» в нижней чакре, муладхаре. Цель практиканта — заставить ее с помощью особой психотехники подняться поэтапно по всем последующим чакрам вплоть до высшей (сахасрара), где происходит ее слияние с самим Шивой. В ходе тантрической практики чакры визуализируются по всем вышеназванным своим параметрам, и своей кульминации эта «созерцательная практика» достигает в визуализации совокупления кундалини с ее небесным возлюбленным.

Лит.: *Silburn L.* Kuṇḍalinī The Energy of the Depths. A Comprehensive Study Based on the Scriptures of Nondualistic Kaśmir Śaivism. N. Y., 1988.

В. К. Шохин

ЧАНДРАКИРТИ (санскр. Candra-kīrti — Славящий луну) — буддийский мыслитель 7 в. из Южной Индии, ***мадхьямик***, настоятель университета-монастыря Наланды. Автор религиозно-философских трактатов, большинство из которых являются комментариями на труды ***Нагарджуны*** и ***Арьядэвы***, в т. ч. и знаменитая ***«Прасаннапада»***. Чандракирти известен как непревзойденный мастер философского диспута, который, логически опровергая доводы оппонентов, как правило, сводил их к абсурду (прасанга). Этот метод применялся и применяется буддистами всегда, но именно Чандракирти сделал его искусством, отстаивая его строгие критерии в полемике со своим предшественником ***Бхававивекой***. Заметный вклад Чандракирти внес и в мадхьямиковское учение о двух истинах. По его мнению, высшая истина (парамартха) святых есть молчание, и она невыразима в отличие от условной истины (самврити), которая покрывает все вокруг мутными слоями; задача последних — сокрыть, во-первых, подлинную природу (***татва***) всего воспринимаемого, во-вторых, его взаимозависимость. Ему же принадлежит типология уровней условной истины, которая признается средством обретения абсолютной истины. Труды Чандракирти — обязательный предмет обучения тибетских монахов до сего дня.

Лит.: *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956; *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1980; *Huntington C. W.* with *Geshe Namgyal Wangchen*. The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Delhi, 1992.

В. П. Андросов

ЧАНДРАМАТИ (санскр. Candramati, др. имя — Maticandra) (ок. 5—6 вв.) — индийский философ, последователь ***вайшешики***. Автор трактата «Дашападартхашастра» («Наука о десяти категориях»), в котором содержится учение, отличающееся от классической вайшешики, известной «Пкдартха-дхарма-санграхе» («Собрание характеристик категорий») Прашастапады. К шести категориям (***падартха***) — субстанции (***дравья***), качеству (***гуна***), движению (***карма***), общему (***саманья***), особенному (***вишеша***) и присущности (***самавая***) — Чандрамати добавляет потенциальность (шакти), непотенциальность (ашакти), специфическую универсалию (саманья вишеша) и, предвосхищая синкретическую ньяя-вайшешику, небытие (***абхава***). В отличие от Прашастапады Чандрамати не упоминает бога ***Ишвару*** и вообще не касается ни сотериологии, ни проблем сверхчувственного (йога, йогическое познание), сосредоточиваясь исключительно на вопросах космологии и логики. Сочинение Чандрамати сохранилось только в переводе на китайский язык, который был осуществлен в 7 в. китайским паломником Хуань Цянем.

Соч.: The Vaiśeṣika Philosophy according to Daśapadārthaśāstra, Chinese Text and Translation with Introduction, transl. and notes by H. Ui. L., 1917.

В. Г. Лысенко

ЧАНЬ СЮЭ (кит. — «учение дхьяны») — одно из трех наряду с ***Тяньтай школой*** и ***Хуаянь школой*** основных течений в китайском буддизме, формирование которого началось в позднеханьский период и эпоху Вэй—Цзинь (3—5 вв.), а расцвет пришелся на время династии Тан (8 в.). Первоначальным стимулом к распространению чань сюэ послужил выполненный Аньшигао (2 в.) перевод на китайский язык махаянской «Маханапанасмртхи-сутры» (Да ань бо шоу и цзин). В последующие века, до эпохи Южных и Северных Династий (Наньбэйчао, 420—589), было переведено не менее пятидесяти аналогичных сочинений, трактующих принципы созерцательной жизни (санскр. дхьяна, кит. чань, откуда и название самого учения и практики). Последователи Аньшигао упражнялись в безмолвном и неподвижном сосредоточении на каком-либо мыслимом предмете, что получило название «концентрации сердца на одном [объекте]», однако впоследствии упор стали делать на максимальном очищении сознания от любых образов. В эпоху Суй (581—618) произошло сближение чань сюэ с другими школами, также выдвигавшими на первый план созерцательные практики, в частности «утверждение ума и двойное совершенствование». В эпоху Тан наметилась тенденция к компромиссу чань сюэ с ***конфуцианством***, что выразилось в формуле: «чань и учение конфуцианцев дополняют друг друга». Возможно, это сыграло свою роль в необычайном распространении учения в 8 в., когда чань сюэ практически вытеснило в интеллектуальной среде как философский ***даосизм*** Лао-цзы и Чжуан-цзы, так и его практические приложения, известные как «учение о сокровенном» (***сюань сюэ***) или «даосская алхимия» (дань). При этом полагают, что чань сюэ многое заимствовало из этих источников при создании собственной теоретической системы, в свою очередь оказавшей серьезное влияние на сунское и минское ***«неоконфуцианство»***, особенно на неоконфуцианскую теорию «ли-принципа» (ли сюэ). В частности, влияние идей чань сюэ усматривали в учении ***Ван Янмина*** о «достижении полного благосмыслия» (чжи лян чжи). В более узком смысле под чань сюэ понимают учение патриархов школы чань-буддизма (япон. Дзэн-буддизм) как особого института в истории китайского и японского буддизма (см. ***Чань школа***).

Г. А. Ткаченко

ЧАНЬ ШКОЛА (кит. чань, от санскр. дхьяна — медитация) — направление китайского буддизма, получившее наибольшее распространение в странах Восточной Азии. Считается, что первый патриарх Чань школы Бодхидхарма (ум. 528), прибыв в Китай в 520, стал практиковать особую форму медитации (см. ***Чань сюэ***). Выражение «би гуань» («всматривание в стену») впервые появляется в приписываемом ему трак-

тате «О двух вхождениях и четырех практиках» (Эр жу сы син лунь). «Вхождение в принцип» (жу ли) предполагает осознание «истинной реальности» (чжэнь жу) и «изначально чистой природы всех живых существ», что достигается в процессе «сидячего созерцания стены». «Вхождение в практику» осуществляется благодаря следованию следующим правилам: исходя из того, что все причинно обусловлено, необходимо равно относиться к счастью и несчастью, не испытывать ненависти к причиняющим тебе вред, освободиться от страстей и стремлений, во всем следовать учению Будды. По преданию, Бодхидхарма также сформулировал четыре основных принципа чань-буддизма, предписывающие передавать традиции «вне учения (вне наставлений)», «не опираться на слова и письменные знаки», «указывать непосредственно на сознание», «выявляя собственную природу, становиться Буддой».

Чань школа базируется на философской концепции мадхьямиков и виджнянавадинов (см. ***Мадхьямика***, ***Виджняна-вада***). Чаньские философы исходят из того, что все феноменальное по своей природе «пусто» (санскр. шунья, кит. кун), поэтому «изначальная природа» (бэнь син) тождественна «природе Будды»(фо син) и не существует различий между субъектом и объектом, ***сансарой*** и ***нирваной***. Следуя учению йогачаров-виджнянавадинов о «только сознании», чаньские наставники уделяли значительное внимание методам его «очищения» и достижения состояния «не-сознания» (у син) и «не-мышления» (у нянь), реализующееся в «праджня самадхи» (божо саньмэй). «Природа изначального пробуждения» (бэнь цзюэ) внезнакова, поэтому учение чань передается непосредственно от «сердца к сердцу» (или от «сознания к сознанию»). Хотя многие последователи Чань школы призывали «не опираться на сутры», основные ее идеи были почерпнуты из «Праджняпарамита хридаи», «Ваджраччхедики», «Аватамсаки», «Вималакиртинирдеши» и «Ланкаватары».

После пятого патриарха, Хунжэня (606—671), в Чань школе произошел раскол. В отличие от главы «северного направления» Шэньсю (ум. 706) родоначальник «южной школы» Хуэйнэн (638—713) в своей «Алтарной сутре шестого патриарха» (Лю цзу тань цзин) обосновывал невозможность «постепенного приближения к просветлению» (цзянь у), исходя из концепции «единого сознания», которое может пробудиться только внезапно (***дунь у***).

Расцвет Чань школы и образование в 9—10 вв. т. н. «пяти домов и семи школ» (Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаян) во многом связаны с деятельностью Мацзу Даои (701—788), Байчжана Хуайхая (720—814), Хуанбо Сиюня (ум. 866), Линьцзи Исюаня (ум. 867).

В «Записях бесед Линьцзи» (Линьцзи лу) излагается концепция «истинного человека без звания» (у вэй чжэнь жэнь), согласно которой подлинная природа человека проявляется в его свободе (тождественной «природе Будды»), независимости от «рангов и званий» и вообще от каких-либо «качеств» (ср. с «Человеком без свойств» Р. Музиля). В школе Линьцзи большое внимание уделялось практике «вэнь да» («вопросы и ответы») и «гунъань» («парадоксальные задачи»). Широкое распространение получили сборники гунъань: «Застава без ворот» (Умэньгуань) и «Записи, [сделанные] у бирюзовой скалы» (Бияньлу).

Основатели школы Цаодун — Дуншань Лянцзе (807—867) и Цаошань Бэньцзи (840—901) — разработали теорию «пяти стадий» (у вэй), в которой раскрывается диалектическая связь категорий «чжэн» (единое, ноуменальное, абсолютное) и «пянь» (различное, феноменальное, относительное).

С 6 в. учение «тхиен» (чань) стало распространяться во Вьетнаме. В 580 была основана школа Винитаручи (ум. 594), в 820 — школа Во Нгон Тхонга (ум. 826), в 1069 — школа Тхао Дыонга. В 1299 император Чан Нян Тонг основал школу Чук Лам. На юге большое влияние получила школа Ламте (Линьцзи).

В Корею чань-буддизм проник в 9 в. В 828—931 образовались «школы девяти гор»: Сильсансан, Тоннисан, Каджисан, Чакульсан, Сонджусан, Саджасан, Свэянсан, Поннимсан, Сумисан.

В Японии чань (япон. дзэн) стал распространяться с кон. 12 в. Наиболее влиятельными были школы: Риндзай (Линьцзи), основанная Эйсаем (1149—1253), и Сото (Цаодун), основанная Догэном (1200—53), автором фундаментального трактата «Драгоценное Око Истинного Закона» (Сёбо Гэндзо).

Учение Чань школы оказало значительное влияние на все стороны культурной, политической, социальной и экономической жизни стран дальневосточного региона, на образ жизни и образ мышления населения, во многом определило характерные черты дальневосточной цивилизации.

Лит.: *Watts A.* The Way of Zen. N. Y., 1957; *Dumoulin H. A.* Zen: Geschichte und Gestalt. Bern, 1959; *Lu K'uan Yu.* Ch'an and Zen Teaching, v. 1—3. L., 1962; *Biyth R. H.* Zen and Zen Classics, v. 1—2. Tokyo, 1963—64; *Chang Chung-yuan.* Original Teaching of Ch'an Buddhism. N. Y., 1969; *Suzuki D. T.* Zen and Japanese Buddhism. Tokyo, 1970.

С. Ю. Лепехов

ЧАПЕК (Čapek) Карел (9 января 1890, м. Малые Сватоневице, Чехия — 25 декабря 1938, Прага) — чешский писатель, драматург, общественный деятель и философ. В 1907 поступил на философский факультет Карлова университета в Праге. Более года провел в Париже, посещая лекции в Сорбонне. В 1915 получил степень бакалавра, защитив в Праге диссертацию на тему «Объективный метод в эстетике применительно к изобразительному искусству», в которой пытался найти выход из «кризиса эстетики» путем утверждения объективности предмета эстетического восприятия. Работа Чапека — попытка вырвать эстетическое как предмет научного познания из сферы влияния субъективной иррациональной философии, не посягая на ее гносеологические основы. В целом его философские взгляды претерпели поворот от неокантианства к бергсонизму (в котором он прежде всего видел протест против бездушной цивилизации) и прагматизму. Стремление Чапека философски обосновать возможность изменения мира объяснялось также его сочувствием релятивизму, который он считал «не только скепсисом, но и отрадной перспективой».

В рассказах Чапека (сборники «Распятие», 1917, «Мучительные рассказы», 1917—18) метафизическая проблема поиска смысла жизни переплетается с грубо конкретными реалиями действительности. Писатель приходит к идее множественности истин («каждый прав по-своему») как пути ко всеобщему примирению, но реальность толкает его к признанию социальной детерминированности человеческих чувств и поступков — оптимистическая философия прагматизма отступает перед реальной жизнью. В драме «R. U. R.» (1920) Чапек изображает конфликт между человеком и сконструированной им машиной («роботом», понятие придумано писателем), неизбежно ведущий к вырождению людей, переставших трудиться. Извечной борьбе жизни со смертью, поискам рецепта бессмертия посвящена пьеса «Средство Макропулоса» (Věc Makropulos, 1922). В это время, определяемое Чапеком как период «критики общественных ценностей», его внимание со-

средоточено на противоречиях технического прогресса (романы «Фабрика абсолюта» (Továrna na absolution, 1922), «Кракатит» (Krakatit, 1924)).

Отвергая борьбу и насилие, Чапек утверждает, что любые попытки переустройства общества приведут к еще более печальным результатам. Противоречием между ощущением необходимости перемен и страхом перед ними проникнуто все его творчество. Сборники «Рассказы из одного кармана» и «Рассказы из другого кармана» (1923) несут в себе отголоски релятивистских нравственных представлений. В 1930-е гг. Чапек пытается найти опору в разуме, защищая его от гегемонии иррационального, выступая против культа подсознательного (романы «Гордубал» — Hordubal, 1932, «Метеор» — Povětroň, 1934 и «Обыкновенная жизнь» — Obyčejný život, 1934). Писатель активно участвует в философских дискуссиях тех лет: на конгрессах в Праге (1934), Ницце (1936), Будапеште (1937), заседаниях ПЕН-клуба в Париже (1937), отстаивает идею универсальной философии и свободы критики, призывает народы к объединению против фашизма. Роман-памфлет «Война с саламандрами» (Válka z mloky, 1935) — вершина творчества Чапека и шедевр европейской антифашистской литературы.

Лит.: *Бернштейн И. А.* Карел Чапек. Творческий путь. М., 1969; *Никольский С. В.* Карел Чапек — фантаст и сатирик. М., 1973; *Малевич О. М.* Карел Чапек: критико-биографический очерк. М., 1989.

М. Н. Архипова

«ЧАРАКА-САМХИТА» (санскр. «Carakasaṃhitā») — трактат по медицине (***аюрведа***), начальные истоки которой восходят еще к магическим представлениям и практике ведийской эпохи. Ядро «Чарака-самхиты», приписываемой лейб-медику при дворе кушанского царя Канишки — Чараке, последователю североиндийской медицинской школы Таксилы (французский индолог Ж. Фийоза приводил буддийские предания, связанные с таксильской медицинской традицией), основавшему затем свою школу, сложилось, вероятно, ок. 2 в. Чарака рассматривает свое произведение как переработку наследия его предшественника Агнивеши. В 8—9 вв. текст был отредактирован и дописан кашмирцем Дридхабалой.

Текст «Чарака-самхиты» представляет собой обширный свод текстов, написанных на классическом санскрите прозой с мнемоническими стихами, в восьми книгах (стхана), которые делятся на главы. Книга I — пролегомены к изложению конкретных предметов медицинской науки. Во введении рассматривается сама «наука долгожительства» (значение слова «аюрведа»), в первой четверице глав — правила гигиены, затем четыре основания терапии, понятие болезни и ее четыре модуса (в контексте исцелимости), цели человеческой жизни как таковые, функционирование в теле космических элементов, диететика и ряд других тем. По наблюдению немецкого индолога А. Вецлера, предлагаемая здесь квадрилемма «болезнь — ее причина — терапия — средства терапии» воспроизводит ***четыре благородные истины*** в буддизме — о страдании, его причине, его устранении и средствах последнего. В книге II исследуются причины основных болезней: лихорадки, опухолей, болезней крови, мочевого пузыря, кожных, истощения, помешательства и эпилепсии. Книга III включает главы по процессу обучения медика теории аргументации, применявшейся в дискуссиях медицинских школ, кровеносным сосудам, диагностике и многому другому. Более цельная книга IV: учение о человеке, эмбриология, анатомия, акушерство, а также детальный разбор составляющих индивида, при котором с позиций философии ***санкхьи*** проводится разграничение проявлений духовного (***Пуруша***) и материального (***Пракрити***) первоначал. Книга V посвящена органам чувств (***индрии***) в связи с их заболеваниями — начиная с глухоты и завершая галлюцинациями (болезни ума-манаса, также причисляемого к индриям) и диагностикой; здесь же перечисляются симптомы близкой кончины пациента. Книга VI, посвященная терапии (чикитса), наиболее объемная вследствие детального рассмотрения стратегии лечения всех основных болезней, перечисленных во второй книге. В фармакологической книге VII описываются отвары лечебных растений, лекарства, приготовленные из различных веществ. Книга VIII практически воспроизводит содержание предыдущих; в ней наиболее подробно расписано приготовление жидких лекарств.

Чарака систематизирует представления ведийской эпохи о целительных функциях богов, предписывая помимо лекарств и соответствующие мантры. Обращение к дуалистической доктрине санкхьи позволяет понять его заботу о духовном начале: следует более всего опасаться грез, во время которых оно может покинуть тело. Французский исследователь Ж. Варенн правомерно говорит о гиппократовском характере отраженной в «Чарака-самхите» этики. Книга III содержит описание религиозной церемонии окончания учебы: будущий врач обещает хранить в тайне профессиональные секреты, трудиться только ради пациентов, не разглашать их болезней, не участвовать в приготовлении ядов (даже если ему повелит это царь) и быть по жизни образцом для других.

Значительный интерес представляет помещенный в текст учебник по теории аргументации (III, 8, § 27—63), состоящий из теоретической части (половина включенных в нее топиков пересекается с категориями ***ньяи***) и практических рекомендаций профессиональному диспутанту (среди которых нередки примеры «полемического макиавеллизма»). Параграф «Науки диспута» позволяет реконструировать начальные стадии теории аргументации найяиков (другие топики в нем заимствованы из категориальной системы ***вайшешики***), в частности разработку семичленного силлогизма (см. ***Авайява***) — к пяти членам добавляются обоснования тезиса пропонента и антитезиса оппонента, — в котором можно видеть попытку дальнейшей риторизации индийской логики, в известной мере преодоленной в ***«Ньяя-сутрах»***, составитель которой «догматизировал» начальную, пятичленную форму силлогистического умозаключения.

Изд.: The Charakasaṃhitā of Agniveśa Revised by Charaka and Dridhabala, ed. by Sāhitya' Āyurvedācharya Pandit Tārādatta Patna, pt. I. Benares, 1937.

Лит.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993; *Шохин В. К.* Первые философы Индии. М., 1997.

В. К. Шохин

ЧАРВАКА (санскр. cārvāka) — материалистическая система индийской философии, которую по традиции возводят к мудрецу Брихаспати. Возможно, это и имеет какие-то основания, ибо в ***«Артхашастре»*** с этим именем соотносится школа, отрицающая (в отличие от других) за Тремя Ведами статус дисциплины знания, т. к., по мнению ее представителей, учение о них «для знающего житейский обиход только оболочка» (I.2). Начальные корни чарваки — материалистические учения шраманской эпохи (см. ***Аджита Кесакамбали***). В классический период индийской философии чарвака отождествляется с lokāyata (о причинах этой идентификации см. ***Локаятики***). Собственные тексты чарваки до нас не дошли: надежды возлагались на трактат Джаярши «Таттвопаплавасин-

ха» (7 в.), который оказался все же скорее скептическим, чем материалистическим. Основные источники по чарваке — посвященные ей главы компендиумов, излагавших основоположения всех систем своего времени: джайнская «Шаддаршана-самуччая» (гл. 7), ведантийские «Сарвадаршанасиддхантасанграха» (гл. 1) и «Сарвадаршанасанграха» (гл. 1). Воззрения чарваки отличались цельностью, но не сложностью. Единственный достоверный источник знания — чувственное восприятие (на умозаключение полагаться не следует). Индивид есть единство четырех материальных элементов (земля, вода, огонь, ветер), которые, соединившись особым образом, производят сознание, подобно тому как из некоторых ингредиентов образуется алкогольный напиток (принципиальный недостаток этой аналогии в том, что указанные ингредиенты уже составляются носителем разума). Из этого следует, что сознание исчезает после разрушения тела, а потому единственная цель существования — земные радости, воздаяния за дела — выдумка, религиозные обряды — эксплуатация предрассудков, а священные тексты — средство обогащения жрецов.

В. К. Шохин

ЧАСТЬ И ЦЕЛОЕ — философские категории, выражающие отношение между некоторой совокупностью предметов и отдельными предметами, образующими эту совокупность.

Понятия части и целого присутствовали в философии с самого начала ее возникновения. Одно из первых определений целого принадлежит Аристотелю: «Целым называется (1) то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы, а также (2) то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно» (Метафизика,1023 в25). Категории части и целого определяются посредством друг друга: часть — это элемент некоторого целого; целое — то, что состоит из частей. В каком отношении находятся целое и его части? В философии эта проблема формулировалась в самом общем виде: что является более фундаментальным, исходным, важным — целое или его части? Ее решения постепенно оформились в виде двух альтернативных позиций, противоположные исходные принципы которых образовали так называемые «антиномии целостности». Важнейшие из этих антиномий таковы: 1) тезис: целое есть не более чем сумма своих частей; антитезис: целое есть нечто большее, чем сумма его частей; 2) тезис: целое познается через знание его частей; антитезис: знание целого предшествует познанию его частей; 3) тезис: части предшествуют целому; антитезис: целое предшествует своим частям. Философская позиция, сводящая целое к его частям и рассматривающая свойства целого только как сумму свойств его частей, получила наименование меризма (от греч. «meros» — часть). Противоположная позиция, подчеркивающая несводимость целого к его частям, обретение целым новых свойств по сравнению с его частями, называется холизмом (от греч. «holos» — целый).

Представители как той, так и другой позиции приводили немало примеров, подтверждающих обоснованность их исходных принципов суммированием свойств входящих в них предметов. В физике и биологии выражением этой позиции явились механицизм и редукционизм. Холистическая позиция проявилась в теории эмерджентной эволюции, в витализме, в гештальтпсихологии.

В истории философии и познания практически все мыслители склонялись либо к меризму, либо к холизму, причем порой один и тот же мыслитель при решении одних вопросов отдавал предпочтение меризму, а при решении других — холизму. Платон и средневековые схоласты склонны были подчеркивать примат целого по отношению к его частям. Английские эмпирики 17—18 вв. и представители французского Просвещения под влиянием успехов ньютоновской механики полагали, что всякое целое может быть без остатка разложено на составные части и познание этих частей полностью раскрывает природу любой целостности. Немецкая классическая философия (напр., Шеллинг и Гегель) разработала идею о различии между органичной (способной к саморазвитию) и неорганичной целостностью.

В современной науке соотношение части и целого получило более точную разработку в ***системном подходе***. Выделяют т. н. «суммативные» и «интегративные» системы. К суммативным системам относят такие совокупности элементов, свойства которых почти целиком исчерпываются свойствами входящих в них элементов и которые лишь количественно превосходят свои элементы, не отличаясь от них качественно. Вхождение какого-либо элемента в такую совокупность ничего или почти ничего ему не добавляет, связи между элементами в таких системах являются чисто внешними и случайными.

Интегративные системы можно назвать органично целым. Такие целокупности предметов отличаются следующими особенностями: 1) они приобретают некоторые новые свойства по сравнению с входящими в них предметами, т. е. свойства, принадлежащие именно совокупности как целому, а не ее отдельным частям; 2) связи между их элементами имеют законосообразный характер; 3) они придают своим элементам такие свойства, которыми элементы не обладают вне системы. Именно такие системы представляют собой подлинные целостности, а их элементы являются их подлинными частями.

А. Л. Никифоров

ЧАТУШКОТИКА (санскр. catuṣkoṭikā — четырехвершинная) — обозначение тетралеммы в индийской философии. Чатушкотика восходит к шраманскому периоду, эпохе Будды, но буддисты не были ее изобретателями (как полагали многие индологи), а лишь утилизовали ее. Так, среди брахманов и шраманов, обсуждавших границы вселенной, некоторые отвергали три трактовки, по которым она безгранична, ограничена, безгранична и ограничена одновременно, и предложили четвертую — что она ни та, ни другая (Дигха-никая I.23—24). Философы-***паривраджаки***, которые сформулировали набор основных мировоззренческих топиков, предлагали своим собеседникам выбор из тетралеммного решения проблем вечности мира, его бесконечности, идентичности или различия души и тела, существования рожденных сверхъестественным образом существ и существования или несуществования «совершенного» после смерти (Маджджхима-никая I.230—233 и т. д.). Их современники, выразительно названные буддистами «скользкими угрями» (см. ***Амаравиккхепики***), одним из которых был Санджая Белаттхипутта, предложили модель «антитетралеммы» — отрицания всех четырех возможностей решения этих проблем. Очевидное продолжение этой диалектической модели обнаруживается в знаменитом «молчании Будды» в ответ на те же вопросы. Виднейшим преемником шраманских философов и Будды был ***Нагарджуна***, основное сочинение которого «Муламадхьямака-карика» открывается отвержением четырех возможностей происхождения вещей — от себя, от чего-то другого, от того и другого вместе и ни от себя, ни от другого (I.1), тогда как в одной из последних глав

отрицается предикация существования, несуществования, того и другого вместе и ни того, ни другого по отношению к нирване (XXV.4—16). После Нагарджуны чатушкотика в ее «отрицательном» варианте стала широко применяться в полемике классических систем-даршан.

В. К. Шохин

ЧЕЛОВЕК — существо, наиболее известное самому себе в своей эмпирической фактичности и наиболее трудно уловимое в своей сущности. Способ бытия человека во Вселенной столь уникален, а его структура составлена из столь разнородных и противоречивых элементов, что это служит почти непреодолимой преградой на пути выработки какого-либо краткого, нетривиального и в то же время общепринятого определения таких понятий, как «человек», «природа человека», «сущность человека» и т. п. Можно разграничить по меньшей мере четыре подхода к определению того, что такое человек: 1) человек в естественной систематике животных, 2) человек как сущее, выходящее за рамки живого мира и в известной мере противостоящее ему, 3) человек в смысле «человеческий род» и, наконец, 4) человек как индивид, ***личность***. Как показывает многовековой опыт, возможны по крайней мере три способа ответа на вопрос о том, что такое человек, каковы его отличительные особенности, его differentia specifica. Условно эти способы можно обозначить как 1) дескриптивный, 2) атрибутивный и 3) сущностный.

В первом случае исследователи концентрируют внимание на тщательном выделении и описании всех тех морфологических, физиологических, поведенческих и других признаков, которые отличают человека от представителей всех других видов живых организмов, в т. ч. и от ближайших в таксономическом ряду. Этот подход с особой строгостью реализуется именно в естественно-научной («физической») антропологии, где перечисление признаков, отличающих homo sapiens от всех других представителей рода homo, занимает порой несколько страниц и включает в себя все — от формы черепа до морфологии зубов и строения нижних и верхних конечностей. Но иногда как в исследовательских, так и в популяризаторских целях, особенно в работах по общим вопросам антропогенеза, делаются попытки выделения кластерных признаков, таких, как прямохождение, большой объем и сложное строение головного мозга, использование и изготовление орудий труда и защиты, развитая речь и общительность, необычайная пластичность индивидуального поведения и др. Но уже в наше время, столкнувшись с реальной проблемой необходимости регулирования экспериментов с человеком (как в чисто научных, так и в медицинских целях), даже ученые-естественники вынуждены констатировать в качестве признаков, определяющих человека, и такие, как его уникальность во Вселенной, способность мыслить и осуществлять свободный выбор, выносить моральные суждения и тем самым брать ответственность за свои действия.

Дескриптивный подход к определению человека, свойственный также и философам, включает, напр., такие признаки, как биологическая неприспособленность человека, неспециализированность его органов для какого-то определенного чисто животного существования; особое анатомическое строение, необычайная пластичность его поведения; способность производить орудия труда, добывать огонь, пользоваться языком. Лишь человек обладает традицией, памятью, высшими эмоциями, способностью думать, утверждать, отрицать, считать, планировать, рисовать, фантазировать. Только он может знать о своей смертности, любить в подлинном смысле этого слова, лгать, обещать, удивляться, молиться, грустить, презирать, быть надменным, зазнаваться, плакать и смеяться, обладать юмором, быть ироничным, играть роль, познавать, опредмечивать свои замыслы и идеи, воспроизводить существующее и создавать нечто новое.

При атрибутивном подходе исследователи стараются выйти за рамки чистого описания признаков человека и выделить среди них такой, который был бы главным, определяющим в его отличии от животных, а возможно, и детерминировал бы в конечном счете все остальные. Наиболее известный и широко принятый из таких атрибутов — «разумность», определение как человека мыслящего, разумного (homo sapiens). Другое, не менее известное и популярное атрибутивное определение человека — homo faber — как существа по преимуществу действующего, производящего. Третье, заслуживающее быть отмеченным в этом ряду — понимание человека как существа символического (homo symbolicus), созидающего символы, наиболее важным из которых является слово (***Э. Кассирер***). С помощью слова он может общаться с другими людьми и тем самым делать значительно более эффективными процессы мысленного и практического освоения действительности. Можно отметить еще определение человека как существа общественного, на чем настаивал в свое время Аристотель. Существуют и другие определения, во всех них схвачены, безусловно, какие-то очень важные, сущностные свойства человека, но ни одно из них не оказалось всеохватывающим и в силу этого так и не закрепилось в качестве основания развитой и общепринятой концепции природы человека. Сущностное определение человека — это и есть попытка создания такой концепции. Вся история философской мысли и есть в значительной мере поиск такого определения природы человека и смысла его существования в мире, которое, с одной стороны, полностью согласовывалось бы с эмпирическими данными о свойствах человека, а с другой — высвечивало бы в будущем перспективы его развития. Одна из древнейших интуиций — истолкование человека как своеобразного ключа к разгадке тайн универсума. Эта идея получила отражение в восточной и западной мифологии, в античной философии. Человек на ранних ступенях развития не отделял себя от остальной природы, ощущая свою неразрывную связь со всем органическим миром. Это находит свое выражение в антропоморфизме — бессознательном восприятии космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку. В древней мифологии и философии человек выступает как малый мир — микрокосмос, а «большой» мир — как макрокосмос. Представление об их параллелизме и изоморфности — одна из древнейших натурфилософских концепций (космогоническая мифологема «вселенского человека» — ***пуруша*** в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу).

Философы античности усматривают уникальность человека в том, что он обладает разумом. В христианстве рождается представление о человеке как созданном по образу и подобию Божьему, обладающем свободой в выборе добра и зла, — о человеке как личности. «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности» (Н. А. Бердяев). Возрожденческий идеал человека сопряжен с поиском его своеобразия, с утверждением его самобытной индивидуальности. В европейском сознании возникает идея ***гуманизма***, прославления человека как высшей ценности. Трагизм человеческого существования находит выражение в формуле провозвестника постренессансной эпохи ***Б. Паскаля*** «человек —

мыслящий тростник». В эпоху Просвещения господствуют представления о неисчерпаемых возможностях независимой и разумной личности. Культ автономного человека — развитие персоналистской линии европейского сознания. В центре немецкой классической философии — проблема свободы человека как духовного существа, 19 век вошел в историю философии как антропологический век. В трудах И. Канта родилась идея создания ***философской антропологии***. Критика панлогизма была сопряжена с изучением биологической природы человека. В романтизме возникло обостренное внимание к тончайшим нюансам человеческих переживаний, осознание неисчерпаемого богатства мира личности. Человек осмысляется не только как мыслящее, но и прежде всего как волящее и чувствующее существо (***А. Шопенгауэр***, ***С. Кьеркегор***). ***Ф. Ницше*** называет человека «еще не установившимся животным». К. Маркс связывает понимание сущности человека с общественно-историческими условиями его функционирования и развития, с его сознательной деятельностью, в ходе которой человек оказывается и предпосылкой, и продуктом истории. По определению Маркса, «сущность человека... в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений». Подчеркивая значение общественных связей и характеристик человека, марксисты не отрицают специфических качеств личности, наделенной характером, волей, способностями и страстями, равно как учитывают сложные взаимодействия социальных и биологических факторов. Индивидуальное и историческое развитие человека — процесс присвоения и воспроизведения социокультурного опыта человечества. Марксово понимание человека получило дальнейшую разработку в 20 в. в трудах представителей ***Франкфуртской школы***, отечественных философов. Они раскрыли особенности философско-антропологической концепции Маркса, показав, что для него развитие человека одновременно есть процесс растущего ***отчуждения***: человек становится пленником тех социальных институтов, которые он сам и создал.

Русская религиозная философия 19—20 вв. характеризуется персоналистическим пафосом в понимании человека (см.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993). Как «символическое животное» трактует человека неокантианец Кассирер. Труды ***М. Шелера***, ***Х. Плеснера***, ***А. Гелена*** кладут начало философской антропологии как специальной дисциплины. Понятие ***бессознательного*** определяет понимание человека в психоанализе З. Фрейда, аналитической психологии К. Г. Юнга. В центре внимания экзистенциализма — вопросы смысла жизни (вина и ответственность, решение и выбор, отношение человека к своему призванию и к смерти). В ***персонализме*** личность предстает как фундаментальная онтологическая категория, в структурализме — как отложение в глубинных структурах сознания прошедших веков. В. Брюнинг в работе «Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние» (1960; см. в кн.: Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург—Бишкек, 1997) выделил основные группы философско-антропологических концепций, созданных за 2,5 тысячи лет существования философской мысли: 1) концепции, ставящие человека (его сущность, природу) в зависимость от наперед заданных объективных порядков — будь то «сущностей» или «норм» (как в традиционных метафизических и религиозных учениях) либо законов «разума» или «природы» (как в рационализме и натурализме); 2) концепции человека как автономной личности, разделенных субъектов (в индивидуализме, персонализме и спиритуализме, в дальнейшем — в философии экзистенциализма); 3) иррационалистические учения о человеке, растворяющие его в конечном счете в бессознательном потоке жизни (***философия жизни*** и др.); 4) восстановление форм и норм, вначале — только как субъективных и интерсубъективных (трансцендентальных) установлений, затем — опять-таки как объективных структур (прагматизм, трансцендентализм, объективный идеализм).

Собственно научное в строгом смысле слова исследование человека начинается со 2-й половины 19 в. В 1870 И. Тэн писал: «Наука наконец дошла до человека. Вооружившись точными и всепроникающими инструментами, доказавшими свою изумительную силу на протяжении трех столетий, она направила свой опыт именно на душу человека. Человеческое мышление в процессе развития своей структуры и содержания, его корни, бесконечно углубленные в историю и его внутренние вершины, вздымающиеся над полнотой бытия, — вот что стало ее предметом». Этот процесс необычайно стимулировала теория естественного отбора Ч. Дарвина (1859), оказавшая большое влияние на развитие не только учения о происхождении человека (антропогенез), но и таких разделов человековедения, как этнография, археология, психология и др. На сегодня не существует ни одной стороны или свойства человека, характеризующих его как автономного индивида (или автономную личность) или вытекающих из его отношения к природному миру и миру культуры, которые не были бы охвачены специальными научными исследованиями. Накоплен огромный массив знаний, касающийся всех сторон жизнедеятельности человека и как биологического, и как социального существа. Достаточно сказать, что все связанное с генетикой человека — целиком детище 20 в. Характерно появление многих наук, в названии которых присутствует само слово «антропология», — культурная антропология, социальная антропология, политическая антропология, поэтическая антропология и др. Все это сделало обоснованным и постановку вопроса о создании единой науки о человеке, предметом которой был бы человек во всех свойствах и отношениях, во всех своих связях с внешним (как природным, так и социальным) миром. В качестве рабочего определения человека, выработанного в отечественной литературе, такая единая наука могла бы исходить из того, что человек — это субъект общественно-исторического процесса, развития материальной и духовной культуры на Земле, биосоциальное существо, генетически связанное с другими формами жизни, но выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и сознанием, нравственными качествами. В процессе создания единой науки о человеке предстоит огромная работа не только по переосмыслению богатого опыта философских антропологий, но и поисков сопряжения этих исследований с результатами конкретных наук в 20 в. Однако даже в перспективе своего развития наука вынуждена останавливаться перед рядом загадок духовного мира человека, постигаемых иными средствами, в частности с помощью искусства.

Ввиду угрожающего человечеству напора глобальных проблем и реальной антропологической катастрофы создание единой науки о человеке предстает сегодня не только теоретически актуальной, но и практически важнейшей задачей. Именно она должна выявить возможность реализации подлинно гуманистического идеала развития человеческого общества.

Лит.: *Ананьев Б. Г.* О проблемах современного человекознания. М., 1977; *Григорьян Б. Т.* Человек: его положение и призвание в совре-

менном мире. М., 1986; Проблема человека в западной философии. Сб. переводов. М., 1988; Современная наука: познание человека. М., 1988; *Агацци Э.* Человек как предмет философии.— «ВФ», 1989, № 6; Биологическая эволюция и человек. М., 1989; Биология в познании человека. М., 1989; *Фролов И. Т.* О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989; Человек в системе наук. М., 1989; О человеческом в человеке. М., 1991; *Бубер М.* Философия человека. М., 1992; *Фромм Э.* Концепция человека у К. Маркса.— В кн.: *Он же.* Душа человека. М., 1992; *Хенгстенберг Г. Э.* К ревизии понятия человеческой природы.— В кн.: Это человек. Антология. М., 1995; *Молодцова Е. И.* Традиционное знание и современная наука о человеке. М., 1996; *Адлер А.* Понять природу человека. СПб., 1997; Совершенный человек: теология и философия образа. М., 1997; *Bollnow O. F.* Die philosophishe Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien.— Philosophische Anthropologie heute, 1972; *Rensch B.* Homo sapiens: from man to demigod. N. Y., 1972; Biosocial Anthropology. L., 1975; *Poirier F. E.* Understanding Human Evolution. N. Y., 1993; *Groves C. P.* The origin of Modern Humans. N. Y., 1994. См. также лит. к ст. ***Философская антропология***.

И. Т. Фролов, В. Г. Борзенков

«ЧЕЛОВЕК-МАШИНА» (L'homme machine) — трактат ***Ж. О. Ламетри***. Впервые анонимно издан в Лейдене в 1747 (во Франции он сразу же был запрещен). В 18 в. переиздавался не менее 10 раз и приобрел общеевропейскую известность.

Основные идеи трактата: 1) «Во Вселенной существует всего одна только субстанция и человек является самым совершенным ее проявлением» (Соч. М., 1976, с. 236); 2) «Все способности души настолько зависят от особой организации мозга и всего тела, что в сущности представляют собой не что иное, как результат этой организации...» (там же, с. 226); 3) «Душа является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга, которую... можно считать главным элементом всей нашей машины...» (там же, с. 232); 4) «Все составные части души могут быть сведены к одному только образующему их воображению» (там же, с. 210). Человеческое тело — это самозаводящаяся машина, а состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела. Человек и животные повинуются одному и тому же «естественному закону» — не делай другому того, чего не желаешь себе; однако преимущества человека — организация его мозга и воспитание. Русский перевод В. Констанца (1911), В. Левицкого (1925).

Лит. см. к ст. ***Ламетри***.

О. В. Суворов

ЧЕЛОВЕК ПОЛИТИЧЕСКИЙ — термин политической антропологии, означающий доминанту сознания и поведения, связанную с политикой, на которую возлагаются надежды в решении наиболее значимых проблем человеческого бытия. Хотя определение человека как существа политического принадлежит ***Аристотелю***, современный смысл этого понятия далеко расходится с представлениями античной классики. У Аристотеля политический человек выступает как синоним общественного человека — существа, реализующего свою естественную сущность жизнью в полисе — городе-государстве. Для античного полиса характерен синкретизм общественных функций гражданина — хозяйственно-управленческой, политической, культурной. Этот синкретизм в значительной мере был унаследован средневековьем, когда представители первого сословия выступали и организаторами хозяйственной жизни, и держателями власти, и носителями функций культурной элиты. Эта целостность начала распадаться на заре европейского Нового времени. Обособление бюргерства как носителя торгово-предпринимательской активности и его тяжба с сеньорами выступали как конфликт экономического человека с человеком политическим, ревниво относящимся к сужению своих прерогатив. Этот конфликт продолжается по сей день, породив на Западе ситуацию «двух культур» (Ч. Сноу, ***Д. Белл***). В рамках понятия ***производства общественного*** экономический человек выступает носителем производительной функции, а политический человек — перераспределительной. Антагонизм этих функций породил противоречие между демократией свободы, связанной с ничем не ограниченной гражданской самодеятельностью бюргерства, и демократией равенства, связанной с деятельностью политического человека как перераспределителя национального богатства в пользу экономически неэффективных членов общества, заинтересованных в патерналистском государстве. Соответственно сталкиваются два европейских мифа: миф саморегулирующегося рыночного общества, не нуждающегося в каких бы то ни было вмешательствах политики, и миф тотального государственно-политического регулирования, преодолевающего стихии рынка, как и все другие иррациональные стихии.

Характерно, что оба мифа апеллируют к идеалу рациональности: экономический человек обвиняет в иррациональности политического человека, а последний в свою очередь осуждает иррациональность нерегулируемой частной воли. Со времен зарождения европейской социал-демократии и кейнсианства антагонизм экономического и политического человека получил форму институционализированного конфликта, породив чередование фаз левого—правого (монетаристско-кейнсианского) цикла: нахождение у власти социал-демократов олицетворяет доминанту политического человека с его перераспределительными интенциями; приход к власти правых (монетаристов) означает реванш экономического человека, критикующего расточительность социального государства и его инфляционистские эффекты. Начиная с 70-х гг. 20 в. холодная война между двумя «мировыми лагерями» — социалистическим и капиталистическим — развертывалась как соперничество между политическим и экономическим человеком. Идеологией первого был дряхлеющий коммунизм, второго — набравший силу либерализм в обличье чикагской школы. Реванш экономического человека над политическим — волюнтаристом и перераспределителем, нарушающим «законы рынка», мог бы казаться «окончательным», если бы не сокрушительные неудачи новейшего либерального эксперимента в России. На новом витке исторического цикла можно ожидать новой активизации политического человека, собирающего под свои знамена всех обездоленных и недовольных.

А. С. Панарин

ЧЕЛОВЕК СПОСОБНЫЙ (l'homme capable) — понятие, служащее антропологическим введением для философии и политики, для анализа структуры индивидуальной, или личностной, идентичности.

Прояснение структуры идентичности достигается в серии ответов на вопросы, которые включают в себя местоимение «кто»: «Кто именно говорит?», «Кто совершил то или иное действие?», «О ком повествует эта история?», «Кто несет ответственность за данный проступок или причиненный ущерб?» Ответы на вопросы, содержащие слово «кто», образуют пирамиду, которую венчает этическая способность субъекта, которому лишь и могут быть приписаны действия, оцениваемые с помощью предикатов «хороший» или «плохой».

Вопрос: «Кто говорит?» — наиболее простой из всех вопросов, связанных с использованием языка. Лишь тот, кто способен указать на самого себя как автора своих высказываний, может ответить на этот вопрос. Теория речевых актов (speech-acts) предлагает рассматривать мир языка под прагматическим углом зрения дискурса; желательно, чтобы эта теория, не ограничиваясь теорией высказываний, была распространена и на субъекта высказываний, способного назвать себя самого, — «Я».

На следующем этапе формирования «Я» ставится вопрос: «Кто является автором данного действия?» Переход к нему осуществляется благодаря тому простому факту, что акты дискурса сами по себе являются определенными типами действий. Когда речь заходит о практике — о профессиональной деятельности, играх, искусстве, — ни ответ на вопрос «Что?», ни ответ на вопрос «Почему?» (т. е. ни описание, ни объяснение) не исчерпывают исследования смысла действия. Необходимо еще определить, кто же совершает какие-либо действия как субъект, которому может быть приписано данное действие и на основании этого вменена моральная и юридическая ответственность. Связь между действием и его субъектом является не просто наблюдаемым фактом, а способностью, в реализации которой субъект полностью уверен.

Новый этап в формировании способного субъекта наступает в процессе становления нарративного аспекта идентичности. Понятие нарративной идентификации формирует необходимую связь между идентичностью говорящего субъекта и идентичностью этико-юридического субъекта. Основной причиной этого является то, что нарративная идентификация учитывает временно́е измерение существования, жизнь обретает единство и может быть рассказана в той или иной нарративной форме повествования о повседневной жизни, исторического рассказа или вымышленного рассказа.

Именно на этой троякой основе — лингвистической, практической, повествовательной — и конституируется этический субъект. Если говорят о действии, о практике как о хороших или плохих, то этический предикат рефлексивно применяется по отношению к тому, кто может назвать самого себя в качестве автора слов, субъекта своих действий, персонажа рассказов, повествующих о нем *или им самим* изложенных. Благодаря этому рефлексивному движению субъект помещает себя в поле идеи блага и судит (или предоставляет возможность судить) свои действия с точки зрения благой жизни, на достижение которой они направлены. Только субъект, способный оценивать свои действия, формировать свои предпочтения, связанные с предикатами «хороший» или «плохой», а значит, способный опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, — только такой субъект может определять самого себя.

При этом только в обществе, а точнее, в рамках справедливых социальных институтов субъект, наделенный способностями, становится субъектом действия, реальным субъектом, историческим субъектом. На каждом из уровней конституирования «Я» имеет место вклад в него другого субъекта, не являющегося этим «Я». Важно установить внутри самого понятия «Другой» различие между Другим, раскрывающимся через свой образ (и следовательно, способным вступить в межличностные отношения, примером которых может служить дружба), и безликим «Другим», составляющим третий элемент связи. В действительности критический момент для философии вообще и в частности философии политики наступает тогда, когда она прикасается к состоянию, в котором отношение с Другим, раздваиваясь, замещается опосредствованием социальными институтами. Нецелесообразно ограничиваться двояким отношением: «Я»—«Ты», нужно идти дальше, к трояким отношению: «Я»—«Ты»—«Третий» или «любой».

С позиции этого троякого отношения становление идентичности «Я» происходит следующим образом. Субъект дискурса может самоидентифицироваться и определить самого себя прежде всего в ходе беседы. Говорящему в первом лице соответствует слушающий во втором лице. Моральные, юридические, политические аспекты этой противоположности обнаруживаются в той мере, в какой меняются местами роли говорящего и слушающего, тогда как лица, ведущие беседу, сохраняют свои роли неизменными. Когда я говорю «Ты», я подразумеваю, что «Ты» способен определить себя самого как «Я». Искусство овладения личными местоимениями достигает совершенства лишь тогда, когда правила такого обмена полностью понятны. И это полное понимание в свою очередь оказывается необходимым условием возникновения субъекта права, члена политического сообщества. Так же как и «Я», Другой, когда он говорит, может определить самого себя в качестве «Я». Выражение «как и Я» уже предполагает признание Другого равным мне в терминах права и долга. Однако обмен словами, который уместнее было бы назвать распределением слов, становится возможным лишь на основе языка как совокупности норм такого обмена и такого распределения. Каждый из собеседников предполагает существование этой совокупности норм в качестве социального условия любого речевого акта. Т. о., эта совокупность норм превращает в «Ты» «любого», поскольку правила нашего языка объединяют множество людей, тогда как лишь незначительное их число может вступить в отношения дружбы. В этом смысле письмо ведет к разрыву между «Ты» как членом дружеского обмена и «третьим», потенциально участвующим в безграничной коммуникации.

В свою очередь действие в процессе своего осуществления имеет троякую структуру, которая в очередной раз показывает опосредованный характер социальных институтов. В качестве субъекта действия Я исполнен веры в себя как в человека, способного действовать. И эта вера переносится с меня на Другого, а через Другого возвращается ко мне. Я сознаю, что Я могу и Я верю, что Ты можешь точно так же, как и Я. И это именно Ты, веря в меня и рассчитывая на меня, помогаешь мне оставаться субъектом, наделенным способностями. Но признание такой же способности за другими субъектами, вовлеченными так же, как и Я, в различные взаимодействия, не существует без опосредования правилами действия, что можно наблюдать в социальной деятельности. Эти правила создают высшие эталоны, позволяющие оценить степень успешности индивидуальной деятельности. И подобно тому как письмо устанавливает разрыв между «Ты», присущим в дружеском отношении, и «третьим», присущим неограниченной коммуникации, так и социальные системы различного порядка вклиниваются между отдельными действиями тех или иных субъектов на протяжении всего процесса их совместной деятельности. Можно вслед за Ж.-М. Ферри включить в категорию «порядки признания» («ordres de la reconnaissance») большие организации, взаимодействующие друг с другом: техническую систему, денежную и налоговую системы, правовую систему, систему управления, систему науки. В качестве одной из таких систем система демократии вписывается в ряд «порядков признания». Необходимо, чтобы признание осуществлялось в организации, и, наоборот, нужно, чтобы орга-

низация социальных систем стала обязательным посредствующим звеном признания.

Собственно этический уровень самоопределения играет важную роль в конституировании человека, наделенного способностями и вменяемого в этико-юридическом отношении, т. е. нести ответственность за свои действия и их последствия, исправлять причиненный ущерб, если его действия инкриминируются ему с позиций гражданского права, и нести наказание, если он его заслуживает по уголовному праву. Такая способность определяет ответственность в этико-юридическом смысле. Интерсубъективный характер ответственности очевиден. Это можно понять на примере обязательства. «Другой» человек вовлечен в этико-юридические отношения в различных качествах — как заинтересованное лицо, как свидетель, как судья, как тот, кто, рассчитывая на меня, на мою способность держать слово, взывает к моему чувству ответственности, делает меня ответственным. Именно в эту систему доверия включаются социальные связи, основанные на договорах, различного рода взаимных обязательствах, которые придают юридическую форму взаимным обещаниям. Принцип, согласно которому обязательства должны выполняться, составляет норму признания, которое выходит за рамки обещания, даваемого конфиденциально одним лицом другому. Эта норма распространяется на каждого, кто живет по этим законам, а когда речь заходит о международном или общечеловеческом праве — на человечество в целом. В подобном случае другой участник отношений — это уже не «Ты», а «Третий», что более точно можно выразить с помощью местоимения «Любой». Политическая деформация общественных обязательств ведет к нарушению обещаний, даваемых в частном порядке, и разрушает изначальную основу договоров.

Анализ понятия «человек, наделенный способностями» ведет к концепции общественного пространства — условия плюрализма, понимаемого как результат распространения межличностных связей на тех, кто находится вне отношения «Я» и «Ты» и выступает в роли «Третьего». В свою очередь идея плюрализма выражает желание жить вместе, присущее той или иной исторической общности людей, нации, региону, классу и т. п., и несводимое к межличностным отношениям. Политические институты придают определенную структуру этому желанию жить вместе. Х. Арендт назвала «властью» общую силу, которая является результатом желания жить вместе и существует лишь до тех пор, пока действенно это желание. Страшный разрушительный опыт разрыва всех связей свидетельствует об их значимости, хотя и негативным образом. Политическая власть (pouvoir) представляет собой, как показывает само слово, выражение возможности, характерной для человека, наделенного способностями.

Т. о., философия политики имеет дело с человеком, наделенным способностями, с субъектом, определяемым способностями, которые получают свое развитие только в институциализированной среде, венчающейся сферой политики. Политическая власть является условием реализации способностей человека как гражданина, рожденного сферой политических отношений.

П. Рикёр

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО — совокупность индивидов, принадлежащих биологическому виду человека разумного (Homo sapiens); включает в себя как всех ныне живущих, так и живших в прошлом представителей данного вида.

Олицетворяя собой высшую ступень, достигнутую в процессе биологической эволюции на Земле, человек вместе с тем является единственным известным нам носителем дальнейшего поступательного развития во Вселенной — социального прогресса, поскольку обладает разумом и культурой. Благодаря культуре человечество наряду с первичной средой своего обитания создало вторичную, техногенную, окружающую его среду. В результате этого человечество представляет собой биосоциальный синтез, ибо детерминировано как генетической информацией, передающейся биологической наследственностью, так и культурной информацией, приобретаемой из поколения в поколение. Усвоение культурной информации в обществе происходит неизмеримо быстрее, чем передача по наследству генетической информации. Именно этим объясняется возрастающее ускорение общественного прогресса по сравнению с биологической эволюцией. Это же обстоятельство является главной причиной прекращения среди человечества дальнейшего видообразования; другими дополнительными причинами являются сравнительно большой интервал времени при смене поколений, отсутствие продолжительной и устойчивой изоляции отдельных популяций человека и постоянное смешение различных рас и этносов вследствие их высокой географической подвижности.

Эволюционный процесс происхождения человека разумного (Homo sapiens) включает в себя следующие основные этапы: появление древнейшего предка людей рамапитека (Ramapithecus) около 10—15 млн лет тому назад; появление австралопитеков (Australopithecus) примерно 5 млн лет назад; выделение среди них человека умелого (Homo habilis) 2—3 млн лет назад; их дальнейшая эволюция в человека прямоходящего (Homo erectus) в следующие 1—1,5 млн лет (его многочисленные останки — питекантропы, синантропы и др. — выявлены на пространстве всего Старого Света); появление более близких к современным людям неандертальцев (Homo neanderthalensis), живших уже 200 тыс. лет назад. Последние десятилетия антропологи уделяют особое внимание соотношению эволюционного приспособления к среде и роли мутаций в появлении современного человека разумного, потомки которого в течение нескольких тысячелетий расселились по всем континентам, кроме Антарктиды. Т. о., биологические виды людей различаются не пространственно (по географическому признаку), а во времени (по историческим периодам их существования). Однако на этом основании нельзя умозаключать, будто все парантропы со временем превращались в неоантропов; напротив, несомненно, что в процессе эволюции человека имели место длительные периоды сосуществования его различных исторических видов, вымирание более примитивных и отчасти их смешение с более высокоразвитыми.

Со времени появления кроманьонцев (40—50 млн лет назад) на Земле сменилось примерно 1600 поколений человека разумного. По мнению многих ученых, биологическая эволюция этого вида была столь ничтожной, что если бы мы могли перенести младенца первых кроманьонцев в современность, то он, воспитанный среди нас, вполне мог бы поступить в Сорбонну, стать ученым, государственным деятелем или предпринимателем, не уступающим по одаренности нашим современникам. В литературе иногда можно встретить утверждение, что происходящий ныне стремительный рост населения на нашей планете, сопровождающийся его удвоением в геометрической прогрессии каждые 30—40 лет, свидетельствует о том, что количество живущих ныне людей превышает их численность за все предыдущие эпохи. Действительно, в соответствии с геометрической прогрессией последняя величи-

на всегда будет выше суммы всех предшествовавших ей на одну исходную величину. Однако это правило неприменимо к определению численности человечества, ибо интервалы времени между удвоением количества людей, проживающих одновременно на Земле, вплоть до сер. 20 в. измерялись не поколениями, а столетиями и даже многими тысячелетиями, что заведомо отметает саму возможность применения геометрической прогрессии к данной проблеме.

По расчетам демографов, всего на Земле со времени появления кроманьонцев жило предположительно 60—70 млрд людей. Согласно экспертным оценкам, популяция людей, одновременно проживавших на Земле, насчитывала 1 млн лет назад 100 тыс. индивидов, ко времени появления человека разумного — около 500 тыс., 30—10 тыс. лет назад — примерно 5 млн и к началу 4-го тысячелетия до н. э., после перехода к земледелию и скотоводству, приблизилась к 100 млн. Иначе говоря, в ходе эволюции человек из весьма редкого биологического вида стал к настоящему времени исключительно широко распространенным видом, насчитывающим ныне свыше 6 млрд индивидов. Этот стремительный рост населения, определяемый как «демографический взрыв», представляет собой сегодня одну из глобальных проблем современности.

Ученые, придерживающиеся взглядов о решающей роли социальной среды в формировании человека (марксисты, радикальные бихевиористы и др.), считают, что генетическая информация не играет сколько-нибудь существенной роли в развитии как отдельного человека, так и человеческих сообществ в целом. Это утверждение противоречит научным данным. Так, исторически возрастающие показатели средней продолжительности жизни ограничены пределами средней биологической продолжительности жизни, нормальной для данного вида, которая, по оценкам экспертов, составляет от 77,2 года (Ж. Буржуа-Пиша) до 87 лет (Б. Урланис). Биологически детерминированы также соотношение полов у человека, фертильность женщин и сроки беременности, как бы ни различались показатели рождаемости у разных народов в разные эпохи. В генетической информации заложены многие особенности сознания и поведения людей, в частности способность к членораздельной речи и обмену культурной информацией посредством символов, на чем покоится письменность, книгопечатание, научная и техническая деятельность, включая использование компьютеров и т. д.

В генофонде человека содержатся характерные и многочисленные биологические особенности разных рас, составляющих человечество, в том числе не только внешние признаки (цвет кожи, анатомические пропорции тела, волосяной покров и т. д.), но и пропорционально неравномерное распределение среди них групп крови, особенности эритроцитов, иммунитета к различным болезням и др. У различных индивидов генетически обусловлены их рост, нормальный вес, интеллектуальные способности, передающиеся по наследству заболевания или предрасположенность к ним в виде доминантных и рецессивных генов.

При этом важно отметить, что распределение интеллектуальных способностей и антропометрических показателей среди отдельных индивидов, как это подтверждается многочисленными тестами и измерениями, подчиняется сформулированному К. Ф. Гауссом закону нормального распределения вероятностей, т. е. укладывается в «кривую Гаусса», иначе говоря, плотность этих показателей резко возрастает по мере приближения к средней величине и стремительно сокращается при отклонении от нее в обе стороны.

Если принять средние интеллектуальные способности индивида за 100 баллов, то три четверти всех людей обладают ими в интервале 85—115 баллов. Лишь незначительные доли процента людей в полтора раза превышают средние способности. За все время проведения тестов не было обнаружено ни одного человека, чьи интеллектуальные способности вдвое превышали бы средние показатели. Что касается крайне низких показателей этих способностей (от дебильности до идиотии), то они связаны с патологическими нарушениями умственной деятельности. Аналогичное распределение присуще и другим антропометрическим показателям, так что человечество в своем подавляющем большинстве состоит из сравнительно равных по своим умственным и физическим способностям индивидов. Разумеется, интеллектуальные способности неравнозначны знаниям, а физические — опыту и квалификации, которые приобретаются в процессе обучения и последующей практики; поэтому по своим знаниям и квалификации люди отличаются неизмеримо больше, чем по способностям.

В биологическом отношении человечество представляет собой сверхвид. Он не только заселил все континенты, кроме Антарктиды, и нашел там средства для существования, но и практически превратил нашу планету в свою экологическую нишу, а ныне вышел за ее пределы в околоземное космическое пространство (космические спутники связи, Интернет, обитаемые космические станции). Тем самим закладывается основа «ноосферы» или космической сферы разума.

Современное человечество представляет собой определенное биологическое и социальное единство, воплощенное в расовом, этническом и культурном многообразии. Среди антропологов распространены две концепции происхождения человека разумного и его рас — моноцентризма и полицентризма. Согласно первой, преобладающей в настоящее время, человек разумный возник в результате однократной или нескольких последовательных мутаций в одном определенном месте (предположительно Восточная Африка) и затем расселился на других континентах, постепенно приобретая в процессе приспособления к окружающей среде существующие ныне расовые различия. Согласно концепции полицентризма, появление человека разумного происходило неоднократно и в нескольких местах Старого Света, так что многие современные расовые различия унаследованы от этих непосредственных предков человека разумного. Существующие фрагментарные данные, по-видимому, не позволяют антропологам прийти к общепринятому мнению в данном вопросе, и большинство из них ныне полагает, что становление человека разумного было слишком сложным эволюционным процессом, чтобы сводить его к альтернативе: либо моноцентризм, либо полицентризм.

Расовое деление человечества уходит в далекое прошлое. Не исключено, что отдельные признаки современных больших рас (европеоидов, австралоидов, монголоидов, негроидов и др.) ведут свое происхождение от предков человека разумного, тогда как другие были приобретены им в ходе последующего расселения. Вместе с тем наряду с большими расами, представители которых составляют от трех пятых до половины населения Земли, почти две пятых его приходится на переходные расы, возникшие в ходе «великих переселений» племен и народов на протяжении многих тысячелетий вплоть до Нового времени. Кроме того, в основном после эпохи Великих географических открытий 15—18 вв. появились сотни миллионов представителей смешанных рас (мулатов, метисов, самбо и др.), особенно в Новом Свете.

В отличие от рас многочисленные этносы (племена и их союзы, народности и нации), из которых состоит человечество, представляют собой не биологические, а последовательные во времени исторические стадии общности людей, развивающиеся благодаря присущей им солидарности с себе подобными (по образу жизни, языку или иным культурным — в широком смысле — причинам). Эволюция этнических общностей включает в себя как их интеграцию, так и дифференциацию. На протяжении исторического времени возрастала тенденция к нормированию более или менее устойчивых метаэтнических общностей от конгломератных империй Древнего Востока до объединенных общей культурой эллинистических государств, арабского халифата при Омейядах и Аббасидах, Византии, Священной Римской империи, России—СССР; в большинстве случаев они распадались как из-за внутренней дезинтеграции, так и вследствие военных катастроф. Распространенные в новейшее время представления о грядущем слиянии всех наций в гомогенное человечество, говорящее на одном, общем для всех языке, являются утопическими даже для отдаленного будущего.

Хотя первоначальные этапы культурной эволюции человечества во многих отношениях носили изолированный характер, это не исключало их взаимодействия и широкого заимствования одними племенами у многих других технических достижений по крайней мере со времен раннего неолита, а вероятно, и раньше. При всем своеобразии локальных и региональных цивилизаций, возникавших на Земле с 4-го тысячелетия до н. э., культурная эволюция человечества представляет собой универсальный процесс, происходящий с ускорением «ритма истории». Большие периоды в истории (этапы, формации, эпохи) являются определяющими для человечества в целом.

Наряду с принятой среди историков периодизацией (Древний мир, Средние века, Новое время) наиболее распространенным ныне является членение всемирной история на четыре технологические эпохи — собирательства и охоты, аграрного (земледелие и скотоводство), индустриального и постиндустриального, информационного обществ. Современное человечество находится на разных этапах всех этих четырех эпох с преобладанием перехода от аграрного общества к индустриальному в развивающихся странах и от индустриального к постиндустриальному — в развитых. Переход от одной технологической эпохи к другой сопровождается демографической революцией. С сер. 20 в. значительно усилилась тенденция к экономической, научно-технической и культурной интеграции человечества. В настоящее время созданы важные предпосылки для формирования общепланетарной цивилизации при сохранении ее гетерогенности на нашей планете.

Осознание общечеловеческой солидарности началось еще в древности, нашло свое воплощение в заповедях универсальных мировых религий (буддизм, христианство, ислам и др.). Несмотря на все цивилизационные и мировоззренческие противоречия, оно сохранялось и развивалось вплоть до нашего времени. На необходимости отношения к другим людям как к самим себе настаивали многие философы, среди них Кант в своем «категорическом императиве». Социальные потрясения 20 в. потребовали формирования всеобщего эйкуменического взгляда на неотъемлемость политических и экономических прав и свобод человека, решительного осуждения расовых, религиозных и этнических войн, а также преступлений против человечности. Именно соблюдение всех этих требований является гарантией самосохранения человечества как носителя социальных и моральных ценностей.

Вместе с тем научно-техническая мощь человечества ныне возросла настолько, что породила глобальные проблемы современности. Она ведет к истощению природных ресурсов планеты, к перенаселению, катастрофическому загрязнению окружающей среды и способна уничтожить в ядерной и экологических катастрофах не только само человечество, но и жизнь на Земле. Однако все эти глобальные проблемы являются преимущественно техногенными, а следовательно, не только порожденными человеком, но и потенциально разрешимыми им. Предотвращение отрицательных последствий научно-технического прогресса, стихийности и неравномерности общественного развития, недальновидной политики государств и поведения людей настоятельно требует мобилизации всего «человеческого потенциала», перехода человечества к саморегуляции своей деятельности. Дальнейшее сохранение и развитие жизни на Земле предполагает управляемую коэволюцию человечества и всей окружающей его среды (создание «ноосферы»).

Лит.: *Кондорсэ Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936; Человечество (*Штернберг Л.*).— В кн.: Энциклопедический словарь Брокгауз—Эфрон, т. 38. СПб., 1903; Какое будущее ожидает человечество? Прага,1964; *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965; *Забелин И. М.* Человек и человечество. М., 1970; *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974; *Давидович В., Аболина В.* Кто ты, человечество? Теоретический портрет. М., 1975; *Фролов И. Т.* Перспективы человека. М., 1979; *Он же.* О человеке и гуманизме. М., 1982; *Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества. М.,1982; *Дубинин Н. П.* Что такое человек. М., 1983; *Кууси П.* Этот человеческий мир. М., 1988; Человеческий потенциал. Нью-Йорк, 1994.

Э. А. Араб-Оглы

ЧЕЛПАНОВ Георгий Иванович [16(28) апреля 1862, Мариуполь — 13 февраля 1936, Москва] — русский философ, психолог, логик. В 1887 окончил историко-филологический факультет Новороссийского университета. Философию и психологию изучал у Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина, В. Вундта и К. Штумпфа. В 1890 в качестве приват-доцента начал преподавание философии в Московском университете, с 1892 в Киевском университете, где основал психологический семинарий и в 1897 стал профессором. В 1907—23 возглавлял кафедру философии Московского университета и Психологический институт (1912).

Как философа Челпанова часто относят к неокантианцам, хотя докторская диссертация «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1896—1904, ч. 1—2) свидетельствует только об активной включенности в собственно кантианскую проблематику, но не выявляет его отношения ни к баденской, ни к марбургской неокантианским школам. Как психолог Челпанов был представителем «эмпирического» направления, которое проблему параллелизма души и тела считало важнейшей и центральной. «Дуализм, признающий материальный и особенный духовный принцип, — писал Челпанов в работе «Мозг и душа» (СПб., 1900), — во всяком случае лучше объясняет явление, чем монизм». Важное место в философском творчестве Челпанова заняло его «Введение в философию» (Киев, 1905) с ярко выраженным гносеологизмом в установлении границ и пределов познания, т. к. оно, распространяясь на область материального, духовного и сверхопытного, все же не беспредельно. Для успешного функционирования познавательной деятельности необходимо заранее определить, «что может наш ум познать и от познания чего он должен отказаться навсегда».

Соч.: О современных философских направлениях. К., 1902; Учебник логики. К.—Одесса, 1906; Психология. Основной курс, читанный в Московском университете в 1908—1909 гг. М., 1909; Введение в экспериментальную психологию. М., 1915; Объективная психология в России и Америке. М., 1925; Очерки психологии. М.—Л., 1926; Спинозизм и материализм (Итоги полемики о марксизме в психологии). М., 1927; Социальная психология или условные рефлексы? М.—Л., 1928.

Лит.: Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891—1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916; *Ждан А. Н.* Г. И. Челпанов.— «Вестник МГУ». Серия 14. Психология, 1994, № 2; *Умрихин В. В.* «Идеогенез» и «социогенез» науки в творчестве Г. И. Челпанова.— «Вопросы психологии», 1994, № 1.

А. И. Абрамов

ЧЕРНОВ Виктор Михайлович [19 ноября (1 декабря) 1873, Камышин — 15 апреля 1952, Нью-Йорк] — русский политический деятель; один из лидеров и теоретиков партии эсеров времени ее основания в 1902, разработал ее программу в 1904. В 1917 министр земледелия во Временном правительстве, в 1918 председатель Учредительного собрания, после его разгона — член Уфимского государственного совещания. В 1920 нелегально пересек границу, жил во Франции, Чехословакии, других странах Европы. Участвовал в движении Сопротивления, затем уехал в Америку. В своем варианте неонародничества обращался к началам новейшего философского и психологического знания (в частности, неокантианству) и разработал «на уровне социальности» центральную посылку махизма о ключевом месте человеческого опыта и способах его обработки. Опыт — начало начал не только в логике и философии, но и в теории общественного развития. Чернов считал субъекта — как его носителя — мерилом истины, а личность — решающей силой истории. Отрицал приложимость идей Маркса к крестьянской России, критически относился к решению в марксизме национального, и в первую очередь славянского, вопроса, претендовал на выработку синтетического мировоззрения. В эмиграции разрабатывал концепцию «конструктивного социализма» как прикладного социализма с ориентацией на личность и установкой на «очеловечивание человечества». «Серп» и «молот» должны третьим революционным собратом иметь «книгу» (Конструктивный социализм, ч. 1. Прага, 1925, с. 23).

Соч.: Философские и социологические этюды. М., 1907; Перед бурей. Воспоминания. Нью-Йорк, 1953.

Лит.: Был ли у России выбор (Н. И. Бухарин и В. М. Чернов в социально-философских дискуссиях 20-х годов). М., 1996.

И. Е. Задорожнюк

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович [12(24) июля 1828, Саратов — 17(29) октября 1889, там же] — русский философ, писатель, публицист, литературный критик. В 1846—50 учился на историко-филологическом отделении Петербургского университета, в 1851—53 преподавал литературу в Саратовской гимназии. В эти годы сформировались его республиканские и социалистические убеждения. Овладение гегелевским философским наследием привело Чернышевского к выводу, что общие принципы, выдвинутые Гегелем, отличаются широтой и мощью, применение же их самим немецким мыслителем к анализу конкретной действительности обнаруживает его непоследовательность, ограниченность и политический консерватизм. Лучшим философом столетия Чернышевский считал Л. Фейербаха и материалистически осваивал гегелевскую диалектику при посредстве фейербахианства. Русские его предшественники — В. Г. Белинский и А. И. Герцен.

Научная, литературная и политическая деятельность Чернышевского началась в 1853, когда он стал сотрудником журнала «Современник», заняв в нем ведущее положение. Чернышевский работает также над диссертацией «Эстетические отношения искусства к действительности», которую защищает в 1855. В ней обосновывались принципы материалистической эстетики, искусство ориентировалось на изучение и преобразование жизни, служение обществу. В 1855—56 публикует «Очерки гоголевского периода русской литературы», в которых наряду с литературными рассматриваются социальные и философские проблемы. Сила человека, утверждает Чернышевский, зависит от знания действительности; только действуя в соответствии с законами окружающего мира, человек способен добиваться его изменения. Развитию философского материализма посвящена его работа ***«Антропологический принцип в философии»*** и некоторые другие произведения. Со второй половины 1850-х гг. Чернышевский возглавил революционно-демократическую группу публицистов. Его влияние испытывали нелегальные организации. В условиях революционной ситуации кон. 1850-х — нач. 1860-х гг. Чернышевский выдвинул и обосновал свои взгляды о будущем России. Он полагал, что страна может миновать стадию капитализма и встать на путь развития, ведущий к социализму. В России сохранилась крестьянская община, которая, несмотря на свою архаичность, способна, по мнению Чернышевского, послужить исходным пунктом для создания отношений, исключающих частную собственность и эксплуатацию. Но эта возможность станет действительностью лишь при благоприятных внешних обстоятельствах: отставший народ минует средние ступени развития и перейдет прямо с низшей на высшую, если он будет иметь передовых соседей и испытывать их влияние. Если же Россия начнет первой, то революция, которая в ней назревает, будет демократической, но не социалистической.

В 1862—64 Чернышевский находился в заключении в Петропавловской крепости, где им был написан роман «Что делать?». В 1864 с помощью подлогов был осужден на 7 лет каторги, после отбытия которой в Нерчинском округе Восточной Сибири сослан в еще более глухое место — Вилюйск, где жил в местном остроге. Литературный труд ему был запрещен, и лишь немногие произведения, созданные в Сибири, сохранились (среди них роман «Пролог», написанный на каторге). В 1883 после переговоров правительства с народовольцами Чернышевский переведен в Астрахань (в обмен на отказ «Народной воли» от террора при коронации Александра III). По просьбе сына Чернышевскому было разрешено незадолго до кончины переехать в Саратов.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—16. М., 1939—53.

Лит.: *Демченко А. А.* Н. Г. Чернышевский. Научная биография, ч. 1—4. Саратов, 1978—94; Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М., 1982.

Архивы: РГАЛИ, ф. 1; ГДМ Чернышевского.

А. Д. Сухов

ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ (санскр. catvari-arya-satyani) — ядро буддийской доктрины, сформулированное Буддой во время его первой проповеди под Бенаресом. Признаются всеми буддийскими школами. Четыре благородные истины — это истина о ***духкхе*** (страдании, неудовлетворенности), о возникновении (самудая), прекращении (ни-

родха) и пути к прекращению дуккхи (восьмеричный благородный путь). Хотя дуккха является очень важным буддийским понятием, все же главное «открытие» Будды связано не столько с содержанием этого понятия, сколько с его употреблением в системе четырехчленной методологической парадигмы: констатация явления, обнаружение его причины, исследование возможности устранения этой причины и методы ее устранения. Не случайно Будду сравнивают с целителем, не только обнаружившим и диагностировавшим корень всех болезней, т. е. тех аспектов и явлений человеческой жизни, которые препятствуют духовному освобождению, но и открывшим системный метод их радикального устранения, заключающийся в сочетании культуры поведения с культурой психики и культурой мудрости (см. ***Восьмеричный путь***).

В. Г. Лысенко

ЧЁРЧ (Church) Алонзо (14 июня 1903, Вашингтон — 1995) — американский логик, математик, профессор Принстонского (1929—67) и Калифорнийского (с 1967) университетов. Внес значительный вклад в математическую логику, теорию алгоритмов, компьютерную математику. Развивал т. н. функциональный подход в основаниях математики, инициированный ***М. И. Шейнфинкелем.*** На основе введенного им оператора функциональной абстракции λ (лямбда-оператор) Чёрч построил исчисления λ-конверсии и ввел понятие λ-определимости: функция λ определима, если она может быть представлена как объект некоторого λ-исчисления; следовательно, эффективно вычислима. Т. о., понятие λ-определимости уточняет интуитивное понятие алгоритма. Чёрч привел первый пример (1935, опубликован в 1936) неразрешимого перечислимого множества. Доказал (1936) неразрешимость проблемы разрешения для узкого исчисления предикатов. Выдвинул (1936) т. н. тезис Чёрча: всякая эффективно вычислимая функция является общекурсивной. Чёрч известен также исследованиями в области ***логической семантики*** и ***модальной логики.*** Ему принадлежит известная «Библиография математической логики» от ее истоков до 1935 включительно. Чёрч — один из основателей журнала «Journal of Symbolic Logic» (1936) и его редактор до 1979.

Соч.: A Set of Postulates for the Foundation of Logic.— «Annal Mathemathic», 1932, ser. 2, v. 33, N 2; 1933, ser. 2, v. 34, N 4; An Insolvable Problem of Elementary Number Theory.— «American Journal Mathemathic», 1936, v. 58, N 2; The Calcul of Lambda-cjnversion. Princeton, 1951; Введение в математическую логику, т. 1. М., 1960.

З. А. Кузичева, А. С. Кузичев

ЧЖАН ДУНСУНЬ (Чжан Дуншэн) (1884 или 1886, уезд Усянь провинции Цзянсу — 1973) — китайский философ и историк философии, пропагандист и интерпретатор западной мысли, политический деятель; ученик и последователь ***Лян Цичао***. Президент Публичного университета Китая (1925—30), профессор философии пекинского Яньцзинского университета (1930—52); главный редактор еженедельника «Шиши синь бао» (1916—30), журналов «Цзефан юй гайцзао» (1919—20), «Цзайшэн цзачжи» (1932—46). В 1934—46 один из организаторов и руководителей Государственно-социалистической партии Китая (позднее Демократическо-социалистической партии), один из лидеров Демократической лиги Китая. После образования КНР — член Центрального народного правительства. В феврале 1952 подвергся критике как «независимый» идеолог, смещен со всех постов. Дальнейшая судьба неизвестна.

Главной проблемой философии Чжан Дунсунь считал природу и сущность познания, выработал теорию «гносеологического плюрализма», сочетавшую элементы «философии разума» в учении ***неоконфуцианства*** с идеалистическими идеями И. Канта, К. И. Льюиса, А. Н. Уайтхеда и А. С. Эддингтона. Исходя из позиции, близкой западной лингвистической философии, в частности общей семантике, он опирался на факт отсутствия в китайском языке (прежде всего вэньяне — языке традиционной китайской культуры) глагола-связки «быть» и производной от него субъектно-предикатной структуры предложения, которая является лингвистически адекватной формой выражения логического закона тождества. Поэтому, согласно Чжан Дунсуню, «система китайской логики в той мере, в какой мы можем называть ее системой, не основана на законе тождества». Западная «логика тождества» — продукт европейской языковой среды, теоретически осмысленной Аристотелем. Необходимый элемент этой логики — понятие субстанции как субъекта отождествления, также производное от глагола «быть», необходимо предполагающего субъект лингвистической предикации.

Грамматическая структура китайского предложения знаменует собой лишь взаимосвязь описываемых в нем объектов, ничего не говоря о соотношении объемов их понятий. Более того, даже отрицания (фэй, бу) в этом языке двусмысленны, они не позволяют однозначно судить, идет речь о противоречии или противоположности, т. е. отношении А и не-А или А и В, что делает нерелевантным закон исключенного третьего. Отсюда проистекает неэксклюзивность китайских классификаций и традиция определений с помощью антонимов, а не через род и видовое отличие.

Логику мышления в таких лингвистических категориях Чжан Дунсунь называет коррелятивной, или «логикой противоположности», которой чужды понятия тождества, противоречия, субстанции и формально-логический закон противоречия.

Отталкиваясь от идей Канта, Чжан Дунсунь рассматривал мораль как «самоограничение», практикуемое разумным существом. Концепцию «общей (единой) воли» и «теорию народного согласия» Чжан Дунсунь заимствовал у Ж. Ж. Руссо. Вместе с тем Чжан Дунсунь не избежал воздействия традиционной веры китайцев в моральное развитие и «самосовершенствование», прежде всего характерной для неоконфуцианства.

Соч.: Жэнь-ши лунь (Теория познания). Шанхай, 1934; Чжи юй вэнь-хуа (Познание и культура). Чунцин—Шанхай, 1946; *Chang Tungsun*. A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge.— «Review of General Semantics», 1952, v. 9; *Id*. La logique chinoise.— «Tel quel», 1969, t. 38; A Source Book in Chinese Philosophy, transl. and compiled by Chan Wingtsit. Princeton (N. Y.)—L., 1963, p. 743—50.

Лит.: *Белоусов С. Р.* Об одной разновидности китайского буржуазного национализма.— «Проблемы Дальнего Востока», 1983, № 2; *Е Цин.* Чжан Дунсунь чжэсюэ пипань (Критика философии Чжан Дунсуня). Шанхай, 1934.

А. И. Кобзев

ЧЖАН ЦЗАЙ (Чжан Цзыхоу, Чжан Хэнцюй, Чжан-цзы) [1020, Хэнцюй уезда Фэнсяньмэй (современная провинция Шэньси) — 9 января 1078] — китайский философ, один из основоположников ведущего направления ***неоконфуцианства*** — «учения о принципе» (ли сюэ). Занимал должность редактора в Академии литературы, преподавал в Гуаньчжуне (современный уезд Линбао провинции Хэнань), поэтому его последователи именуются сторонниками Гуаньчжунской школы (сокращенно — гуань сюэ). Основные сочинения — «Си мин» («Западная надпись»), «Дун мин» («Восточная надпись»),

«Чжэн мэн» («Наставление непросвещенным»), «Цзин сюэ ди ку» («Бездонность принципов изучения канонов»), «И шо» («Учение «[Канона] перемен»).

Чжан Цзай связал понятие мировой ***ци***-«пневмы» с космологическими категориями у цзи («Беспредельное», см. ***Тай цзи***) и тай сюй («Великая пустота»). Последняя является основой неуничтожимой «пневмы», тождественной абсолютной «пустотности» (сюй кун) и одновременно «рассеянной» в ней. «Концентрация» и «рассеяние» «пневмы», сравниваемые Чжан Цзай с застыванием и таянием льда в воде, образуют все многообразие вещей. «Рассеянное» состояние «пневмы» тождественно «Великой гармонии» (тай хэ), в которой потенциально присутствуют «две крайности (противоположности)», проявляющие себя в вещном мире как «превращения (***хуа***) Неба и Земли». Взаимодействие этих противоположных тенденций выражается в наличии двух видов мировых трансформаций: резкие («грубые») «изменения» и постепенные («едва различимые», «тонкие») «превращения». Последние в определенный момент предстают как явное «изменение», после чего вновь идет процесс постепенных «превращений».

Чжан Цзай постулировал зависимость знания от чувственных «восприятии/ощущений», для возникновения которых необходимо существование познаваемой вещи. Сам по себе человек «не обладает сердцем», т. е. сознанием и психикой, «сердце появляется благодаря [внешним] вещам». Это парадоксальное утверждение основано на положении об универсальности «духа» (***шэнь***) как всеобщей потенции взаимовосприятия. Данная потенция полнее всего реализуется человеком благодаря наличию у него органов чувств, способности к обучению и особого характера его знания. Оно рождается как результат контакта «духовной» субстанции человека и вещи. Специфичность человеческого знания прежде всего в его двуединстве: оно состоит из «знания увиденного и услышанного», а также из «совокупного знания природы благодати/добродетели», источник которого Чжан Цзай усматривал в надопытном «благом (врожденном) знании небесной благодати/добродетели».

Противопоставление двух видов знания, восходящее к ***Мэн-цзы*** (кон. 4 — нач. 3 в. до н. э.) корреспондирует с введенной Чжан Цзаем оппозицией «природы Неба и Земли», т. е. всеобщей совершенной «природы», с одной стороны, и «природы телесной сущности пневмы», в которой реализуются индивидуальные качества человека, в т. ч. дурные, — с другой. Сознательно преодолевая «природу сущности пневмы», в первую очередь посредством «учебы», можно добиться «изменения и превращения сущности пневмы», возвращения к исконной «природе Неба и Земли». Чжан Цзай подверг резкой критике даосскую трактовку «пустоты» (сюй) и буддийские представления о сознании как источнике феноменального мира. Взгляды Чжан Цзая получили продолжение в основных течениях неоконфуцианства (ли сюэ и ***синь сюэ***).

Соч.: Чжан-цзы цюань шу (Полн. собр. соч. Чжан-цзы). Шанхай, 1935; Чжан Цзай цзи (Собр. соч. Чжан Цзая). Пекин, 1978; Натурфилософские воззрения; О познании, пер. М. Л. Титаренко.— В кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969.

А. Г. Юркевич

ЧЖИ — категория китайской философии, выражающая два оценочно расходящихся смысловых ряда: 1) разумность, ум, интеллект, мудрость; 2) изобретательность, хитроумие, стратагема. Первый смысловой ряд, особенно в древних произведениях, написанных до реформы письменности в 213 до н. э., зачастую передается синонимичным и ононимичным иероглифом «чжи» («знание», см. ***Чжи-син***), который, являясь основным графическим компонентом «чжи», мог выступать в качестве его упрощенной формы. В древнейших письменных памятниках, ставших конфуцианскими канонами, «чжи» означает мудрость, разумность. Согласно ***«Ши-цзину»*** (гл. 11), небо наделяет ею государя наряду с мужеством (юн). В ***«Чжоу и»*** она определяется как «способность остановиться, увидев впереди пропасть».

В первых собственно конфуцианских текстах чжи в этом значении связывается с «гуманностью» (***жэнь***) (***Лунь юй***, IV, 1; «Мэн-цзы», II A 7) и вместе с уравновешивающим последнюю «мужеством» образует «триаду, составляющую всеведикую благодать (да дэ, см. ***Дэ***) Поднебесной», т. е. набор добродетелей, необходимых для самосовершенствования (сю жэнь) и характерных для «пути (***дао***) благородного мужа (***цзюнь цзы***)» (***«Чжун юн»***, § 20; «Лунь юй», XIV, 28). Определив чжи как «приверженность осуществлению должной справедливости (***и***) в народе и удаленность от навей и духов при осторожной почтительности к ним», Конфуций провел принципиальное различие между мудростью и гуманностью как двумя основополагающими для культуры моделями поведения и в целом жизнеустроения: «Мудрый наслаждается водами, гуманный наслаждается горами. Мудрый подвижен, гуманный спокоен (см. ***Дун-цзин***). Мудрый наслаждается, гуманный долгоденствует» («Лунь юй», VI, 22, 23). ***Мэн-цзы***, с одной стороны, уточнил определение «мудрости» в дистинкции с «совершенномудрием» («святостью», «гениальностью» — шэн): «Начинать благоустроение согласно принципам (***ли***) — это дело мудрости, завершать благоустроение согласно принципам — это дело совершенномудрия. Мудрость сравнима с искусностью, совершенномудрие сравнимо с силой». С другой стороны, он расширил конфуцианское понимание чжи до «разумности» как неотъемлемого свойства человека, присущего ему от рождения наряду с гуманностью, должной справедливостью (и), благопристойностью (***ли***) и состоящего в способности его «сердца утверждать [правду] и отрицать [ложь]» («Мэн-цзы», V Б, 1, II A, 6, VI A, 6). В данной концепции семантическое единство «мудрости» и «разумности» основывалось на признании человеческой природы (***син***) исконно доброй. Соответственно содержание чжи сводилось к моральным ценностям, и прежде всего к гуманности и должной справедливости («Лунь юй», IV, 1; «Мэн-цзы», IV A, 27). Поэтому выделенная Конфуцием категория «знающих от рождения», т. е. обладающих неизменной «высшей разумностью» («Лунь юй», XVI, 9, XVII, 23), была в дальнейшем истолкована в этическом, а не гносеологическом или психологическом смысле как предполагающая «способность участвовать в совершении добра и неспособность участвовать в совершении зла» («Хань шу» — «Книга [о династии] Хань», 1 в., гл. 20). Этой категории противопоставлялась «низшая глупость», столь же неизменная и характеризующаяся «способностью участвовать в совершении зла и неспособностью участвовать в совершении добра». «Средний человек» способен и на то, и на другое. В «Хань шу» из этого теоретического основания выведена всеохватная девятиступенчатая классификация исторических и мифических персонажей. ***Ван Чун*** довел данную тенденцию до предела, т. е. истолковав неизменность высшей разумности и низшей глупости как приверженность абсолютному добру (цзи шань) и абсолютному злу (цзи э) соответственно, вышел за рамки конфуцианской презумпции сущностного единства природы всех людей («Лунь хэн» — «Весы

суждений», гл. 13). Напротив, его предшественник, лидер ханьского конфуцианства ***Дун Чжуншу***, признавая сложносоставность человеческой природы, в то же время стремился упрочить ее универсальные основы в концепции «пяти постоянств» (у чан), согласно которой гуманность, соответственность (должная справедливость), благопристойность, разумность и благонадежность (***синь***) для человеческого мира суть то же, что для природного мира «пять элементов» (у син); «путь» «пяти постоянств» должен быть совершенствуем государем. Предтеча неоконфуцианства ***Хань Юй*** подтвердил установку Дун Чжуншу, несколько изменив последовательность пяти качеств, делающих человеческую природу тем, что она есть, а именно: гуманность, благопристойность, благонадежность, должная справедливость и разумность («Юань син» — «Обращение к началу [человеческой] природы»). Подобный подход в дальнейшем был канонизирован неоконфуцианством и стандартизировался в традиционной китайской культуре. В его рамках чжи отведено последнее или предпоследнее место в ряду основных человекообразующих факторов, что означает превалирование трактовки человека как homo moralis, а не homo sapiens. Итоговой для философии и культуры традиционного Китая явилась формула, предложенная ***Кан Ювэем***: «Когда гуманность и разумность одинаково скрыты [в человеке], разумность первенствует; когда гуманность и разумность одинаково проявляются (юн, см. ***Ти-юн***), гуманность превосходит» («Да тун шу» — «Книга о Великом единении»).

На первый взгляд, иное понимание роли разумности отражено в даосском памятнике «Ле-цзы» (4 в. до н. э. — 4 в. н. э.), где утверждается, что «разумность и рассудительность (люй) составляют то, благодаря чему человек ценнее птиц и зверей». Однако далее руководящим началом разумности называется благопристойность и должная справедливость (гл. 7). В ***«Дао дэ цзине»*** сформулирован призыв во благо народа устранить последние (вместе с совершенномудрием и разумностью — § 19), хотя в другом суждении именно совершенномудрому приписывается установление «порядка» (чжи), при котором народ «не имеет ни знаний, ни желаний», а «разумный не осмеливается действовать» (§ 3). Подобное раздвоение совершенномудрия связано с тем, что в даосских текстах само базовое понятие разумности подверглось критическому переосмыслению. С одной стороны, различались «малая» (относительная, ограниченная) и «великая разумность» (***«Чжуан-цзы»***, гл. 1), с другой — последняя отождествлялась с «неразумным», т. е. самозабвенным, безыскусным, естественным, детским поведением. В этом контексте акцентировался второй смысловой ряд чжи, связанный с искусностью и искусственностью. Так, отраженный в ***«Хань Фэй-цзы»*** даосский принцип органического единства с миром вылился в вывод о том, что «великий человек, вверяющий [свою] телесную форму (***син***) небу и земле», «не опутывает [своего] сердца хитроумием (чжи)», ибо оно частно и эгоистично, а потому противоположно «всеобъемлемости великого тела» (цюань да ти) Вселенной, а в «Ле-цзы» открывающее неограниченные возможности «великое единение» (***да тун***) со всей тьмой вещей представлено основанным на «изгнании чжи из сердца».

Напротив, в учении военной школы (***бин цзя***) несомая чжи идея хитроумия, сообразительности, уловки, изворотливости, пронырливости получила естественное развитие. В ***«Сунь-цзы»*** полководец — один из пяти факторов «великого дела» войны, являющего собой «путь существования и гибели», — определяется также с помощью пяти качеств, которые напоминают конфуцианские «пять постоянств», но в отличие от них не завершаются, а начинаются чжи: мудрость/разумность/хитроумие, благонадежность, гуманность, мужество, строгость (гл. 1). Благодаря расширительному пониманию войны как присущего жизни в целом «пути» борьбы иероглиф «чжи» приобрел общекультурное значение «стратагема».

Наиболее близкое современному западному пониманию разумности прямое определение чжи содержится в научной протологической части ***«Мо-цзы»***: «Разумность — такие суждения о вещах на основе их знания, при которых это знание являет свою очевидность» («Цзин шо» — «Изъяснение канона», ч. 1, гл. 42).

В китайском буддизме иероглиф «чжи» использовался также в двух смыслах, как эквивалент двух основных терминов, обозначающих высшие формы знания — а) ***«джняна»***, т. е. полное знание «дел и принципов» (ши ли, см. ***Ли***-принцип), или феноменов и ноуменов, снимающее противоположность субъекта и объекта, достигаемое при медитации, ведущее к спасению (***нирване***), и б) ***«праджня»***, т. е. божественная мудрость, одно из шести или десяти «совершенств» (парамита) бодхисаттвы и двух или трех благодатей (дэ) будды.

В современном китайском языке чжи как основной компонент ряда терминов охватывает весь описанный семантический спектр, с включением таких современных понятий, как «авторское (интеллектуальное, изобретательское) право» (чжи-нэн-цюань).

Лит.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969; Древнекитайская философия, т. 1—2. М., 1972—73; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Зенгер Х. фон.* Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. Знаменитые 36 стратагем за три тысячелетия. М., 1995; Тридцать шесть стратагем. Китайские секреты успеха, пер. В. В. Малявина. М., 1997.

А. И. Кобзев

ЧЖИ—СИН (знание—действие) — терминологическая оппозиция, выражающая соотношение двух специфических категорий китайской философии: чжи — «[действенное] знание» («сознание», «познание», «разумность», «мудрость», «понимание», «видение») и син — «[сознательное] действие» («деятельность», «активность», «поступок», «осуществлять», «идти»).

Чжи как философская категория подразумевает, с одной стороны, чистые формы познания, с другой — целесообразные сознательные действия, практический опыт (ср. «ведать чем-либо», «отведать», «изведать»). Праксиологическое истолкование «знания» выражено уже в ***«Лунь юе»*** (5 в. до н. э.): «Служить долгу/справедливости... почитая духов и навей, держаться подальше от них — [это] можно назвать знанием»; «Знающий действенно-подвижен»: «знание» — это «знание людей», позволяющее приводить их к повиновению.

Представление о «деятельном» характере знания отражает неоконфуцианские трактовки тезиса ***«Да сюэ»***: «Доведение знания до конца (чжи чжи) состоит в выверении вещей (***гэ у***)», где чжи чжи и гэ у — взаимообусловленные требования к управлению Поднебесной. ***Чжу Си*** интерпретировал гэ у как «исчерпание принципов вещей и дел», подразумевая под «вещами и делами» проблемы морали, политики и т. п.; ***Ван Янмин*** определил гэ как «исправлять», а у — как «дела» (ши), которые могут быть «выверены» только «в собственном сердце». В ***даосизме*** «знание» сопряжено с деятельным аспектом гл. о. через отрицательную связь: «не действуя, знать», где «не действовать» (бу син) — синоним «недеяния» (***у вэй***), т. е. отсутствие произвольной деятельности, несогласной с

миропорядком (***Дао***). Концепции «деятельного» знания в ***конфуцианстве*** и «недеятельного» (но действенного) в даосизме синтезированы в ***неоконфуцианстве*** через опосредование их учением о врожденном знании и конфуцианскими интерпретациями даосских (гл. о. восходящих к ***«Чжуан-цзы»***) взглядов о возможности развития способности к интуитивному постижению истины.

Специфика категории син в значении «действие» определяется: 1) возможностью выражения ею не только физического, но и психического действия-процесса (напр., любви и ненависти у Ван Янмина); 2) ее корреляцией с понятиями «вэй» («деяние», «дело», «действие»), «ши» («дело», «служение»), ***«и»*** («долг/справедливость»). Понятие «вэй» является родовым для ши и син. Определение обоих терминов, аналогичные трактовки которых представлены в «Лунь юе», «Цзо чжуани», ***«Гуань-цзы»***, «Мэн-цзы» и др. памятниках 5—3 вв. до н. э., дано в ***«Сюнь-цзы»***: «Действовать, сверяясь с пользой/выгодой, — это называется делом (ши); действовать, сверяясь с долгом/справедливостью, — это называется действием — (син)». В «Лунь юе» последнее выступает как один из принципов, на основе которых «учил» Конфуций, наряду с «культурностью» (вэнь), «преданностью» («верностью» — чжун) и «благонадежностью» (синь). Легисты (см. ***Легизм***) противопоставили конфуцианской трактовке син как «действия» сопряженность этого понятия с «пользой/выгодой»: «Если, действуя, [люди] не обогащаются, то рождаются смуты».

Содержание и данного тезиса, и конфуцианской трактовки «действия» отражает такой его аспект, как практическая завершенность. Другой аспект «действия» — плановая разумность (сознательность) — вытекает из дополнительных значений коррелирующего иероглифа «и» (помимо «долг/справедливость» также «смысл», «значение»), подкрепленных пассажами «Лунь юя» о непременном согласовании «действия» с «размышлениями», «рассуждением» и «обдумыванием». Исходное значение слова «син-действие» («идти») и его философский смысл как воплощения онтологически обусловленных этических и жизненных принципов выразились в терминологическом словосочетании «син дао» («идти Путем», «осуществлять Учение»), восходящем к «Мэн-цзы». Предпосылки этого мыслеобраза содержатся также в наличии у иероглифа син-действие (в чтении «хан») смыслов «ряд», «шеренга» и обозначении им классификационных рядов («элементов») в схеме «пяти элементов» (***у син***), взаимодействие которых выступает выражением важнейших закономерностей мирового процесса — дао.

Проблема соотношения «знания» с собственно «действием» имела три основных варианта решения: 1) «знание легко, действие трудно»; 2) «знание и действие совпадают в единстве»; 3) «знание трудно, действие легко». Первый тезис вытекал из конфуцианского подхода к «знанию» как набору социально-этических предписаний, поэтому достижение истины понималось как гл. о. научение ей (ср. положение Ян Сюна, 1 в. до н. э — 1 в. н. э.: «Заниматься изучением — хуже, чем заниматься поиском наставника», и ***«Шу цзина»***: «Неверно, что знание трудно, трудно именно действие»). Тезис «знание легко, действие трудно» означал также, что «знание» предшествует «действию» (ср. «Сюнь-цзы»: «Учение доходит до предела и завершается в действии»). Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си: «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие — это важное». Ван Янмин, акцентируя понимание познавательных функций как действий (или «движений») и как моральное содержание знания, выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия» и с функциональной, и с этической точки зрения. ***Ван Тинсян*** подверг критике взгляды и Чжу Си, и Ван Ямина, истолковав «знание» и «действие» как равные, однопорядковые понятия, охарактеризовав их буддистским термином чжэнь жу («истинная таковость» — татхата, «истинносущее»). ***Ван Фучжи*** отверг процессуальную первичность «знания» по отношению к «действию», определив «действие» как «[движущую] силу стремления к знанию»; «знание и действие соотносятся как [исходный] материал и его применение»; «действие может быть равно знанию, но знание не может быть равно действию», т. е. практически «действие» и обусловливает «знание» («познание»), и воплощается в нем. ***Тань Сытун*** сформулировал тезис о приоритетности «знания»: «Ценить только знание и [вообще] не ценить действие»; «знание — это дело тонких (лин) горних душ-хунь», т. е. активность высших духовных субстанций; «действие — это дело дольних телесных душ-по», низших составляющих человеческой личности; «истинное знание не может не [проявиться в] действии». Чжан Бинлинь (19 — нач. 20 в.) предложил иную трактовку, утверждая, что «разум» людей не обязательно «раскрывается» в обычных человеческих делах; его «раскрытие» обеспечивает революция как воплощение необходимого «действия».

Сунь Ятсен, поддержав сначала концепцию Ван Янмина, впоследствии выработал собственную — «действие легко, знание трудно», вытекавшую из его знакомства с западной культурой: «Если [мы] сможем руководствоваться научными принципами в достижении истинного знания, то быстрое претворение [его] в жизнь будет нетрудным делом». Тем не менее «действие — предшествующее, знание — последующее», поскольку «действие нацелено на достижение знания» и представляет собой «движение от непознанного к [его] познанию», чему способствует «уже имеющееся знание». Сунь Ятсен выделил три формы фактического соотношения «знания» и «действия», корреспондирующие с этапами развития человеческой цивилизации: «не знать и действовать» — период движения к цивилизации; «действовать и [потому] затем знать» — период зарождения цивилизации и ее первоначального развития; «знать и [потому] затем действовать» — период, начавшийся после научных открытий.

А. И. Кобзев

ЧЖОУ ДУНЬИ (Чжоу Маошу, Чжоу Ляньси, Чжоу-цзы, Чжоу Юань-гун) [1017, Индао (современный уезд Даосянь провинции Хунань) — 14 июля 1073, Лушань провинции Цзянси] — китайский философ и литератор, основоположник ***неоконфуцианства***. Происходил из семьи чиновника, в 1036—71 находился на государственной службе, занимая административные посты среднего уровня. Прямыми учениками Чжоу Дуньи были братья Чэн (***Чэн Хао***, ***Чэн И***). Посмертно в 1120 получил почетное имя Юань-гун (князь Изначального), в 1241 удостоился титула графа (бо) Жунани и установления таблички с его именем в храме Конфуция. При последующих династиях ему присваивались еще более высокие титулы и звания (1319 — князь Даого; 1714 — «древний мудрец»).

Главные философские сочинения — «Тай цзи ту шо» («Изъяснение «Плана Великого предела») и «Тун шу» («Книга проникновения»), или «И тун» («Проникновение в «Перемены»»). «Тай цзи ту шо» представляет собой сжатый, но содержательный комментарий к графической схеме («Плану Великого предела»), производной от аналогичной схемы даоса Чэнь Туаня (10 в.). По «Тай цзи ту шо», все многообразие мира: силы

инь ян, «пять элементов» (в трактате названы «пятью пневмами»), четыре времени года, а также добро и зло, «пять постоянств», вплоть до «тьмы дел» — исходит из «Великого предела» (***тай цзи***). Тот в свою очередь следует за «Беспредельным», или «Пределом отсутствия/небытия». Порождающая функция «Великого предела» реализуется через взаимообусловливающие и сменяющие друг друга «движение» и «покой». Последнему принадлежит приоритет, что совпадает с принципами и формулами изначального даосизма. Для человека безреагентная и неподвижная сущность мироздания, т. е. у цзи («Беспредельное»), проявляется в качестве «подлинности/искренности» (***чэн***). Эта категория, совмещающая онтологический («путь Неба») и антропологический («путь человека») смысл, в «Тун шу» заняла центральное место. Определяющая высшее благо и «совершенномудрие» «подлинность/искренность» в идеале требует «главенства покоя», т. е. отсутствия желаний, мыслей, деяний. Главное теоретическое достижение Чжоу Дуньи — сведение важнейших конфуцианских категорий и связанных с ними концепций в универсальную (от космологии до этики), основанную прежде всего на ***«Чжоу и»***, мировоззренческую систему, в рамках которой получила освещение не только конфуцианская, но и даосско-буддистская проблематика.

Лит.: *Бичурин Н. Я.* Изображение Первого начала, или О происхождении физических и нравственных законов.— «Московский телеграф», 1832, ч. 48, № 21—23, с. 3—33, 157—197, 285—316; *Кривцов В. А.* Китайский космогонический трактат XI века.— «ВФ», 1958, № 12; *Еремеев В. Е.* Чертеж антропокосма. М., 1993.

А. И. Кобзев

«ЧЖОУ И» — наиболее авторитетное и оригинальное произведение китайской канонической и философской литературы, стоящее во главе «Тринадцатиканония» (***Ши сань цзин***) и «Пятиканония» (***У цзин***) и оказавшее фундаментальное нормативное воздействие на всю культуру традиционного Китая, стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Каждый из двух иероглифов, составляющих название «Чжоу и», может быть понят по крайней мере трояко: «Чжоу» — 1) имя династии, правившей в Китае с кон. 2-го тысячелетия до н. э. по сер. 3 в. до н. э., и хронологическое обозначение данной эпохи; 2) слово, имеющее значение «оборот, круг, цикл»; 3) «везде, повсюду, полный, исчерпывающий»; «и» — 1) «легкий, нетрудный»; 2) «перемена, метаморфоза»; 3) «неизменность, твердость». Соответственно сочетание «Чжоу и» допускает определяемые комбинациями этих смыслов весьма различные толкования: «[Канон] перемен [эпохи] Чжоу»; «Легкий [канон эпохи] Чжоу» (т. е. более простой текстологически или производный от более легкого вида гадания на стеблях тысячелистника — ши, а не на панцирях черепах — бу); «Неизменное [эпохи] Чжоу»; «Всеохватные (круговые) перемены»; «Всеохватный (круговой) легкий [канон]»; «Неизменность кругооборота»; «Полная неизменность» (тут слово «канон» — эквивалент иероглифа «цзин», входящего в состав синонимического «Чжоу и» обозначения — «И цзин», «Канон перемен», «Книга перемен»; см. ***Цзин вэй***). «Чжоу и» включает в себя каноническую часть (в двух разделах), созданную, видимо, в 8—7 вв. до н. э., т. е. собственно «И цзин», и комментирующую часть, созданную в 6—4 вв. до н. э., — «И чжуань» (или «Ши и» — «Десять крыльев», т. е. семь комментариев — чжуань, три из которых имеют по два раздела). Специфическую основу «И цзина» составляют возникшие, вероятно, в кон. 2-го — нач. 1-го тысячелетия до н. э. 64 гексаграммы (люшисы гуа, см. ***Гуа***) — особые графические символы, состоящие из шести расположенных друг над другом черт двух видов — целой и прерванной — во всех комбинаторно возможных вариантах. Черты истолковываются как знаки универсальных мироустроительных сил ***инь ян*** (соответственно прерванная и целая), а их двойные, тройные и т. д. комбинации — как знаки более конкретных воплощений инь и ян во всех сферах бытия. Центральную роль в этой системе играют восемь триграмм (ба гуа) — сочетания из трех черт, считающиеся половинными компонентами гексаграмм и знаменующие собой восьмеричный набор универсалий:

Цянь — творчество, крепость, небо, отец;

Кунь — исполнение, самоотдача, земля, мать;

Чжэнь — возбуждение, подвижность, гром, первый сын;

Кань — погружение, опасность, вода, второй сын;

Гэнь — пребывание, незыблемость, гора, третий сын;

Сюнь — утончение, проникновенность, ветер (дерево), первая дочь;

Ли — сцепление, ясность, огонь, вторая дочь;

Дуй — разрешение, радостность, водоем, третья дочь.

Происхождение канонической части «Чжоу и» связано с двумя важнейшими видами гадательной практики — на панцирях черепах и костях крупного рогатого скота (образовывание геометрических символов) и на стеблях тысячелистника (различные числовые комбинации). В «Чжоу ли» содержится сообщение об использовании при «великом гадании» (да бу) «приемов трех перемен» (сань и чжи фа): «Лянь шань» («Смыкающиеся горы»), «Гуй цзан» («Возвращение в сокровищницу») и «Чжоу и». В традиционной «науке об «И цзине»» — и сюэ указанные названия связываются с тремя вариантами одного произведения, соотносящимися с мифическими правителями древности: Фуси (или последовавшим за ним Шэньнуном), Хуан-ди (преемником Шэньнуна) и основателем династии Чжоу — Вэньваном (12—11 вв. до н. э.), либо с тремя первыми династиями — Ся (23—16 вв. до н. э.), Шан-Инь (16—11 вв. до н. э.) и Чжоу (11—3 вв. до н. э.). Тексты «Лянь шань» и «Гуй цзан» считались утраченными. По предположению Пи Сижуя (19 в.), до Конфуция подобных текстов, как и записанного текста «Чжоу и», вообще не существовало, и речь идет лишь о различных системах гадания. Древнейшие мантические приемы преобразованы в «Чжоу и» в нумерологическую (см. ***Сян шу чжи сюэ***) систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами, задача которой — «разделять по родам свойства всей тьмы вещей» («Си цы чжуань», II, 2). В приписываемой Конфуцию, но реально сложившейся, видимо, в 5—4 вв. до н. э. комментирующей части «Чжоу и», гл. о. в ее наиболее философичном разделе — «Си цы чжуань» («Комментарий привязанных слов»), эта система трактуется как учение о замкнутой, состоящей из 64 основных ситуаций структуре постоянно и циклически изменяющегося мира. Формализованный характер операций с гексаграммами и их компонентами позволил «Чжоу и» обрести общеметодологический статус, функционально аналогичный тому, который в Европе принадлежал «Органону» Аристотеля. В эпоху Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) под воздействием мистико-натурфилософских учений ***иньян цзя***, «школы новых письмен» (цзинь вэнь цзин сюэ) и оракуло-

апокрифической традиции (чэнь вэй) общеметодологический потенциал схем гуа был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами — «пятью элементами» (***у син***), циклическими и зодиакальными знаками, магическими числовыми фигурами ***Хэ ту*** и ***Ло шу***. На рубеже новой эры в сочинениях «И линь» («Лес перемен») Цзяо Яньшоу (1 в. до н. э.) или Цуй Чжуаня (1—2 вв.) и «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны») Ян Сюна (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.) были предприняты попытки усложнить нумерологию «Чжоу и» или дополнить альтернативной троичной системой. Однако они не получили общего признания, и «Чжоу и» сохранил свое центральное методологическое и мировоззренческое значение как для ***конфуцианства***, так и для ***даосизма***, окончательно утвердившееся в период правления династии Сун (10—13 вв.), когда сформировалось ***неоконфуцианство***.

В этот же период сложилось нумеролого-методологическое «учение о планах и письменах» (ту шу чжи сюэ), в рамках которого содержание «Чжоу и» эксплицировалось системой диаграмм, прежде всего связанных с расположением гуа согласно Вэнь-вану (как в реальном тексте) или согласно Фуси (как в идеальной модели, см. рис. 1—2). Постепенная смена целых (ян) и прерванных (инь) черт гуа в последовательности Фуси подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике, лежащей в основе всех современных компьютерных программ. Создатель двоичной арифметики Лейбниц был знаком с системой «Чжоу и» через иезуитов-миссионеров и усматривал в ней свидетельство божьего промысла.

В 1973 при археологических раскопках в КНР (Мавандуй близ г. Чанша) был обнаружен древнейший (180—170 гг. до н. э.) текст «Чжоу и» со специфической (третьей) последовательностью гексаграмм (см. рис. 3), типологически схожей с последовательностью Фуси.

Наиболее авторитетными считаются переводы «Чжоу и» на европейские языки, выполненные Дж. Леггом (английский язык), Р. Вильгельмом (немецкий язык), а также русский перевод канонической части «И цзин» Ю. К. Щуцкого.

Лит.: *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен» [пер. и исследование]. М., 1997 (англ. пер. — Princeton—N. Y., 1979); Чжоу и чжэн и («Чжоу и» в правильном осмыслении).— В изд.: Ши сань цзин, кн. 1—2. Пекин, 1957; *Нань Хуйцзинь [и др.].* Чжоу и цзинь чжу цзинь и («Чжоу и» с современными комментариями и переводом), Тайбэй, 1978; *Цюй Ваньли.* Чжоу и цзи ши («Чжоу и» с собранием толкований). Тайбэй, 1986; The Yi: King (transl. by J. Legge).— В изд.: The Sacred Books of the East, v. 16. Delhi, 1966; Le Yi: King ou Livre des changements de dynastic des Tsheou. Tr. par P. L. F. Philastre, Pt 1—2. P., 1975; *Wilhelm R.* I Ging. Das Bush der Wandlungen, Bd. 1—2. Jena, 1924 (англ. пер. — N. Y., 1950; фр. пер. — P., 1969); *Го Можо.* О времени создания «Книги перемен» («Чжоу и»).— В кн.: *Он же.* Бронзовый век. М., 1959, с. 88—122; «И цзин» и историко-философская традиция древности и средневековья. М., 1992; *Лукьянов А. Е.* Дао «Книги перемен». М., 1993; *Зинин С. В.* «И цзин» как памятник китайской литературы.— В сб.: Петербургское востоковедение, в. 3. СПб., 1993, с. 189—227; *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *Вильгельм Р., Вильгельм Г.* Понимание «И цзин». М., 1998; От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998, с. 118—185; Китайская геомантия. СПб., 1998, с. 238—63; *Сюй Циньтин.* И цзин яньцзю (Исследование «Канона перемен»). Тайбэй, 1970; *Чжу Бокунь.* И сюэ чжэсюэ ши (История философии «Чжоу и»), кн. 1—2. Пекин, 1986—88; *Лю Дацзюнь.* Чжоу и гайлунь (Общий взгляд на «Чжоу и»). Цзинань, 1986; *Чэнь Мэнлэй.* Чжоу и цянь ту (Простое изложение «Чжоу и»), кн. 1—4. Шанхай, 1988; журнал «Чжоу и яньцзю» (Исследование «Чжоу и»), Цзинань (издается с 1988); *Wilhelm H.* Change: Eight Lectures on the I Ching. N. Y., 1960; *Sung Z. D.* The Symbols of Yi King. N. Y., 1969; *Wilhelm H.* Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seatle—L., 1977; *Sherril W. A., Chu W. K.* An Anthology of I Ching. L., etc., 1977; *Liu Da.* I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic «Plum Blossom Numerology». S. F., 1979; *Offermann P. H.* Das alte chinesische Orakel und Weisheitsbush I Ging: Konflikte klären Zweifel lösen. B., 1985.

А. И. Кобзев

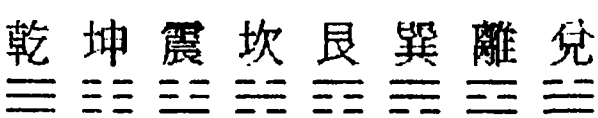


Рис. 1. Линейная последовательность триграмм по Вэнь-вану

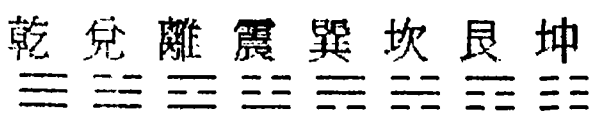


Рис. 2. Линейная последовательность триграмм по Фуси с двоичным кодом

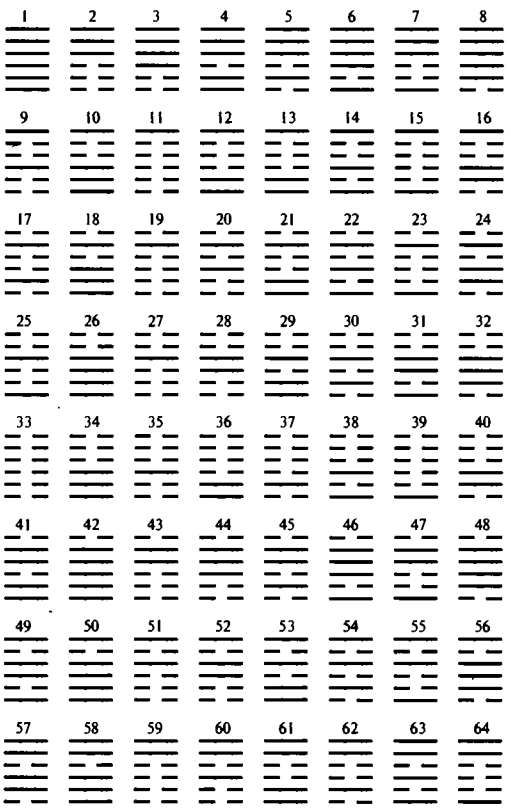


Рис. 3. Квадратное расположение гексаграмм согласно мавандуйскому тексту

«ЧЖОУ ЛИ» («Чжоуские [правила] благопристойности», «Чжоуские ритуалы»; др. названия: «Чжоу гуань» — «Чжоуские чиновники», «Чжоу гуань цзин» — «Канон чжоуских чиновников») — памятник китайской мысли, входящий в свод конфуцианских канонов. Традиция приписывает его создание Чжоу-гуну, младшему брату У-вана — первого государя династии Чжоу (11—3 вв. до н. э.). После смерти У-вана Чжоу-гун стал регентом при своем племяннике Чэн-ване и якобы впервые создал регулярную администрацию. Относительно времени создания «Чжоу ли» нет единого мнения: называют 11 в. до н. э., 1-ю или 2-ю пол. 1-го тысячелетия до н. э., 3 в. до н. э. Существует также мнение, что «Чжоу ли» подделан на рубеже новой эры, и описанные в нем реалии скорректированы в русле конфуцианских установок 2—1 вв. до н. э.

Возможно, однако, что содержание трактата в целом отражает специфику государственного строя, административной системы, общественного устройства, законодательства, ритуалов, хозяйственной жизни, состав и обязанности чиновничества в древнекитайских царствах 7—5 вв. до н. э., по культуре близких домену династии Чжоу. Рубрикация и содержание «Чжоу ли» сопряжены с космогоническими и календарными представлениями, в соответствии с которыми следовало упорядочивать жизнь общества. Так, идеальная администрация, по «Чжоу ли», включала шесть министерств: Неба (фактически двора), Земли (управление территориями), церемоний (ритуалов, культов, календаря, астрологии и мантики), военное, наказаний, ремесел или общественных работ (описание последнего отсутствует, заменено описанием статуса ремесленников и ремесел); в каждом министерстве должно быть по 60 чиновников — итого 360 (число дней в году).

Лит.: Из «Чжоу ли» (отрывки).— В кн.: *Штейн В. М.* Гуань-цзы. Исследования и пер.. М., 1959; *Кучера С.* К вопросу о датировке и достоверности «Чжоу ли».— «Вестник древней истории», 1961, № 3.

А. Г. Юркевич

ЧЖУ СИ (Чжу Юаньхуэй, Чжу Чжунхуэй, Чжу Хуэйань) (18 октября 1130, Юси провинции Фуцзянь — 23 апреля 1200, Каотин провинции Фуцзянь) — китайский философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, педагог, главный представитель ***неоконфуцианства***, придавший этому учению универсальную и систематизированную форму, в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее. Происходил из семьи ученого-чиновника, в 18 лет получил высшую ученую степень цзиньши, затем в течение двадцати лет занимался гл. о. научным и литературным трудом. С 1178, находясь на государственной службе, Чжу Си неоднократно, но ненадолго назначался на высокие административные посты. В 1196 за критические настроения в отношении социальной действительности и реформаторскую деятельность лишен всех чинов и званий, его учение подверглось запрету. В 1199 реабилитирован, посмертно получил титул го-гун («державный князь»), в 1241 причислен к величайшим конфуцианским авторитетам; с 1313 его учение официально включено в систему государственных экзаменов на ученые степени и чиновничьи должности. Основополагающие идеи Чжу Си выражены в комментариях к конфуцианской классике и беседах, записанных учениками. Он составил первую и ставшую образцовой неоконфуцианскую антологию «Цзинь сы лу» («Записи размышлений о близком», в соавторстве с Люй Цзуцяном, 1173).

Чжу Си истолковал связь «Великого предела» (тай цзи) и «Беспредельного / предела отсутствия» (у цзи) как их сущностное тождество, использовав для этого разработанную ***Чэн И*** концепцию универсального общемирового «принципа/резона» (***ли***). Тай цзи, по Чжу Си, — это совокупность всех ли-принципов, тотальное единство структур, упорядочивающих начал, закономерностей всей «тьмы вещей» (вань у). В каждой конкретной «вещи», т. е. предмете, явлении или деле, тай цзи присутствует сполна, как образ луны — в любом ее отражении. Поэтому, не отделяясь от реального мира в качестве идеальной сущности, «Великий предел» определялся как «бесформенный и безместный», т. е. нигде не локализованный в виде самостоятельной формы. Полнота его присутствия в «вещах» делает основной задачей человека их «выверение», или «классифицирующее постижение», которое состоит в «совершенном [раскрытии] принципов». Эта процедура «доведения знания до конца» (чжи чжи) своим результатом должна иметь «искренность помыслов», «выправленность сердца», «усовершенствованность личности», а затем — «выправленность семьи», «упорядоченность государства» и «уравновешенность [всей] Поднебесной», поскольку ли-принцип совмещает в себе признаки рационального принципа и моральной нормы. Каждая «вещь» есть сочетание двух начал: структурно-дискретного, рационально-морального «принципа» (ли) и субстратно-континуальной, витально-чувственной, психичной, морально индифферентной пневмы (***ци***). Физически они неразделимы, но логически ли-принцип имеет приоритет над ци-пневмой. Восприняв проведенное Чэн И различение «предельно коренной, совершенно изначальной природы» и «природы пневменной материи», связав их с ли и ци соответственно, Чжу Си окончательно сформировал концепцию изначально-общей «доброй» человеческой «природы», обладающей вторичными и конкретными модусами, которым в разной степени присущи «добро» и «зло».

Учение Чжу Си поддерживалось правящей маньчжурской династией Цин (1644—1911). В 30-е гг. 20 в. оно было модернизировано ***Фэн Юланем*** в «новом учении о принципе» (синь ли сюэ). Аналогичные попытки ныне активно предпринимает ряд китайских философов, проживающих за пределами КНР (см. ***Новое конфуцианство***).

Соч.: Чжу-цзы да цюань (Достаточно полное [собр. соч.] учителя Чжу), т. 1—12. Тайбэй, 1970; [Натурфилософия; Природа человека, его сознание, воля и чувства; О воспитании и знании], пер. М. Л. Титаренко.— В кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969; Син. Жэнь у чжи син (Природа-син. Природа-син человека и вещей), пер. В. В. Зайцева.— В кн.: Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991.

Лит.: *Chan Wing-tsit.* Chu Hsi: Life and Thought. Hong Kong, 1986; Chu Hsi and Neo-Confucianism. Honolulu, 1986.

А. И. Кобзев

ЧЖУАН-ЦЗЫ (Чжуан Чжоу) (ок. 369 — ок. 286 до н. э.) — древнекитайский философ, живший в основном в царстве Чу. О жизни его практически ничего не известно. Согласно «Историческим запискам» Сыма Цяня, он некоторое время служил на незначительной должности в области Мэн (современная провинция Хэнань), а затем отказался от поста первого министра в царстве Чу ради сохранения независимости и в дальнейшем вел частную жизнь («Ши цзи», гл. 63). Чжуан Чжоу приписывается авторство текста, известного как ***«Чжуан-цзы»*** и вошедшего в даосский канон под заглавием «Нань

хуа цзин». Биографические детали и даже черты характера философа реконструируются на основании его изображения в этом памятнике, где он фигурирует в качестве одного из персонажей.

Г. А. Ткаченко

«ЧЖУАН-ЦЗЫ» — памятник древнекитайской мысли, важнейший, наряду с ***«Дао дэ цзином»***, текст даосской традиции философствования. Авторство приписывается Чжуан Чжоу (***Чжуан-цзы***), однако исследователями доказано, что современный текст «Чжуан-цзы» весьма сложен по составу и, возможно, включает: 1) тексты собственно Чжуан-цзы (ок. 320 до н. э.); 2) тексты «школы Чжуан-цзы»; 3) фрагменты неизвестного автора, условно называемого «примитивистом», созданные между 209 и 202 до н. э.; 4) относящиеся к тому же периоду главы автора, бывшего сторонником идей философа Ян Чжу; 5) «синкретистские» фрагменты 2 в. до н. э. Лингвистический анализ текста также позволяет предположить, что в его создании участвовали по крайней мере пять групп авторов, работавших в разное время. Традиционное деление памятника, восходящее к его основному комментатору Го Сяну, подтверждает предположение о гетерогенности его частей: согласно этому делению, текст состоит из 1) «внутренних глав» (гл. 1—7); 2) «внешних глав» (гл. 8—22) и 3) «смешанных глав» (гл. 23—33). Наиболее характерные темы «Чжуан-цзы»: «уравнение вещей» (ци у) и «неразличение альтернатив», или «этого» и «того» (бу цянь ши-фэй). По общей релятивистской установке и критическому отношению ко всякой дихотомии (бинарным оппозициям) «Чжуан-цзы» чрезвычайно, порой цитатно, близок к «Дао дэ цзину» и традицией обычно рассматривается как его развитие и продолжение. Не исключено тем не менее, что оба текста черпали из общего источника (устной традиции) и что более отточенный стиль «Дао дэ цзина» указывает на его более позднюю, по сравнению с «Чжуан-цзы», фиксацию в виде письменного текста. По богатству материала и яркости образов книга «Чжуан-цзы» остается непревзойденным шедевром философской прозы и неиссякаемым источником вдохновения для поэтов и художников на протяжении всей истории китайской культуры.

Г. А. Ткаченко

«ЧЖУН ЮН» («Срединное и неизменное», «Срединность и постоянство») — памятник ***конфуцианства***, создан ок. 3 в. до н. э., в 12 в. вошел в состав канонического «Четверокнижия» («Сы шу») наряду с ***«Да сюэ»***, ***«Лунь юй»*** и «Мэн-цзы». Первоначально представлял собой часть канона ***«Ли цзи»***. Название восходит к высказыванию Конфуция: «Срединное и неизменное — это то, благодаря чему осуществляется благодать/добродетель (***дэ***), доведение ее до совершенства» («Лунь юй», VI, 27). В «Чжун юне» соответствующий термин предстает качеством «благородного мужа» (***цзюнь цзы***), способом реализации изначального совершенства человека в его поведении по отношению к миру, преодоления любой односторонности и пристрастности, достижения «высшей искренности» (чжи чэн, см. ***Чэн***), благодаря которой человек «уподобляется духу» (см. ***Шэнь***) и «становится в триаду с Небом и Землей» (см. ***Тянь***). В последующих комментариях к «Чжун юну» и «Лунь юю» понятие «чжун» («середина», «центральный») толковалось как исключительная «правота», «правильность» (чжэн), «срединная гармония» (чжун хэ), а «юн» (современное «обычный», «заурядный») — как «использование» (юн) «срединности» для гармонизирующего воздействия на мир и общество или как «постоянство», имманентное «постоянному ***дао***». Основоположники ***неоконфуцианства Чэн И*** и ***Чэн Хао*** объясняли понятие «чжун» как «не имеющее отклонений», «юн» — как «не имеющее перемен (изменений)»; «обладающий срединностью в Поднебесной выправляет дао-путь, обладающий неизменностью в Поднебесной утверждает принципы» (см. ***Ли***-принцип) («И шу», цзюань 7).

Лит.: Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973, с. 119—36 (пер. В. Г. Бурова); *Мартынов А. С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа, императора.— В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

А. Г. Юркевич

ЧЖУН ШУ (кит. — преданность и взаимность/великодушие) — категории этики ***конфуцианства***, подразумевающие осуществление ***золотого правила*** нравственности. Вместе объединяются в бином чжун шу в высказывании ученика ***Конфуция*** — Цзэн-цзы, где чжун шу предстает условием «пути (дао) мудреца» («Лунь юй», IV, 15). Понятие «взаимность/великодушие» («отзывчивость» — шу) устами Конфуция объявляется всеобъемлющей характеристикой должного поведения человека и раскрывается в отрицательной формулировке «золотого правила»: «Чего не желаешь себе, того не навязывай другим» («Лунь юй», XV, 23). Впоследствии «преданность» стала пониматься как гл. о. принцип отношения нижестоящего к вышестоящему. Согласно комментарию ***Чжу Си*** к ***«Лунь юю»*** (IV, 15), «преданность» есть «исчерпание себя» — максимальная самореализация в своем отношении к людям, тогда как «взаимность/великодушие» — «распространение себя» (т. е. отношения к себе) на другого человека.

А. Г. Юркевич

ЧЖЭН МИН (кит. — выправление имен, исправление имен) — принятая в китайской философии формулировка социально-гносеологической проблемы соответствия реального номинальному. Впервые предложена применительно гл. о. к политико-административному управлению и упорядочению общества. Конфуций под идеей чжэн мин подразумевал необходимость соответствия действительного положения и поведения индивидуума его этико-ритуальному статусу: «Правитель [должен быть] правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном»; «Когда имена неправильны, суждения несоответственны: когда суждения несоответственны, дела не исполняются» (***«Лунь юй»***, XII, II). Эти высказывания выражают реакцию Конфуция на изменение социально-экономической и политической ситуации: с одной стороны, содержание социальных ролей менялось при сохранении прежних наименований (в частности, теряла влияние наследственная знать), с другой — эти наименования (титулы и звания) присваивались теми, кто не мог претендовать на них с точки зрения традиционных этико-ритуальных норм.

Представитель школы ***мин цзя Гунсунь Лун*** интерпретировал проблему чжэн мин в логико-семантическом русле, как проблему соотношения «имен/понятий» (мин) и «реалий» (ши): самостоятельность «имени» и в то же время связь каждого имени с единичной конкретной «реалией» обусловливает неизбежное изменение как «имени» при изменении «реалии», так и «реалии» в связи с переменой «имени». В «эклектическом» (***цза цзя***; традиционно считается легистским) трактате ***«Гуань-цзы»*** (гл. «Синь шу шан» — «Искусство сердца», ч. 1) чжэн мин подразумевает служебную роль «[телесной] формы» по отношению к «имени»: первая — основание для присвоения второго, причем под понятие «[теле-

сная] форма» подпадают поступки и общественное положение подданных, а «имя» означает прежде всего наименование их статуса и его регламентацию. Эти идеи развиты в легистском трактате ***«Хань Фэй-цзы»***, где в заслугу «совершеномудрым» ставится «предопределяющая» роль «имен» (в том числе званий, титулов и т. п.) по отношению к вещам и делам, а чжэн мин отождествляется с правлением на основе закона (***фа***).

Особое значение проблеме чжэн мин придавалось в конфуцианстве, где она закрепилась в трактовке ***Сюнь-цзы***, в трактате которого ***«Сюнь-цзы»*** представлены начальные формы синтеза конфуцианских и легистских доктрин. В главе «Чжэн мин» автор настаивает на применении единых «имен», которые определяли бы нормы социально-политической жизни. Пригодность этих «имен» для адекватного выражения «реалий» зависит не только от самой «реалии», но и от «договоренности» людей между собой относительно применения «имени». В то же время решающая роль в создании «имен», согласно «Сюнь-цзы», принадлежит упорядочивающей инициативе правителя.

А. Г. Юркевич

ЧЖЭНЬ (кит., буквально — истинность, а также подлинность, истина, правда) — понятие китайской философии и культуры. В отличие от индийской и западной философии в китайском эквиваленте понятия «истина» сильнее выражен ценностно-нормативный, а не онтологический аспект. Иероглиф «чжэнь» восходит к пиктографическому изображению головы, несущему идею главенства и первостепенности. Это изображение можно трактовать как перевернутое. В толковом словаре «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение письмен и толкование иероглифов», 2 в.) чжэнь толкуется как «превращение человека, вознесшегося на небо». Т. о. в понятии «чжэнь» отразилось представление о «запредельности», трансцендентности «истины».

Понятие «чжэнь» в философском контексте впервые применено в ***«Чжуан-цзы»***, где термин «чжэнь» обозначает подлинность бытия и «предел искренности (***чэн***)» в человеке, достижение которого позволяет избежать ложной объективации окружающего мира. Там же использован ставший потом популярным в ***даосизме*** термин «чжэнь жэнь» («истинный человек») — тот, кто достиг идеала «предельной искренности». В средневековых даосских трактатах (напр., «Баопу-цзы» ***Гэ Хуна***) ипостась ***дао***, явленная в вещах, обозначается как «Истинное одно» (чжэнь и), которое одновременно выступает и в качестве пути постижения дао человеком. Средство такого постижения — «сбережение Одного» (шоу и), сосредоточение на духовно-телесной целостности личности в ее единстве с дао. В результате открывается возможность «одухотворения» «тела/личности» и физического бессмертия.

Основоположники неоконфуцианства ***Чэн И*** и ***Чэн Хао*** ввели терминологическое словосочетание «пневма истинной изначальности» (чжэнь юань чжи ци), обозначающее некую пракосмическую субстанцию. Из нее рождается «внешняя пневма», образующая вещи. Впоследствии в китайской культуре закрепилась редуцированная форма понятия «пневма истинной изначальности» — «истинная пневма» (чжэнь ци). В натурфилософских построениях термин «чжэнь ци» синонимичен ***юань ци*** — «изначальной пневме». Иероглиф «чжэнь» использован в китайских эквивалентах буддийских понятий ***татхата*** (чжэнь жу) и парамартха (чжэнь ди).

А. Г. Юркевич

ЧИЖЕВСКИЙ Александр Леонидович [26 января (7 февраля) 1897, посад Цехановец Гродненской губ. — 20 декабря 1964, Москва] — русский биофизик, один из основоположников космического естествознания и космической экологии, представитель русского ***космизма***. В 1915—18 учился в Московском археологическом и Коммерческом институтах. В 1917 защитил магистерскую диссертацию «Русская лирика 18 в.», в 1918 — докторскую диссертацию «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса». В 1918—22 — вольнослушатель физико-математического и медицинского факультетов Московского университета. В 1922 утвержден в звании профессора Московского археологического института. В 1924—31 старший научный сотрудник Лаборатории зоопсихологии Наркомпроса. В 1931—36 директор Центральной научно-исследовательской лаборатории ионификации. В 1939 избран почетным президентом I Международного конгресса по биофизике и космобиологии в Нью-Йорке. В 1942 арестован и осужден на 8 лет по ложному обвинению; отбывал заключение на Северном Урале и в Казахстане. С 1950 по 1958 в ссылке в Караганде. В 1958 реабилитирован. В 1958—64 — научный консультант, затем руководитель лаборатории ионификации и кондиционирования воздуха при тресте «Союзсантехника» Госплана СССР.

Научные интересы Чижевского были чрезвычайно разнообразными: исследование солнечно-земных связей (влияние Солнца на биосферу и социально-исторический процесс), разработка проблем аэроионификации для оптимизации здоровья и деятельности человека, структурный анализ движущейся крови и многое другое Значительное место в наследии Чижевского занимает разработка философских проблем в рамках русского космизма. Был убежден в существовании единого физического закона, определяющего в конечном счете все процессы в мире, универсальный детерминизм понимал как форму проявления этого закона. Считал, что космическая энергия всецело обусловливает все жизненные процессы в биосфере. Допускал, что не только процессы в человеческой психике, но и важнейшие социальные события зависят от ритмов солнечной активности. Поворотные этапы всемирной истории (восстания, революции, войны, крестовые походы, религиозные волнения) связывал с эпохами максимумов солнечной активности.

Соч.: Академия поэзии. Калуга, 1918; Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924; Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца. М., 1930; Структурный анализ движущейся крови. М., 1959: Аэроионификация в народном хозяйстве. М., 1960; Земное эхо солнечных бурь. М., 1973; Космический пульс жизни. М., 1995; В науке я прослыл поэтом. Калуга, 1996.

Лит.: *Ягодинский В. Н.* Александр Леонидович Чижевский. М., 1987; *Голованов Л. В.* Созвучье полное в природе. М., 1977; *Казютинский В. В.* Космизм А. Л. Чижевского.— В кн.: Из истории ракетно-космической науки и техники, в. 2. М., 1998.

Архив: РАН, ф. 1703.

В. В. Казютинский

ЧИРНХАУЗ (Tschirnhaus) Эренфрид Вальтер фон (10 апреля 1651, Кизлингсвальд близ Гёрлица — 11 октября 1708, Дрезден) — немецкий философ, просветитель, ученый, изобретатель технологии изготовления саксонского фарфора. Член ряда зарубежных академий, сотрудник международного научного журнала «Acta eruditorum», был лично знаком и активно переписывался с крупнейшими европейскими учеными и философами, в т. ч. с Лейбницем и Спинозой. В письмах к последнему подверг критике «геометрический метод» его «Эти-

ки», показал необоснованность дедуктивного выведения многообразия свойств телесного мира из атрибута протяжения, а свойств человеческого разума из божественного мышления. Главный философский труд «Медицина ума...» (1687) посвящен вопросам теории и методологии научного познания как «искусства открытия истины». Опираясь на опыт естественно-научной практики Нового времени, Чирнхауз пытался найти «средний путь» между гносеологией рационализма и эмпиризма. В методе достижения «реального знания вещей» необходимо: 1) опираться на чувственные восприятия, очевидные и достоверные данные опыта; 2) подвергать их рациональной обработке посредством априорных выводов и доказательств; 3) сам процесс дедукции проверять данными опыта, наблюдениями и экспериментами, проводимыми под контролем и руководством разума. Истина как соответствие понятия природе предмета должна включать в себя генетические определения, т. е. представление о способе порождения или конструирования понятия из чувственно данного материала.

Свои теоретико-познавательные идеи Чирнхауз связывал с просветительской идеей практической полезности научного знания, его применимости для нравственного воспитания людей и совершенствования способностей человека. Его работа «Основательное наставление к полезным наукам...» (1700) оказала заметное влияние на реформу системы образования и педагогическую практику в Германии 18 в.

Соч.: Medicina corporis seu cogitationis admodum probabiles le conserwanda sanitate. Amst., 1686; Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, editio nova. Lipsiae, 1695; Erstmalig vollständig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von J. Hausleiter. Halle/Saale—Lpz., 1963.

Лит.: *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего просвещения. М.,1989, с. 41—51; *Зубов В. П.* Картезианская физика и Чирнхауз.— «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 6, с. 101—107; E. W. von Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa, hrsg. von E. Winter [u. a]. B., 1960; *Verweyen J.* Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph. Bonn, 1960.

В. А. Жучков

ЧИСЛО — одно из основных понятий математики, в которой обычно выделяют натуральное, порядковое, количественное, рациональное, иррациональное, комплексное числа. Традиция философского осмысления числа была заложена в пифагорейской школе. Пифагорейцы, согласно свидетельству ***Аристотеля***, полагали числа «причиной и началом» вещей, а отношения чисел основой всех отношений в мире. Числа сообщают миру упорядоченность и делают его ***космосом***. Обращение к числу, как к организующему принципу бытия, было воспринято ***Платоном***, а позднее неоплатониками. Платон рассматривает числа при различении подлинного и неподлинного бытия, т. е. того, что существует и мыслимо само по себе, и того, что существует лишь благодаря другому и познается только в отношении. Первое есть ***Благо***, а второе — все чувственно воспринимаемые вещи. Число занимает срединное положение между тем и другим. Оно дает меру и определенность вещам, делая их причастными бытию. Благодаря числу вещи могут быть ясно отличимы друг от друга (подвергнуты пересчету) и, таким образом, мыслимы, а не только ощущаемы. Но само число зависимо от Блага и существует только благодаря ему. Неоплатоники (прежде всего Ямвлих и Прокл) почитали числа столь высоко, что даже не называли их сущими. Устроение мира исходит от числа, но не непосредственно. По мысли неоплатоников, числа посредством эманаций передают организующее начало от Единого к Уму, который в свою очередь есть первое мыслимое и первое сущее, сообщающее мыслимость и бытие всему остальному. Сами числа сверхсущны и, пребывая выше Ума, недоступны знанию. В неоплатонизме принято (возможно, заимствованное от пифагорейцев) мистическое отношение к числу. Прокл прямо отождествляет числа с богами. Но неоплатоники проводят строгое различение между божественными числами (прямой эманацией Единого) и математическими числами (составленными из единиц). Последние суть несовершенные подобия первых.

Совершенно иной подход развивает ***Аристотель***, который отказывает числу в столь высоком онтологическом статусе. Он приводит целый ряд аргументов, показывающих, по его мнению, что утверждение о самостоятельном существовании чисел приводит к многочисленным нелепостям. Числа, по Аристотелю, являются лишь особым аспектом в рассмотрении вещей. Арифметика, будучи (как и любая другая наука) наукой о реально сущих вещах, выделяет в этих вещах только одну сторону и рассматривает их с точки зрения их количества. Результатом такого рассмотрения и являются числа и их свойства.

В античности числом считались только натуральные числа. Евклид определял число, как «множество, составленное из единиц». (Начала Евклида, кн. VII. М.—Л., 1949, с. 10). Пифагорейцы (по свидетельству Прокла) сделали важное различение между числом и величиной, заметив, что все числа имеют общую меру и делимы до определенного предела. Величины же могут быть несоизмеримы (как, например, сторона и диагональ квадрата) и делимы до бесконечности. Наряду с различением между числом и величиной в античности числа отделяли также от отношения. Поэтому дроби числом не считались. Евклид строит в книгах V—VI «Начал» особую теорию отношений, даже не упоминая о ее возможной связи с теорией чисел (книги VII—IX), несмотря на то что предложения обеих теорий очень часто дублируют друг друга. Такое сходство операций, по-видимому, не имело большого значения для античной мысли, которая рассматривала число и отношение как две различные категории, по-разному описывающие ***сущность***.

Последующее развитие математики вело к сглаживанию различий между тремя выделенными понятиями (число, величина, отношение). Для алгебраического подхода, ставшего в известный момент доминирующим в европейской математике, наибольшую важность имел именно характер операций, а не свойства сущностей. Одинаковость операций, производимых над числами, величинами и отношениями, позволяет рассматривать их как объекты одного рода с общим названием — число. Ньютон прямо писал, что под числами следует понимать не множество единиц, а отношение одной величины к другой, принятой за единицу. Операциональный подход сделал возможным введение в математику своего рода псевдосущностей — математических объектов, которые не всегда соотносятся с реальностью, но позволяют унифицировать проводимые операции. Так, еще в Средние века для унификации коммерческих расчетов были введены отрицательные числа, с помощью которых стало легче учитывать долг или убыток. Точно так же для унификации вычислительных процедур при решении алгебраических уравнений были введены иррациональные, а затем мнимые числа, с которыми оказалось возможным оперировать точно так же, как с целыми или рациональными.

Философия Нового времени рассматривает число как принцип познания и инструмент мысли. Яснее всего эта позиция выражена у ***Канта***, показавшего, что ***явление*** познано тогда, когда сконструировано согласно априорным понятиям — формальным условиям опыта. Число — одно из таких условий. Оно задает определенный принцип или схему конструирования. Всякий объект потому является исчислимым и измеряемым, что сконструирован сообразно схеме числа (или величины). Вследствие такого конструирования всякое явление становится предметом математики или математического естествознания. Рассудок не может мыслить природу иначе как подчиненной числовым закономерностям именно потому, что сам строит ее в соответствии с ними. Тем самым оказывается объяснена сама возможность применения математики в изучении природы.

Расширение понятия числа ставит вопрос о его общем определении. Коль скоро все числа суть объекты одного рода, должна существовать возможность сведения одних к другим — прежде всего иррациональных к натуральным. В этой связи необходимо найти строгое определение самого натурального числа.

Попытка определить действительное число была предпринята в кон. 19 в. Вейерштрассом, ***Кантором*** и Дедекиндом. Три построенные ими определения, весьма различные между собой, одинаково подразумевали необходимость прибегнуть для определения иррационального числа к актуально бесконечной совокупности рациональных чисел. Возможность конструктивной определяющей процедуры была, следовательно, исключена для иррациональных чисел. Это обстоятельство можно интерпретировать и так, что натуральные и рациональные числа, с одной стороны, и иррациональные — с другой, являются объектами разной природы, принципиально несводимыми друг к другу. Тем самым в известном смысле восстанавливается противопоставление числа и величины, введенное в античной математике. Определение натурального числа было предложено Пеано (1900). Однако разработанные в 19 в. определения были серьезно переосмыслены в ходе дискуссии по основаниям математики в начале 20 в. Важно заметить, что неудовлетворенность предложенными ранее определениями была связана не с математическими, а скорее с философскими проблемами. Определения, данные Пеано, Дедекиндом или Кантором (которые используются в математике и по сей день), нужно было обосновать с помощью фундаментальных принципов, коренящихся в самой природе знания. Следует выделить три таких философско-математических подхода, называемых ***логицизм***, ***интуиционизм*** и ***формализм***. ***Рассел***, разработавший философскую базу логицизма, полагал, что истинность математических аксиом (в том числе аксиом Пеано) неочевидна. Она (как и истинность любого знания) обнаруживается сведением к наиболее простым и непосредственно устанавливаемым некоторой «суперинтуицией» (выражение ***Лакатоса***) фактам. Выражением таких фактов Рассел счел аксиомы логики, которые он (совместно с ***Уайтхедом***) положил в основание определения числа, основываясь при этом на работах ***Фреге***. Одним из главных в логической теории Рассела и Уайтхеда является понятие класса, отождествляемого с понятием свойства, а также с введенной Фреге пропозициональной функцией. Натуральное число n есть класс всех классов, содержащих n элементов. Этот класс классов (или свойство классов) устанавливается через отношение взаимно-однозначного соответствия, что позволяет избежать круга в определении. Дробь — отношение натуральных чисел — это уже не класс, а отношение классов. Действительное число оказывается при этом классом отношений классов (т. е. классом дробей). Основатель интуиционистского направления ***Брауэр*** исходил из прямо противоположной установки: логику он считал лишь абстракцией от математики, которая сама в себе содержит достаточные основания. Брауэр (вслед за Кронекером и Пуанкаре) рассматривал натуральный ряд как базовую интуицию, лежащую в основании всякой мыслительной деятельности. Последнюю он представлял в виде последовательности различимых между собой актов, определяющих дискретные моменты времени. Внутреннее представление временно́го ряда, как основной формы интеллектуальной активности, и есть представление натурального ряда чисел. Сведение к числовой последовательности является наиболее надежным обоснованием всякого математического понятия, т. к. представляет собой его редукцию к самым основам человеческого интеллекта. В частности, редукция понятия действительного числа к натуральным достигается Брауэром введением свободно становящихся последовательностей — последовательностей натуральных чисел, в которых каждый очередной элемент находится не по правилу, а в результате свободного выбора. Глава формальной школы ***Гильберт*** видел обоснование математики в построении непротиворечивой аксиоматической базы, в рамках которой было бы возможно формальное обоснование любого математического понятия. В частности, он разработал аксиоматическую теорию действительных чисел, включающую как частный случай аксиоматику Пеано. В рамках этой теории представление о числе лишается всякой глубины и может быть сведено лишь к графическому символу, подставляемому по определенным правилам в формулы теории. Такой подход коррелятивен взгляду ***Кассирера*** на образование понятий в математике и естествознании, согласно которому числа суть не имеющие никакого собственного определения элементы в системе отношений. «Логическая определенность числа «четыре» дана благодаря его нахождению в ряду идеальной — и потому вневременно-значащей совокупности отношений, благодаря его месту в математически определенной числовой системе» (*Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912, с. 39). Для Гильберта, однако, было важно еще и то, что указанная совокупность отношений представляется в виде завершенной графической конструкции. Все аксиомы и выводы из них должны быть представлены единому созерцанию. Такая непосредственная обозримость и завершенность и дает обоснованность математическим понятиям.

Г. Б. Гутнер

«ЧИСТОЕ БЫТИЕ» (нем. ***reines Sein***) — категория ***«Науки логики»*** Гегеля, открывающая 1-ю главу («Бытие»), ее 1-й раздел [«Определенность (качество)»]. Она фиксирует начальную характеристику бытия, когда оно берется в качестве лишенного каких-либо других определенностей, кроме того, что оно просто бытие. От «чистого бытия» Гегель переходит к категориям ***«ничто»*** и «становление». Однако из пропедевтического подраздела «С чего следует начинать науку?» выясняется, что вопрос о «чистом бытии» как начале «Науки логики» совпадает с проблемой начала науки, философии, логики, при чем проблема эта выступает в двух формах — исторической и логической.

В историческом плане категория «чистое бытие» фиксирует движение мысли от тех ступеней, когда категория ***«бытие»*** только появляется в философском лексиконе как символ пер-

воначала, противопоставляемого «ничто», до развертывания из простого, нерасчлененного, т. е. «чистого бытия», бытийных характеристик, превращающихся в веер взаимосвязанных понятий («качество», «количество», «становление»). Гегель пишет: «Простую мысль о чистом бытии как абсолютном и как единственной истине впервые высказал Парменид, который в дошедших до нас фрагментах высказал ее с чистым воодушевлением мышления, в первый раз постигшего себя в своей абсолютной абстрактности: только бытие есть, а ничто вовсе нет. — В восточных системах, особенно в буддизме, ничто, пустота составляет, как известно, абсолютный принцип. — Глубокий мыслитель Гераклит выдвигал против указанной простой и односторонней абстракции более высокое, целокупное понятие становления...» (Наука логики, т. 1. М., 1970, с. 141). Что касается более поздних стадий истории философии, то «чистое бытие» вводится Гегелем в противовес давней, поддержанной и Кантом традиции философии и логики, согласно которой первый категориальный блок включает категории количества, качества, отношения, модальности. Гегель же начал не с количества, а с качества и его первого, одновременно простого и фундаментального категориального отношения, — «чистого бытия».

Определение «чистого бытия» в логической форме — это определение «начала», как абстрактного, являющегося «чем-то всецело непосредственным», еще не содержащим различия, отношения к другому (вот почему, в частности, нельзя начинать с количества, которое есть определенное качество). «Чистое бытие» — «бескачественное бытие», однако «сама его неопределенность составляет его качество» (там же, с. 139); с одной стороны, как начало оно есть исторический результат работы соответствующей науки (здесь — логики), с другой — начало совершенно абстрактное, в которое еще нельзя включать ничего конкретного; это «бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто» (*Hegel G. W. F.* Gesammelte Werke. Bd. 11. Hamb., 1986, S. 47).

Н. В. Мотрошилова

ЧИТ (санскр. cit — мыслить, сознавать) — в индийской философской традиции термин, обозначающий чистое сознание. Термин образован необычным способом, т. к. в роли существительного выступает глагольный корень, лишенный каких-либо именных суффиксов. В ***адвайта-веданте Шанкары*** чит обозначает чистое сознание, тождественное ***Атману***. С одной стороны, это сознание является «самоочевидным» (сваям-сиддха) и «самосветящимся» (сваям-пракаша), это первейшая для каждого реальность, подобная Декартову cogito; реальность его не нуждается в верификации или схватывании каким-либо другим сознанием. По словам Шанкары, «невозможно отрицать Атман, ибо тот, кто [пытается] отрицать, и есть этот Атман» (Комм. на ***«Брахма-сутры»***, I.1.4, а также сходный пассаж там же, II.3.7). В то же время эта основа сознания присутствует во всяком опыте, во всяком восприятии или суждении, а это значит, что, пытаясь составить себе некоторое представление о сознании, мы всякий раз вынуждены использовать ее самое. Получается, что сознание никогда не может обернуться на самое себя, не может сделаться собственным объектом, и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что оно существует (ср. Брихадараньяка-уп., III.4.2: «Не может видящий зреть самого видящего... не может познающий знать познающего»; или у Шанкары в комм. на «Брахма-сутры», III.3.54: «Действие, направленное на свой собственный источник, не может быть [помыслено] непротиворечиво. Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться»). В этом и объяснение того, почему в адвайте чистое сознание, а стало быть, и Атман лишены каких бы то ни было свойств (ниргуна) и рассматриваются как нечто принципиально неопределимое. Чистое сознание сближается здесь с представлением о «сакшине» — внутреннем «свидетеле» всех актов восприятия, совершенно отличном от каких бы то ни было ментальных функций.

Н. В. Исаева

ЧИТТА (санскр. citta — мысль) — общеиндийский философский термин, обозначающий менталитет прежде всего как единство механизмов индивидуального сознания. В текстах Палийского канона читта уподобляется светоносной природе, «окрашиваемой» внешними объектами (Ангуттара-никая I.11). В абхидхармистской «Пракаранападе», приписываемой Васумитре, дхармы каталогизируются в пяти рубриках, три из которых включают читту, факторы, сопровождающие читту, факторы «расторжения» связи с читтой. Читта определяется как синоним ***манаса*** и ***виджняны*** и как осознание объектов, опирающееся на 6 чувств (включая манас) и соответствующую им объектную сферу (I, §2). Факторов, связанных с читтой, насчитывается 20 (начиная с основных эмоциональных состояний и кончая высшим «умозрением»). В том же тексте, как и в «Абхидхармакоше» (гл. VII), рассматриваются 10 разновидностей функционирования читты, при этом различаются «чистые» и «нечистые» осознания объектов. В ином онтологическом контексте читта занимает важное место в идеализме йогачары, согласно которому мир есть не что иное, как читта, обращающаяся на себя (читтаматра-вада). В «Йога-сутрах», не без влияния буддизма, читта становится основным исходным понятием йоги, ибо цель йоги декларируется как «прекращение колебаний читты» (I.2). Эти «колебания читты» распределяются (как и у буддистов) на «загрязненные» и «не загрязненные» аффектами и классифицируются как средства познания предметов, создание безреферентных мыслительных конструкций, заблуждение, сон и память (I.5—11). Спонтанная деятельность читты сравнивается Вьясой с течением реки, один из потоков которой, устремленный к чувственным объектам, перекрывается бесстрастием, другой же, стремящийся к «различению», поддерживается йогической практикой. В веданте читта — четвертый компонент «внутреннего инструментария» (***антахкарана***). В ее текстах читта определяется то как «осознание» (четана), то как память. По «Вивекачудамани», приписываемой Шанкаре, читта постоянно интересуется внешним миром (ст. 94).

В. К. Шохин

ЧИТТА-БХУМИ (санскр. cittabhūmi — ступени мысли) — уровни состояния менталитета-***читты***, различаемые Вьясой уже в его комментарии к «Йога-сутрам» (I.1). 5 уровней читта-бхуми составляют восходящую иерархию и характеризуются как сознание «разбросанное» (кшипта), «замутненное» (мудха), «рассеянное» (викшипта), «однонаправленное» (экагра) и «остановленное» (нируддха). «Йогизированными» ступенями считаются только две последних. На первой ступени спонтанная связь сознания с объектами наиболее прочна, на второй ослабляется, на третьей уже может регулироваться субъектом. На четвертой ступени сознание аутентично «освещает» объект, ослабляет корневые установки сансарного

сознания (***клеши***) и узы ***кармы***, и индивид достигает «йоги с осознанием» (сампраджнята-йога). На пятой ступени наступает сосредоточение «без осознания» (асампраджнята). Читта-бхуми можно определить, т. о., как классификацию уровней связи сознания с объектами, начинающуюся с максимального и завершающуюся нулевым.

В. К. Шохин

ЧИЧЕРИН Борис Николаевич [26 мая (7 июня) 1828, Тамбов — 3 (16) февраля 1904, с. Караул Тамбовской губ.] — русский философ, правовед, публицист.

В 1845—49 обучался на юридическом факультете Московского университета; в 1856 защитил магистерскую диссертацию. В 1861—68 возглавлял кафедру права в Московском университете. В 1868 по политическим мотивам вышел в отставку. В 1882—83 московский городской глава, вышел в отставку из-за несогласия с политикой Александра III. Уединился в родовом поместье Караул, целиком посвятив себя философским и научным занятиям.

Чичерин — последователь гегелевской философии, он видит в разуме верховное определяющее начало и закон всякого бытия, метафизику и логику излагает в духе Гегеля, «исправляя» его лишь в одном пункте: триаду заменяет тетрадой. Движущая сила истории человечества есть развитие идей, и закон исторического развития в сущности — закон диалектического развития, сформулированный в метафизике.

Чичерин — один из основоположников государственной школы в русской историографии, практически все исторически значимые явления в России связывал с деятельностью государства. Вместе с тем считал, что оно подчинило личность, закрепостило сословия, породило политическую несвободу. Разработал программу либеральных реформ для России, его политический идеал — конституционная монархия.

Соч.: Очерки по истории русского права. М., 1858; История политических учений, т. 1—5. М., 1869—1902; Мистицизм в науке. М., 1880; Положительная философия и единство науки. М., 1892; Основания логики и метафизики. М., 1894; Курс государственной науки, ч. 1—3. М., 1894—98; О народном представительстве. М., 1899; Философия права. М., 1900; Вопросы философии. М., 1904.

Лит.: *Зорькин В. Д.* Чичерин. М., 1984; *Приленский В. И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов, ч. 1. М., 1995.

С. И. Бажов

«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?» (¿Que es filosofía?) — работа ***Х. Ортеги-и-Гассета***. Опубликована в 1957 на основе курса лекций, прочитанных в 1929. Первоначально лекции публиковались в испанской газете «El Sol» и в аргентинской «La Nación». Ортега начал читать курс в Мадридском университете, после его закрытия в связи с забастовкой студенчества продолжил чтение в театре, что стало событием в интеллектуальной жизни Испании.

Ортега видел задачу в том, чтобы сделать новый по сравнению с рационализмом Нового времени (Ортега называет его идеализмом) шаг в понимании природы философии. «Преодоление идеализма — это огромная интеллектуальная задача, высокая историческая миссия нашей эпохи» (здесь и далее цит. по: *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991, с. 150). Но превзойти — значит наследовать, сохранить и внести свое. Поскольку сущность философии заключена в идее бытия, для Ортеги именно «пересмотр идеи бытия означает коренной пересмотр философии» (с. 152). Высоко оценивая идеи рационалистической философии, открывшей «первичную реальность сознания, субъективности», обнаружившей новую форму реальности — бытие мышления и тем поднявшей философию на новый уровень, он вместе с тем отмечает два момента. Во-первых, в понимании Декарта бытие остается субстанциональным. Субъект, Я — это мыслящая, но вещь, свойством и проявлением которой является мышление. Тем самым Декарт, в понимании Ортеги, открывает новый философский мир и одновременно уничтожает его. Во-вторых, «ошибка идеализма состояла в том, что он превратился в субъективизм, в подчеркивание зависимости вещей... от моей субъективности» (с. 159); в итоге само Я, мыслящий субъект, поглотив внешний мир, оказалось заточенным в своей субъективности.

Ортега считал необходимым внести поправки в сам исходный момент философии: исходной данностью Универсума является не существование мышления и я, мыслящего, а неразрывность моего существования с миром, когда я отдаю себе отчет о мире, занимаюсь этим миром. В этом случае сознание, Я выходит из заточения в мир, но сохраняет свою интимность, субъективность, и т. о. преодолевается субъективизм.

Эта исходная данность есть «моя жизнь», которую Ортега определяет как «огромное явление, предшествующее всей биологии, всей науке, всей культуре» (с. 162), как «то, что мы делаем, и то, что с нами происходит», как проблему, которую мы должны решать, выбирая из многих возможностей. Он считает, что обнаружение «жизни» как исходной данности дает начало новой идее бытия, новой онтологии. «Моя жизнь» — это «нуждающееся бытие», поскольку это не только Я — субъект, но и мир: жить — это «находиться перед миром, с миром, внутри мира, быть погруженным в его движение, в его проблемы» (с. 170).

Существовавшую до сих пор философскую теорию Ортега определяет как «абстракцию подлинной реальности философии» (с. 183), которая интересовалась вещами, какими они являются, когда я перестаю жить ими. На деле же философствование есть особая форма жизни. «Бытие философии есть то, что создает философ, есть философствование» (там же). Это не абстрактная философская теория, а «теоретизирование как жизненное явление и жизненное действие» (с. 161), средство уяснения человеком своей связи с миром.

Жизнь требует от человека-философа полного, целостного представления о мире в его единстве, целостной истины, а не частичной истины науки (см. ***Рациовитализм***). Объектом философии становится «универсум или все имеющееся», т. е. то, что заранее не очерчено, так что допускается и непознаваемость объекта. Поэтому Ортега определяет проблему философии как абсолютную проблему. Философия рассматривается им также как «наука без предпосылок» (с. 100), она автономна, в ее основание не может быть положена ни одна истина, считающаяся доказанной «вне данной системы». Философ должен отказаться от общепринятых верований, «все философские допущения добывать собственными средствами» (с. 101). Ортега подчеркивает драматизм и интеллектуальный героизм, отвагу в постановке проблем в философской деятельности. Рус. пер.: 1991.

А. Б. Зыкова

ЧУВСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ — вид познания, к которому обычно относят ***ощущение***, ***восприятие*** и ***представление*** и которое противопоставляют ***мышлению***. В отечественной философской литературе советского периода чувственное познание выделялось в самостоятельную ступень, кото-

рая считалась низшей по отношению к абстрактному мышлению (подобное выделение опиралось на соответствующие высказывания В. И. Ленина из его работы «Философские тетради»). Как показывают современные философские и психологические исследования, такое понимание не может быть принято. Во-первых, вряд ли есть основания для выделения ощущений в качестве самостоятельных образований. Во-вторых, восприятие и представление должны быть поняты как своеобразные формы мыслительной деятельности. Они отличаются от того мышления, которое не осуществляется в чувственной форме, однако не могут считаться «низшими» по отношению к нему. В действительности различные формы мыслительной деятельности имеют свои преимущества и ограничения, каждая из них выполняет свою незаменимую роль в познании. К тому же чувственно переживаемые компоненты могут иметь место и в тех формах мышления, которые не осуществляются в виде восприятия и представления, что выражается, в частности, в виде визуализации абстрактных теоретических моделей.

В. А. Лекторский

ЧУВСТВЕННОСТЬ — 1) способность человеческой психики испытывать воздействия внешних объектов и реагировать на эти воздействия, реализуемая с помощью органов чувств, актуализируется в формах ***ощущения***, ***восприятия***, ***представления***; содержание сознания, доставляемое формами чувственности; 2) способность переживать аффективные состояния — эмоции (удовольствие, страдание, гнев и т. п.); 3) склонность к плотским наслаждениям. Чувственное — это осуществляемое посредством органов чувств «чувственное познание», доставляемое чувственностью — «чувственное знание»; телесное, плотское — «чувственное наслаждение».

Чувственность как способность человеческого духа воспринимать действительность с помощью органов чувств является условием возможности познавательного и практического отношения человека к миру. Наличие у человека сенсорики позволяет ему, как и всякому другому живому существу, ориентироваться и успешно действовать в окружающем мире. Но умение универсально действовать в мире создается познавательным отношением к нему, и адекватность полученного знания действительности определяет успешность человеческой практики. Именно познавательный статус знания, доставляемого чувственностью, — чувственного знания — составляет предмет гносеологии. С понятием чувственности в гносеологии традиционно связаны следующие проблемы: 1) дает ли чувственное познание истинное знание внешнего мира; 2) как соотносятся в познавательной деятельности способности чувственности и рассудка? Чувственность как способность испытывать психофизические ощущения (голод, жажду) и переживать внутренние аффективные состояния (радость, гнев) служит источником мотиваций человеческого поведения и лежит в основании практического, заинтересованного отношения человека к миру природы и человека к человеку. В этике чувственность как ансамбль внутренних аффективных состояний рассматривается как возможное основание морального суждения и поведения и противопоставляется рассудку, задающему правила и критерии моральной оценки. Эта оппозиция была зафиксирована обыденным сознанием в противоположностях «чувство — разум» и «сердце — голова». В восприятие эстетического объекта вовлечена как внешняя, так и внутренняя чувственность. С помощью органов чувств человек воспринимает форму эстетического объекта, которая вызывает у него определенные эмоции (радость, печаль, страх), но эти эмоции не порождены практической заинтересованностью реципиента в объекте и, как правило, сопровождаются чувством эстетического удовольствия. Эстетика в связи с чувственностью ставит следующий вопрос: может ли суждение вкуса исходить из чувств и иметь при этом объективную значимость?

Трактовка человеческой чувственности в истории философии претерпела ряд серьезных изменений. Античная философская мысль берет чувственность только как познавательную способность и ставит вопрос о познавательной ценности знания, доставляемого чувственностью. Против достоверности чувственного знания был выдвинут аргумент от иллюзий, галлюцинаций и сновидений. Платон противопоставлял чувственное знание как субъективное мнение о мире явлений рациональному знанию как объективному знанию мира сущностей. Представление о пассивной природе чувственного познания было зафиксировано Платоном в сравнении души с дощечкой из воска, на которой ощущения оставляют отпечатки. Аристотель, считая чувственное познание хоть и пассивным по природе, но способным давать истинное знание, поставил вопрос о том, как в таком случае возможно заблуждение, ведь оно подразумевает суждение, т. е. познавательную активность. В Средние века все, связанное с телесностью и чувственностью, признавалось по меньшей мере второстепенным и малозначимым. Чувственное познание считалось абсолютно бесплодным для познания бога, соответственно ему не приписывалось никакой истинностной ценности.

Проблема природы и познавательного статуса знания, доставляемого чувственностью, приобрела особую остроту и была по-новому осмыслена в Новое время, в эпоху бурного развития эмпирической науки. Философское рассмотрение всего спектра проблем, касающихся чувственности, в этот период зажато в жесткие тиски дилеммы «чувственное — рациональное». Философия разрабатывает модели обоснования знания по образцам наук, и поэтому основная философская проблема, связанная с чувственностью и расколовшая философию на сенсуализм и рационализм, такова: способно ли чувственное знание быть надежным основанием истинного знания. Рационализм, признавая необходимость наблюдения в познавательном процессе, отказывает чувственному знанию как случайному и смутному в претензии быть фундаментом знания. Эмпирик Ф. Бэкон предлагает в качестве искомого базиса научного знания методически организованную чувственность — опыт. Но сенсуализм уже сводит все человеческое знание не только по происхождению, но и по природе к чувственному восприятию, минимизируя деятельность рассудка до комбинирования ощущений. При этом проблема соответствия чувственного знания реальному объекту решается либо в духе наивного реализма (французский материализм), либо в форме субъективного идеализма (Беркли) и скептицизма (Юм).

Понятие эстетической чувственности как восприимчивости к прекрасному стало предметом философского рассмотрения в 18 в., когда был осуществлен переход от анализа нормативных образцов прекрасного к исследованию внутреннего эстетического опыта и отысканию оснований эстетического суждения — суждения вкуса. И здесь воспроизводится противостояние сенсуализма и рационализма в дилемме «эстетическое удовольствие — разум» как возможные основания суждения вкуса. В этике проблема базиса морали была поставлена в 18 в. в ходе спора между интуиционистами и философа-

ми «морального чувства». Английские моралисты усматривали единственный источник морального действия в чувствах, но не эгоистических, а в «нравственном чувстве» благожелательности по отношению к другим, которое доставляет нам наибольшее удовольствие. Именно оно, а не разум, дающий критерии плохого и хорошего, способно побудить нас к моральному действию. Рационализм спроецировал дилемму «чувство — разум» на проблему человеческой свободы: чувства делают человека несвободным, разум способен избавить его от тирании аффектов.

И. Кант, пытаясь вывести философию из замкнутого круга, созданного противопоставлением чувственности рассудку, разграничивал их познавательные функции. Он создает трансцендентальную эстетику — науку об априорных формах чувственности, используя понятие «эстетика», введенное Баумгартеном для обозначения науки о чувственном познании. Восприятие как форма чувственности может возникнуть только в результате подведения отдельных ощущений под априорные формы созерцания — пространство и время. Но для того чтобы осуществить суждение, нужно синтезировать все многообразие восприятий с помощью априорных форм рассудка. Чувственность и рассудок суть две необходимые составляющие познавательного процесса — материя, дающая опыту предметное содержание, и форма, обеспечивающая его универсальность. Но дилемма «разум — чувство» в этике и эстетике не была снята Кантом; она остается актуальной и в наше время. Гегель в противовес предшествующей традиции, отождествлявшей чувственное знание с конкретным, утверждал, что чувственность дает лишь абстрактное знание объекта, а вся полнота и богатство внутренних связей объекта раскрывается мышлением в теории.

Середина 19 в. была отмечена попытками переосмыслить сам подход к чувственности в философии. Чувственность до сих пор исследовалась философией как некоторая чистая способность абстрактного познавательного субъекта давать материал для познавательных, эстетических, этических суждений. Марксизм и герменевтика открывают историчность чувственности и ее фундаментальность для бытия человека в мире. К. Маркс берет человеческую чувственность не как пассивную познавательную способность индивида, не абстрактно, а в форме предметно-практической деятельности всего человечества в истории. Чувственность исторична, т. е. определяется границами практики. Герменевтика, исследуя смыслы текстов, обращается к источнику этих смыслов, который, по ее мнению, лежит в человеческой чувственности, взятой как полнота отношения человека к миру. В. Дильтей вводит понятие «жизнь» для обозначения первичного допознавательного отношения эмпирического субъекта к миру в форме сплава ощущений, эмоций, волевых импульсов. В понятиях «жизнь» Дильтея и «практика» Маркса фиксируется такое отношение человека к миру, в котором традиционные дихотомии «субъект—объект» и «чувственное — рациональное» существуют в снятом виде. Одновременно психоанализ открывает опосредованное влияние чувственности как совокупности аффектов, эмоций, желаний на сознание и поведение человека через бессознательное; это опрокидывает представление о прозрачности сознания и его чувственно-эмоционального содержания для познающего.

Философия кон. 19 и 20 в. продолжает поиск последних оснований знания. Эта общая для феноменологии и позитивизма задача решается посредством очищения базисного знания от искажающих его допущений, суждений, что находит отражение в разной трактовке этими направлениями понятия редукции, и отчет о базисном знании видится в форме дескрипции, что делает актуальной проблему нахождения релевантного языка описания. Оба направления исходят из идеи «привилегированного доступа» познающего субъекта к содержанию своего сознания, но не к материальному объекту, о котором ничего нельзя сказать, однако различаются во взгляде на роль данных чувственности в образовании фундамента знания. Позитивизм считает кирпичиками знания опыт — атомарные «чувственные данные» (sense-data), доставляемые нашей чувственностью, которые путем пассивной ассоциации складываются в сознании в представление об объекте. Теоретическое знание получает значимость, только будучи редуцируемым к эмпирическому базису. Феноменология использует чувственные (гилетические) данные как материал для конструирования в интенциональном акте объекта, значение которого содержится a priori в трансцендентальном сознании и дается как целостное. Эту идею о неразложимости в сознании образа, значения объекта развивает гештальтпсихология. Уголичность проекта поиска последних оснований знания была выявлена, с одной стороны, постпозитивизмом, доказавшим невозможность теоретически нейтрального языка для передачи чувственных данных, а с другой — экзистенциализмом и герменевтикой, предполагавшими, что не трансцендентальное Ego есть источник смыслов, а существующий в реальном мире чувственный человек, жизненный и исторический опыт которого фиксируется в языке. Экзистенциализм берет человеческое существование в мире в его эмоциональном плане — через экзистенциалы заботы, страха, тошноты. М. Мерло-Понти использует понятие «тело», «плоть» для описания способа связи сознания с миром. Движущееся тело, ориентирующееся в мире других тел, а не чистое сознание есть источник значений, нашего знания о мире, мир известен нам настолько, насколько он освоен нашим телом. В понятии телесности реабилитируется значение человеческой чувственности, роль тела человека не только в познании, но и в культуре, что изменяет традиционное приниженное положение «тела» в дихотомии «тело — дух». С точки зрения неомарксизма человеческая чувственность как ансамбль желаний, живых восприятий, эмоций подвергается репрессии со стороны культуры и техногенной цивилизации, навязывающей человеку чуждые ему стандарты чувствования. Человек может обрести свободу только с освобождением собственной чувственности.

В философии 20 в. были преодолены иллюзии относительно человеческой чувственности — представление о пассивном характере чувственного познания, связанная с ним дилемма «чувственное — рациональное», а также миф последних оснований и чистой чувственности. Чувственное освоение человеком окружающего мира проникнуто этической и эстетической оценкой воспринимаемого. Не существует чистой познавательной чувственности, так же как и эстетической и этической. Человек как эмпирический субъект воспринимает окружающие его явления как небезразличные по отношению к нему. Однако чувственность здесь лишь предпосылка субъективного оценочного отношения, которое становится возможным благодаря существованию некоторых объективных образцов, норм, задаваемых рассудком. Эти нормы вырабатываются в ходе предметно-практической деятельности человечества в истории и фиксируются в культурном идеале в форме единства познавательного, этического и эстетического. Чувственность человека, т. о., является продуктом его

предметно-практической деятельности. Несомненно, что органы чувств человека остаются неизменными, но мировоззренческие схемы, на основании которых строится восприятие, изменяются. Эти схемы зависят от господствующей в ту или иную эпоху практики и ограничиваются ею. Человеческие органы чувств в ходе истории становятся восприимчивыми в познавательном, этическом и эстетическом смысле ко все большему числу объектов внешнего мира, что свидетельствует о расширении возможностей человеческой чувственности.

Человеческая чувственность может рассматриваться как пассивная способность, только будучи взята лишь в одной из своих форм — в форме ощущения. Но в этом случае мы не можем говорить о какой бы то ни было познавательной ценности чувственности. Уже восприятие предполагает узнавание, идентификацию предмета, оно выступает как исключительно избирательная деятельность, выделяющая из всей поступающей извне информации необходимую. Такая предметность чувственности может базироваться только на некотором наличествующем до акта восприятия знании — образе мира. Чувственное познание в форме восприятия выступает как выдвижение объект-гипотезы по поводу воспринимаемого объекта, и в этом оно сходно с научной деятельностью. Сравнение получаемой с помощью органов чувств информации об объекте с некоторым образцом выступает по сути как рациональная деятельность в рамках чувственности. См. также ст. ***Теория познания***, ***Тело***.

Лит.: *Грегори Р. Л.* Разумный глаз. М., 1972.; *Губанов Н. И.* Чувственное отражение. М., 1986; *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса. К., 1979; *Лекторский В. А.* Субъект — объект — познание. М., 1980; *Панов В. Г.* Чувственное, рациональное, опыт. М., 1976; *Hamlin D. W.* Sensation and Perception. L., 1961; *Hirst R. J.* Problems of Perception. L.—N. Y., 1959; *Levinas E.* De la Sensibilite.— «Tijdschrift voor Filosofie», 1984, 46, N 3, p. 409—417; *Schweizer H. R.* Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Basel, 1973.

О. В. Вышегородцева

ЧУДО (греч. θαῦμα, σῆμα, лат. miraculum) — в мировоззрении ***теизма*** снятие волей всемогущего Бога-Творца положенных этой же волей законов природы, зримо выявляющее для человека стоящую за миром вещей власть Творца над творением.

Теистическая концепция чуда как победы божественной воли над природой («Бог идеже хощет, побеждается естества чин») требует в качестве предпосылки общего представления о «чине естества», о природном законе. Для первобытного человека идея естественной необходимости еще неизвестна. Чудо определяется здесь не как сверхъестественное в противоположность естественному, а просто как необычное в противоположность обычному. Согласно первобытному представлению, которое и позднее продолжает жить в ***язычестве***, в ***магии*** и на низших уровнях бытовой религиозности, чудо — это событие, нарушающее привычный ход вещей, но вполне посюстороннее, оно может произвольно вызываться (а не вымаливаться у трансцендентных инстанций) при помощи магической техники. Первоначально чудо есть то, чему можно «чудиться», т. е. удивляться, будь то дерево необычной величины, камень необычной формы, нерегулярное космическое событие вроде затмения Солнца или Луны, сверхобычное достижение человеческого мастерства и т. п. Греч. θαῦμα или θαυμαστόν, лат. miraculum и соответствующие ему производные в романских и англ. языках, нем. Wunder, рус. «чудо» и «диво» и т. п. этимологически означают «достойное удивления», греч. θαῦμα — «достойное, чтобы на него смотрели». Совершенно иной смысл имеет древнееврейское 'wt, выражающее идею чуда как знака, «знамения», содержательного возвещения, обращенного к человеку (ср. в греч. и лат. лексике Нового завета слова σῆμα и signum в контекстах типа: «Иисус совершил множество знамений»). Чудо, понятое как «знамение», входит в состав идеи ***откровения*** и отделяется непереступаемой гранью от любого необычного природного процесса. И откровение, и чудо суть с точки зрения теизма прорывы из сверхъестественного в естественное, из мира благодати в мир природы. Свершителем такого чуда может быть только Бог. Если ветхозаветный пророк или христианский «тавматург» (чудотворец) вызывает к бытию чудо, то он, в отличие от шамана или мага, делает это «не от себя», «не своей силой», а в самоотдаче Богу, в «послушании». Способность творить чудо есть для теизма (в отличие, напр., от сублимированного магизма йоги) свободный «дар» (греч. χάρισμα) Бога; поэтому личность теистического «чудотворца», который лишь позволяет чуду твориться через себя, почти безразлична (важен только акт личностного согласия быть пассивным орудием Бога): в православном житии Феодора Эдесского рассказывается о чуде, происшедшем по молитве блудницы (Памятники древней письменности и искусства, т. 59. СПб., 1885, с. 143—47). С др. стороны, если за сатаной и его посланцами (магами, лжепророками, антихристом) признается способность переступать в своих действиях пределы природного, то эта способность расценивается как лживая подделка исходящего от Бога чудотворства. Поскольку чудо есть для теизма символическая форма откровения, любое сверхъестественное действие, не несущее такого смысла, должно быть понято как пустое лжечудо, шелуха без своего зерна, и в этом смысле не только чудо — критерий откровения, но и откровение — критерий чуда. Не «доказывая» истинность откровения, а лишь «удостоверяя» его, как жест удостоверяет слова, чудо предполагает подтверждаемую им веру уже наличной (Мф 13:58; Лк 16:31).

Символическая форма чуда получает в теизме свой смысл в контексте общего парадокса библейской веры — парадокса личного абсолюта. Все чудеса Ветхого и Нового Заветов расположены вокруг центрального чуда, которое в них символически конкретизируется,— вмешательства бесконечного и безусловного в конечное и случайное, схождения вечного в исторически единократное. Важно не то, что воды Красного моря расступились, по Библии, перед еврейским народом (Исх 14), а то, что сам «Бог богов», «от века Сущий» сделал дело группы людей собственным делом; не то, что Иисус родился от девственной Матери или исцелял больных, а то, что в его человеческой конечной и уязвимой плоти «обитает вся полнота Божества» (Кол 2:9). То, что чудо направлено не на общее, а на частное, не на универсум, а на «я», представляется особенно ничтожным для любого мировоззрения, исходящего из всеобщего. По словам Гегеля, «выпили гости на свадьбе в Кане Галилейской больше или меньше вина, совершенно безразлично» (Sämtliche Werke, Bd 12, т. 1. Lpz., 1925, S. 249); предполагаемый результат чуда совершенно несуществен «sub specie aeternitatis» («с точки зрения вечности» — выражение Спинозы, одного из самых метких критиков библейской веры в чудо). Если даже мы поверим, что Иисус Христос исцелил данного слепорожденного, то ведь явление слепоты сохранило свое место в бытии, всеобщий закон которого остался неотмененным. Получается, что Бог нарушает логику им же

созданного миропорядка, чтобы здесь-и-сейчас спасти конкретно-единичного человека, в то время как всеобщий закон, по которому люди гибнут всегда-и-везде, остается неотмененным. С этой точки зрения идея чуда даже безотносительно к своей эмпирической истинности или ложности представляется немыслимой, противоречивой и отталкивающей: творя чудо, Бог поступил бы 1) непоследовательно, ибо нарушил бы логику установленного им миропорядка, и 2) неэффективно, ибо достиг бы лишь частного результата. Поскольку же человек хочет заставить Бога творить чудо ради удовлетворения своих человеческих нужд, вера в чудо оказывается к тому же и грубо корыстной. Возможность так критиковать идею чуда, апеллируя от свободы к норме, от единичности к всеобщности и от ближнего к дальнему, была «открыта» одновременно с самой критикуемой идеей: еще в ветхозаветной Книге Иова Вилдад укоряет страдальца Иова, осмелившегося возвести свое частное страдание в ранг вселенской проблемы (18:4). В целом смысл идеи чуда в теистическом мировоззрении зависит от двух предпосылок, с отрицанием которых он превращается в бессмыслицу: сознательной или бессознательной уверенности в том, что конкретное «я» в отношении к всеобщему не есть просто часть в отношении к целому, и веры в символический смысл чуда. Так, хотя цель или результат евангельских исцелений мыслится прежде всего как здоровье исцеленных, но по своему смыслу не сводится к нему: самый жест исцеления чудом описывается не только как милость, оказанная немногим, но как знак, поданный всем. Однако вопрос о внутреннем смысле концепта чуда не тождествен вопросу о фактической реальности событий, причисляемых к этой категории. Проект ***«демифологизации»*** евангельской «кериг мы», т. е. духовной «вести», предложенный протестантским теологом ***Р. Бультманом*** и его школой, направлен, в частности, на то, чтобы сохранить смысл повествований о чудотворстве Иисуса Христа, отказавшись от принятия их как сообщений фактических. Очевидно, однако, что экзегезе, ориентированной на этот проект, приходится слишком часто игнорировать реальные черты интерпретируемого текста. Вопрос осложняется тем, что привычное ощущение границы между «возможным» и «невозможным», каковы бы ни были его реальные или мнимые рациональные обоснования, всегда существенно зависит от этнической и социокультурной принадлежности субъекта сознания; скажем, в кругу индийской традиции йоги все «знают», что к тривиальным умениям йога относятся определенные действия, о которых носитель европейской цивилизации так же твердо «знает», что они безусловно невозможны. Не только вера, но и неверие в чудо неизбежно относится к области «убеждений»: если православный или католик всегда были обязаны веровать в то, что мощи святых нередко обладают свойством физического нетления, причем значение предполагаемого чуда для веры в святость святого опасно преувеличивалось (с чем полемизировал Ф. М. Достоевский в «Братьях Карамазовых» и что спровоцировало варварскую большевистскую кампанию поругания мощей), то протестант, не говоря уже об атеисте, обязывался считать подобные феномены плодом злонамеренных обманов; лишь позднее возникает вопрос о возможности естественных причин явления (что, вообще говоря, не исключает для верующего возможности действия через эти причины Божьего «промысла», или плана). Развитие современного мира одновременно обнажает и ставит под вопрос упомянутые социокультурные предпосылки как позитивного, так и негативного отношения к возможности того, что прежде и верующими, и противниками веры однозначно оценивалось как чудо. В характеристику культурной ситуации, часто обозначаемой как «постмодернистская», входит распространение скепсиса также и на отрицание. Все чаще говорят не о чуде, а о «паранормальном» (что представляет собой неожиданную новую опасность для ортодоксально-богословского концепта чуда, который в таком контексте предстает размытым). Поборнику религии труднее всего убедить современного человека не в том, что события, выходящие за пределы естественного, реальны, а в том, что они действительно что-то значат. Наряду со множеством открытий, основательно изменивших представление о природе, важен такой фактор, как современная глобализация, беспрецедентно приблизившая друг к другу миры различных религиозных традиций. Католическая церковь неоднократно разрешала в послесоборное время научное обследование предметов, связанных с версией о чуде (напр., т. н. Туринской Плащаницы); характерно, однако, что результаты обследований, причем как позитивные, так и негативные, не перестают вызывать сомнения и возражения. В таком контексте представляется наиболее разумным для защитника веры, а также для ее добросовестного противника возвратиться в своей дискуссии к библейскому концепту знака—знамения, не содержащему обязательной импликации преодоления законов природы, и обсуждать смысл этого концепта, не спеша связывая его в такой постановке вопроса с проектом «демифологизации» по Бультману.

Лит.: *Льюис К. С.* Чудо, пер. Н. Трауберг. М., 1989; *Reitzenstein R.* Hellenistische Wundererählungen. Lpz., 1906; *Wiesinger A.* Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie, 2 Aufl. Graz—W., [1953].

С. С. Аверинцев

ЧХАЛА (санскр. chala — обман, трюк) — четырнадцатая категория ***ньяи***, обозначение внелогических способов запутывания оппонента в диспутах типа ***джалпа*** и ***витанда***. В ***«Ньяя-сутрах»*** чхалы определяются как «[попытки] опровержения слов [оппонента] посредством переиначивания их смысла» (I.2.10) и классифицируются как придирки в связи 1) со «словом», 2) с «родом» и 3) с метафорой (I.2.11—14). Ватсьяяна иллюстрирует все три типа чхал: 1) когда диспутант использует омонимичность слов «новый» и «девять» (оба звучат как nava) и в ответ на замечание собеседника, что у кого-то новое одеяло, возражает, что у него не девять одеял, а одно; 2) когда диспутант в ответ на утверждение, что какому-то брахману присуща образованность, возражает, что небрахман образованный также будет брахманом (зная, что в первом случае выражалась похвала определенному лицу, а не определение брахманства как такового); 3) когда диспутант в ответ на возглас: «Подмостки кричат!» — замечает, что подмостки кричать не могут, т. к. они не люди.

В. К. Шохин

ЧЭН (кит., буквально — искренность, подлинность) — категория китайской философии и культуры, выражающая принцип сообщительности между людьми и, в более широком смысле, между человеком и мирозданием, а также любой вещью.

Впервые понятие чэн использовано в ***«Мэн-цзы»*** (4—3 вв. до н. э.), где оно выражает этическое содержание человеческой личности в ее единстве с макрокосмом: «Десять тысяч вещей — они все во мне. Обратиться к самому себе и [быть при этом] искренним. Нет наслаждения большего, чем это». В ***«Сюнь-цзы»*** чэн рассматривается в качестве атрибута мироздания

(близкого к понятию регулярности космического процесса) и потому — основы политического управления, внешнего образца деятельности для «совершенного мудреца».

Идеи ***Мэн-цзы*** получили развитие в ***«Чжун юне»***, где проблема чэн дана в двух аспектах, наметивших основные направления интерпретации этого понятия в китайской культуре: 1) «искренность Неба» как качество, имманентное миру и «совершенномудрому» (***шэн***), которая позволила бы ему слиться с миром; 2) качество низшего, направленное на поддержание должного социального контакта и обретаемое в процессе внутренней трансформации при условии стремления к добру. «Искренность» дана человеку как потенция, подобно [индивидуальной] природе (***син***). «Высшая искренность» (чжи чэн) является условием «исчерпания своей природы», что обусловливает возможность «исчерпать природу вещей», а вследствие этого — «содействовать изменяющей и вращающей [силе] Неба и Земли», «образовывать Троицу с Небом и Землей». Обладатель «высшей искренности» способен предвидеть грядущее и потому может быть уподоблен духу (***шэнь***)». В ***«Да сюэ»*** чэн в качестве составного элемента входит в многоступенчатую схему условий успешного управления Поднебесной: «постижение [сущности] вещей» — «знание» (см. ***Чжи—син***) — «искренность мыслей» — «упорядочение сознания» — «[прогресс] самосовершенствования» — порядок в семье — «совершенное правление» в государстве — «покой» в Поднебесной. Этот ряд предваряется рассуждением в обратном порядке — формальное выражение «обращения к самому себе».

Особенно важную роль играла категория чэн в учениях предшественников и основоположников неоконфуцианства. Ли Ао (9 в.) определил чэн как «природу (син) совершенномудрого». Чжоу Дуньи развил эту идею, охарактеризовав чэн как «чистую и в высшей степени добрую» «основу совершенномудрого» и одновременно как «недеяние» (***у вэй***), отвергнув трактовку чэн Сюнь-цзы как внешнего идеала, помогающего улучшать исконно «злую» природу человека. По Чжоу Дуньи, чэн — сквозной атрибут устройства мироздания и ритма его жизни, наиболее полно выражающий себя в состоянии «покоя», ибо в «движении» возникает «добро» или «зло», «недобрые движения», «ошибки». Поэтому в социальной практике на первый план выдвигается идея обратного движения, которое уничтожает «ошибки» на пути к «недеянию», к постижению мира «очищенной» внутренней «природы» без размышления.

Чжан Цзай пользовался категорией чэн как вспомогательной для характеристики «природы Неба (***тянь***)» и близости к нему «совершенной мудрости». У ***Чэн И*** и ***Чэн Хао*** чэн понималась как исходное состояние и предпосылка более актуальных для них категорий «почтительности», «правильности» и др., а также начало обучения, что дало основание ***Чжу Си*** считать категорию чэн «основой» их учений. Следуя Чжоу Дуньи, Чжу Си рассматривал чэн как одну из характеристик процесса порождения и становления всего сущего, четко выделив его онтологические и гносеологические аспекты. В комментариях к «Чжун юну» онтологическое выражение чэн — «искренность Неба» определена как «истинная реальность, не имеющая изъянов», «искренность небесного принципа» и в то же время «реальность» благой силы ***дэ*** «совершенного мудреца», т. е. сила его воздействия на мир. Чжу Си довел до логического завершения мысль «Чжун юна» об обретении «искренности»: даже будучи полученной путем самосовершенствования, она «не отличается от [«искренности»] совершенномудрого».

Выделение Чжу Си гносеологического аспекта обретения «искренности» выразилось в тезисе об обусловленности чэн «достижением [правильного] знания» (см. ***Чжи—син***), связанного с «исчерпанием до конца принципа (***ли***) всех вещей» и гармонизацией человеком своего внутреннего мира: только т. о. достигаются «правильное сознание, искренние мысли».

Категория чэн сохраняла определенное значение у ***Ван Янмина***, охарактеризовавшего «доведение знания до конца» (имея в виду «[врожденное] благое знание» — ***лян чжи***) как «корень обретения помыслами искренности». В дальнейшем проблема чэн утрачивает реальное философское значение, сохраняя социально-этическое содержание. Конфуцианцы 17—19 вв. (напр., ***Дай Чжэнь***) подвергали критике толкования чэн основоположниками неоконфуцианства как отошедшие от собственно моральной проблематики (задачи «уяснения добра»).

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М., 1983; *Мартынов А. С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа, императора.— В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

А. С. Мартынов

ЧЭН И (Чэн Чжэншу, Чэн Ичуань, Ичуань сяньшэн — «учитель из Ичуаня») [1033, Лоян (современная провинция Хэнань) — 1107] — китайский философ, педагог, наряду с ***Чжу Си*** внесший наибольший вклад в создание ***неоконфуцианства*** («учения о принципе» — ли сюэ). Вместе со старшим братом ***Чэн Хао*** учился у ***Чжоу Дуньи***. Служил чтецом в придворной административной школе, преподавал. Был противником реформ Ван Аньши. В 1097 сослан, в 1100 реабилитирован, но его произведения большей частью находились под запретом до 1155. Основные сочинения — «И чжуань» («Комментарий к «Канону перемен»»), «Янь-цзы со хао хэ сюэ лунь» («Учение Янь-цзы о благе и научении ему»). Позднее произведения Чэн И и Чэн Хао были сведены в сборники «И шу» («Унаследованные книги»), «Эр Чэн цюань шу» («Полное собрание книг братьев Чэн»).

В центре учения Чэн И стоит категория ***ли***-принцип, структурообразующее начало, единое для всей Поднебесной: «принцип одной вещи тождествен принципу десяти тысяч вещей» («И шу», цзюань 2). В то же время «вещи» суть результат отражения разных сторон единого «небесного принципа» (тянь ли). Чэн И отверг выдвинутое Чжан Цзаем понятие «Великой пустоты» (тай сюй) как первоосновы Вселенной, заполненной единой ***ци***-пневмой. Сюй — «пустота», по Чэн И, есть «принцип», тогда как наличие «пневмы» означает существование «[явленных] форм» (там же, цзюань 3). Чэн И фактически отождествил «принцип» с ***дао***: если «превращения и перемены, совершающиеся во времени», суть «постоянное дао» (т. е. основа мирозакона), то «взаимообусловленность уменьшения и роста суть небесный принцип», «постоянство» которого выражено в обязательном взаимопревращении противоположных начал, «доходящих до предела». Это положение стало основополагающим для ли сюэ. «Принцип непременно содержит соотнесенные [между собой] противоположности», причем любое из дуальных качеств «по отдельности не устанавливается».

«Пневма» вторична по отношению к «принципу», но «качество пневмы» определяет качество вещей и явлений. Так, «мудрость» (***чжи***) обусловлена «чистотой пневмы», а глупость — ее «мутностью». В «сердце» человека присутствует сам «принцип», но «сердце» не тождественно «принципу» вследствие

пагубного влияния человеческих страстей. Самоанализ и учеба для «достижения [совершенного] знания» позволяют «прозреть небесный принцип» в собственном «сердце» («И шу», цзюань 25). По Чэн И, «достижение знания» становится возможным в результате «выверения вещей» (*гэ у*) посредством «обращения вовнутрь», к единому «принципу» всех вещей, а не к самим «внешним [вещам]» — так, по его мнению, учили поступать древние «совершенномудрые». Универсальность «принципа» выражается в незыблемости иерархического устройства общества («деления на выше- и нижестоящих»), а также в почитании «долга/справедливости» (*и*). Взгляды Чэн И были развиты Чжу Си, что дало основание для традиционного выделения в истории китайской философии идейного течения Чэн — Чжу сюэ пай. Это название трактуется как школа братьев Чэн — Чжу Си или школа Чэн И — Чжу Си.

Соч.: Эр Чэн цзи (Собр. соч. братьев Чэн). Пекин, 1981.

Лит.: *Пань Фуэнь, Сюй Юйцин.* Чэн Хао, Чэн И ли сюэ сысян яньцзю (Исследование идей «учения о принципе» Чэн Хао и Чэн И). Шанхай, 1988.

А. Г. Юркевич

ЧЭН ХАО (Чэн Бочунь, Чэн Миндао, Миндао сяньшэн — «учитель из Миндао») [1032, Лоян (современная провинция Хэнань) — 1085] — китайский философ, педагог, один из основоположников неоконфуцианского «учения о сердце» (ли сюэ). Вместе с младшим братом ***Чэн И*** учился у ***Чжоу Дуньи***. Служил чиновником для поручений при наследнике престола, окружным инспектором, преподавал в Лояне. Основные сочинения — «Дин син шу» («Книга об установлении [индивидуальной] природы»), «Ши жэнь пянь» («Главы о познании гуманности»). Позднее произведения Чэн Хао и Чэн И были сведены в сборники «И шу» («Унаследованные книги») и «Эр Чэн цюань шу» («Полное собрание книг братьев Чэн»). В отличие от Чэн И избегал акцента на первичности *ли*-принципа, упорядочивающего и структурирующего начала, по отношению к вселенской духовно-материальной субстанции *ци*-пневме. Отдельные аспекты учения Чэн Хао сближают его с «учением о сердце» (*синь сюэ*) *Лу Цзююаня*, конкурировавшим с ли сюэ. По Чэн Хао, «искреннее и почтительное» «сердце» не противостоит вещам, ибо оно тождественно Небу (*тянь*), которое одновременно является универсальным «принципом» («Дин син шу»). Поэтому «исчерпание [собственного] сердца» является способом «исчерпания принципа» и «исчерпывающего [познания своей] природы», единосущной природе Вселенной. «[Я] сам есть лучшая мера [всего]» («И шу», цзюань 15), ибо при «обращении [к собственному] сердцу» устраняется двойственность восприятия мира, уже не членимого на «внутреннее» и «внешнее». Его единство и свою «единотелесность» с вещами постигает тот, кто проникнут «гуманностью» (*жэнь*), объединяющей «долг/справедливость» (*и*), нормы «благопристойности» (*ли*), «мудрость» (*чжи*) и «благонадежность/доверие» (*синь*). Категория жэнь приобрела у Чэн Хао онтологический характер как условие «слияния» с окружающим миром, достижения «общетелесности» (тун ти) с ним. «Познание гуманности» рассматривалось им как первостепенная задача «учения».

Соч.: Эр Чэн цзи (Собр. соч. братьев Чэн). Пекин, 1981.

Лит.: *Пань Фуэнь, Сюй Юйцин.* Чэн Хао, Чэн И ли сюэ сысян яньцзю (Исследование идей «учения о принципе» Чэн Хао и Чэн И). Шанхай, 1988.

А. Г. Юркевич

Ш

ШАБДА (санскр. śabda — слово, звук) — в индийской мысли широкий спектр явлений: звук, шум, фонема, звук речи, слово, фраза, язык в целом, речь. Практически все названные явления имели свои специфические названия (шум и звук — ***дхвани***, или нада, фонема — варна, слово — пада, фраза — вакья, значимая единица — ***спхота***, речь — вач). Шабда — звук составляет объект слуха, понимаемый либо как вечная субстанция (***миманса***), либо как изменчивое качество (***вайшешика***). В последнем случае ее субстратом-носителем выступает акаша (физическое пространство, эфир).

В философии языка шабда имеет два аспекта: слышимые звуки и воспринимаемое слово (прежде чем понять смысл слова, мы распознаем формирующую его последовательность звуков). Согласно определению грамматиста Патанджали, слово — это то, посредством чего при его произнесении появляется представление об объекте. Звуки (дхвани), исчезающие сразу после своего произношения, не могут служить стабильными носителями смысла слова, поэтому необходимо найти элемент, который сможет выполнить данную функцию. Эта логика привела грамматистов к введению понятия спхоты (носителя смысла).

Грамматисты и сторонники мимансы верили в вечность шабды, понимая под последней слово Вед. Однако между ними не было согласия относительно того, что именно в слове вечно. С точки зрения мимансы вечны звуки, или фонемы, смысловые же единицы — слова, фразы и т. п. — вечны только за счет входящих в них фонем. Фонемы в произношении не создаются, а лишь манифестируются, проявляются. Для грамматистов вечны смысловые единицы речи и то, что позволяет это объяснить, есть спхота. Кроме веры в вечность Вед, миманса и грамматисты разделяли постулат о неизменности и врожденности связи между словом и обозначаемым им объектом (***артха***). Врожденность связи слова и объекта была для мимансы способом оправдания отсутствия у Вед автора (апаурушея). Если для мимансаков вечное (nitya) — это никем не созданное и существующее как бы вне времени, то для грамматистов — это прежде всего инвариантное, т. е. повторяющееся при разных употреблениях. Соединение грамматической теории вечного слова и идей адвайты дало оригинальную концепцию лингвистического монизма ***Бхартрихари*** (***шабда-адвайта***). В вопросе об эпистемологическом статусе шабды как авторитетного словесного свидетельства мимансаки, считавшие его основной ***праманой*** своей системы, спорили с вайшешиками, сводившими шабду к логическому выводу (***анумана***). См. также ст. ***Аптавачана.***

В. Г. Лысенко

ШАБДА-АДВАЙТА (санскр. śabdādvaita — недвойственность слова) — религиозно-философская концепция индийского грамматиста ***Бхартрихари***. Изложена гл. о. в первой части («Брахма-канда» — «Глава о Брахмане») его трактата ***«Вакьяпадия»***. «Лингвистический монизм» (как часто интерпретируют шабда-адвайту) обозначил, с одной стороны, отказ Бхартрихари от реалистической теории значений, разделяемой прежними грамматистами, а также мимансой, ньяей и вайшешикой, с другой — его сближение с монистическими и абсолютистскими традициями, восходящими к Упанишадам и ярко выраженными в буддийской ***виджняна-ваде***.

Если для реалистов основой всякого познания было прежде всего чувственное восприятие (***пратьякша***), особенно первая его фаза, на которой объект еще не дифференцируется в сознании и не получает словесного определения (нирвикальпа пратьякша), то для Бхартрихари несловесное познание невозможно в принципе: «В мире нет ни единой идеи, мысли или понятия (pratyaya), которые не приняли бы форму слова, все познание пронизано словом» (Вакьяпадия 1.123). Под словом Бхартрихари понимает нечто более фундаментальное, чем словесную форму речи. Оно выступает у него символом первоначального внутреннего единства сознания, еще не рожденной лингвистической формы и обозначаемого объекта, а познание — интуитивным открытием в себе этого глубинного Слова, врожденного всем существам.

Это первичное, всеобъемлющее слово Бхартрихари отождествляет с единым и вечным ***Брахманом***. Хотя грамматист и говорит о подлинном единстве и неделимости Брахмана в противовес кажущейся разделенности, он не проводит противопоставления (появляющегося у ***Шанкары***) между подлинной реальностью и иллюзией, между истинным познанием (видья) и метафизическим незнанием (***авидья***). Если высшая реальность Шанкары — лишенный всех характеристик Брахман-Абсолют, пребывающий в вечности, незыблемый, то Брахман Бхартрихари содержит в себе реальные потенции-силы — ***шакти***. Т. о., в отличие от статического монизма Шанкары монизм Бхартрихари динамичен в своей основе. Многообразие мира и многообразие речи в конечном счете нереальны, но реальны силы-потенции Брахмана, вызвавшие их к жизни. Благодаря своим шакти Брахман предстает как субъект, объект и акт познания.

Онтология Бхартрихари — «онтология потенций-сил» (М. Биардо). Грамматист наделяет такими силами буквально все — слова (выразительная, сигнификативная сила слова), понятия, вещи, события. В его мире ничто не реализовано полностью и окончательно, ничто не равно самому себе, все находится в процессе раскрытия, проявления, манифестации. Фактически сущее, включая язык, есть только игра таких сил, игра шакти. Каждый объект обладает всеми потенциями, слово — всеми значениями. Бесконечность языка сталкивается с бесконечностью объекта в каждом конкретном вербальном акте, но это не значит, что вербальное познание в принципе невозможно. Оно возможно, поскольку осуществляется сознательным субъектом, который, учитывая общий контекст ситуации, выбирает определенный аспект реальности и наиболее подходящее для него слово. В терминах Бхартрихари выбор зависит от намерения говорящего (vivakṣita).

Если в основе всего сущего, включая нас самих, лежит не чистое сознание-бытие, а значимое слово, содержащее хотя и очень тонкое, немыслимое и непроизносимое, но все же «послание», то мы вправе ожидать, что послание должно быть «прочитано», «понято», «расшифровано» неким сознающим «Другим». Это высшее слово-послание есть прежде всего Веда, а его адресатами являются члены высших варн (сословий). С одной стороны, Веды являются средством приближения к Брахману — сущности слова, с другой — они сами — многоликие проявления Слова, за которыми можно разглядеть его фундаментальное единство, символизируемое пранавой, слогом «Ом». Придав высший статус слову, Бхартрихари, не жалея красок, превозносит сотериологическую ценность грамматики: «Она [грамматика] является первой ступенью на лестнице, ведущей к совершенству, а для тех, кто ищет освобождения (мокша), является прямым царским путем [к нему]» (Вакьяпадия 1.16). См. также ст. ***Сфота***, ***Шабда***.

В. Г. Лысенко

ШАД (Schad) Иоганн Баптист (30 ноября 1758, Мюрсбах, близ Кобурга — 13 января 1834, Йена) — немецкий философ, долгое время преподававший в России. Родился в католической семье, в 1768 поступил в монастырь, располагавшийся в г. Банц, где обучался в школе иезуитов. В 1789 рукоположен в священники с именем Роман. В 1798 уходит из монастыря и становится протестантом. Увлекшись философией Фихте, публикует ряд оригинальных сочинений. До 1804 преподавал философию в Йене, затем по рекомендации Гёте и Шиллера становится профессором теоретической философии в Харьковском университете (1804—16). Получает чин надворного советника. Ординарный профессор, декан факультета и секретарь совета, член училищного комитета. Автор руководств для учащегося юношества, читал частные лекции. В декабре 1816 по предписанию Комитета министров Шад высылается за границу Российской империи. Какое-то время был экстраординарным профессором в Берлине и Йене, затем отошел от дел, умер в нищете. Неоднократные попытки как самого Шада, так и его семьи добиться от российского правительства объяснения причин изгнания ни к чему не привели. В истории философии характеризуется как представитель диалектического идеализма шеллингианского толка, у него находят «шеллингианский ход мысли» и даже «предвосхищение позиции Гегеля». Помимо философских оставил ряд литературных сочинений, одно из которых, по-видимому, и сыграло в судьбе Шада роковую роль. «Жизнь и судьба почтенного патера Синцеруса», изданная в 1798 в Германии и вызвавшая скандал в католических кругах, была прочитана кн. А. Н. Голицыным, человеком с сильно развитым мистическим чувством. Голицын, имевший в то время сильное влияние на Александра I, способствовал изгнанию Шада из России.

Соч.: Geist der Philosophie unserer Zeit. Jena, 1800; Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehende Religionstheorie. Erfurt, 1800, Bd 1—2; Grundriss der Wissenschaftslehre. Jena, 1800; Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. Erfurt, 1802; System der Natur- und Transzendental-philosophie, t. 1—2. Landshut, 1803—04; De fine hominis supremo. Oratio. Charkov, 1807; Institutiones philosophiae universae in usum auditorum suorum, v. 1. Logica pura et applicata. Charkov, 1812; De immortalitate animorum. Charkov, 1815.

Лит.: *Багалей Д. И.* Удаление профессора И. Б. Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899; *Каменский З. А.* Еще о школе Шада. Послесловие к публикациям перевода докторских диссертаций Густава Адольфа Гесса де Кальве и А. Дудровича.— В сб.: Кантовский сборник. Калининград, 1981, в. 6, с. 130—34; *Он же.* Послесловие к публикации перевода докторской диссертации Иоанна Любачинского.— Там же, с. 129—33; Неизвестные страницы биографии И. Б. Шада.— В кн.: Философия Фихте в России. Оренбург, 1996; *Зеленогорский Ф.* Методы исследования и доказательства. М., 1998.

А. В. Панибратцев

«ШАДДАРШАНА-САМУЧЧАЯ» (санскр. «Ṣaḍdarśana-samuccaya» — «Сводка [доктрин] шести философских систем») — один из первых компендиумов по основным системам в индийской философии, составленный в 8 в. джайнским философом-энциклопедистом Харибхадрой, которому приписывается ок. 25 сочинений. Текст «Шаддаршана-самуччаи» написан на санскрите и состоит из 87 стихов (популярным размером шлока). После введения, где Харибхадра уведомляет читателя, что мудрый должен знать шесть философий в соответствии с признаваемыми в них божествами и основными положениями (***таттва***), он излагает их в последовательности: буддизм, ньяя, санкхья, джайнизм, вайшешика, миманса, локаята. На деле их получается семь, но автор поясняет, что «некоторые» считают ньяю и вайшешику за одну систему: это дает ему возможность добавить локаяту, также включаемую некоторыми философами в требуемую шестерку даршан (ст. 72). Харибхадра излагает положения других даршан настолько объективно, что его конфессиональная принадлежность обнаруживается лишь в одном оценочном замечании, по которому джайнская доктрина свободна от ошибок и противоречий (ст. 53). «Шаддаршана-самуччая» позволяет считать, что ньяя и вайшешика «сливались» в сознании некоторых индийских философов уже в раннем средневековье — еще до образования синкретической ньяя-вайшешики. Удивительное опущение набиравшей силу веданты — «уттара-мимансы» объяснимо лишь при допущении ее ассоциации с «пурва-мимансой». Безоценочность «Шаддаршана-самуччаи» отличает этот компендиум от буддийской ***«Таттва-санграхи»***, в которой изложение чужих доктрин сопровождается их опровержением. Построение «Шаддаршана-самуччаи» принципиально отличается от структуры ведантийских компендиумов, в которых даршаны излагаются по иерархическому принципу: от «низшей» локаяты к «высшей» веданте. Наиболее обстоятельный комментарий к «Шаддаршана-самуччае» принадлежит джайнскому философу Гунаратне (15 в.).

Изд.: Shaḍdarśana-samuccaya, by Haribhadra with Guṇaratna's Commentary Tarkarahasya-dīpikā, ed. by L. Suali. Calcutta, 1905.

В. К. Шохин

ШАККА (Sciacca) Микеле Федерико (12 июля 1908, Джьярре — 26 февраля 1975, Генуя) — итальянский философ, один из инициаторов Галларатского движения. Учился в университетах Катании и Неаполя. В 1930—35 преподавал в лицеях; в 1935—38 — преподаватель античной философии в университете Неаполя, в 1938—47 — в университете Павии. С 1947 до конца дней возглавлял кафедру теоретической философии в Генуе.

В автобиографической книге «Клессидра» (La Clessidra, 1963) описал свой путь в философию со времени учебы в лицее, где испытал влияние идей Платона и Леопарди. Позже увлекался философией ***Дж. Джентиле***, а также сочинениями Г. д'Аннунцио и Ницше. В Неаполе — ученик А. Алиотты, видного представителя итальянского релятивизма. Помимо Платона и Джентиле близкими себе по духу считал в первую очередь Августина и А. Розмини-Сербати (фактически заново им открытого), ***М. Блонделя*** и французскую «философию духа» Л. Лавеля и Р. Ле Сенна. Важнейший из этапов его философ-

ской эволюции — переход от имманентистского идеализма в духе Джентиле к трансцендентному идеализму (иначе говоря, к теизму) и создание собственной метафизической системы неоплатоновско-августинианского плана (см.: Dall'attualismo all spiritualismo critico. 1931—38, Opere complete, v. 12, 1961; Filosofia e metafisica, Opere complete, v. 13—14, 1962). В разработанной Шаккой «философии интегральности» человек представлен как средоточие различных форм бытия, среди которых ключевую роль играет бытие как идея. С одной стороны, Идея как бы замещает непосредственное присутствие Бога в человеке, а с другой — выступает гарантом наличия в его уме вечных, незыблемых истин, т. е. истинности человеческого мышления в целом, включая моральные суждения. Понятие бытия как Идеи в качестве наиболее важного для человеческого сознания конститутивного принципа выходит к августиновской концепции «иллюминации» (божественного «озарения») твари Творцом, а также к онтологическому доказательству бытия Бога Ансельмом Кентерберийским. Шакка долгое время не признавал философии Фомы Аквинского, полагая, что она базируется на аристотелевской метафизике бытия как такового, а не на представлении о конкретном бытии мыслящей твари.

Работы позднего периода (60—70-е гг.) посвящены преимущественно культурологической проблематике. Наряду с этим Шакка возвращается к проблемам метафизики; намечая точку сближения своей философии с учением Фомы Аквинского (связь томистского понятия партиципации с августиновской «иллюминацией»), главными вопросами для Шакки всегда оставались связь идеализма, философского теизма и христианства; ценность человека как духовного существа в противовес всевозможным формам житейского «позитивизма» и материализма; наконец, проблематичность возможности существования в современной Европе культуры, корни которой (хотя бы и бессознательно) не уходили бы в христианство.

Соч.: Opere complete, v. 1—41. Mil., 1952—76.

Лит.: *Кошкарян М. С.* Метафизика М. Ф. Шакки и историко-философская традиция.— В кн.: Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества. М., 1991; *Caturelli A.* Michele Federico Sciacca: Metafisica de la integralidad, vol. I—III. Genovo, 1990.

М. С. Кошкарян

ШАКТИ (санскр. śakti, от глагольного корня śak — мочь, быть способным) — «потенция», «сила», «энергия». В индийской философской традиции всякая деятельная активность неизменно ассоциируется с женским началом, и потому творческая энергия, благодаря которой развертывается вселенная, обычно персонифицируется в образе Шакти — супруги или возлюбленной бога Шивы. В монистической ***адвайта-веданте Шанкары***, где основой мира выступает высший ***Брахман***, с которым на самом деле ничего не происходило, сама Шакти рассматривается как своего рода оборотная сторона Брахмана, как его собственная сила, тождественная космической иллюзии — ***майе***. Однако в других системах, монизм которых существенно ослаблен или сменяется дуализмом, Шакти становится более или менее самостоятельным началом, ответственным за творение мира. В ***кашмирском шиваизме*** в основе реальности лежит пульсирующее единство Шивы и Шакти (в этом живом единстве Шива воплощает собой чистое, пассивное созерцание — «пракаша», тогда как Шакти представляет активный, динамичный аспект сознания — «вимарша», т. е. его внутреннюю интенциональность, готовность создавать и воспринимать свои объекты). Вместе с тем Шакти выступает в трех аспектах (в религиозном направлении «трика» они даже рассматриваются как триада отдельных богинь) — Пара-шакти (Высшая), Пара-апара-шакти (Высшая-низшая) и Апара-шакти (Низшая). В первом аспекте Шакти все потенции еще свернуты и присутствуют в виде чистой интенциональности, свободного и ничем не обусловленного желания (иччха-матра) верховного Господа. Во втором своем аспекте Шакти уже содержит внутри себя всю вселенную, сохраняя ее как собственное видение, как отражение в зеркале; субъект и объект уже появились, но еще не разведены, не отделены друг от друга. Наконец, третий аспект Шакти соответствует уровню раздробленности; сознание здесь напрягается изнутри стремлениями и отторжениями, и многообразным восприятиям соответствуют многообразные объекты. Пульсация сознания, постоянно порождающая новые формы, представлена вращением «колеса Шакти» (шакти-чакра), спицы которого соответствуют различным силам и энергиям; в центре этого колеса пребывает вечный Шива — та единственная осевая точка, которая неизменно остается в состоянии покоя. В качестве такой творящей, «дробящей» силы Шакти отождествляется с Речью (Вач) и «Праматерью» (Матрика) всего сущего, а развертывание мира внутри очередного вселенского цикла начинается с выплескивания фонической энергии, создающей буквы алфавита и священные тексты в виде парадигмы, по образцу которой творится мир. Активная и пульсирующая сила становления, которая проявляется в человеческих существах, отождествляется в кашмирском шиваизме, а также других направлениях ***тантризма*** с Кундалини, или эротической энергией. Соответственно единственная возможность достигнуть освобождения состоит в умении направить эту энергию к ее истинному источнику и опоре — Шиве. Это обратное движение, использующее в качестве средства спасения все ту же Шакти, призвано даровать адепту то мгновение внезапного озарения (пратибха), в котором реализуется нерасчлененное единство Шивы и Шакти. Сотериологическая ориентация на Шакти приводила к тому, что в отдельных направлениях тантризма верховным началом считалась именно женская ипостась — богиня (Парамешвари), почитаемая под именами Шакти, Дэви, Кали или Дурги; такие варианты тантризма известны как «шактизм» (шакта-сиддханта).

Лит.: *Padoux A.* L'Énergie de la Parole. P., 1980; *Silburn L.* La Kundalini ou l'énergie des profondeurs. P., 1983; *Idem.* Hymnes aux Kālī. La Roue des énergies divines. P., 1995; *Mackenzie Brown C.* The Triumph of the Goddess. Albany, 1990; *Coburn T. B.* Encountering the Goddess. Albany, 1991.

Н. В. Исаева

«ШАН ЦЗЮНЬ ШУ» («Книга правителя области Шан») — древнекитайский философско-политический трактат легистской школы (см. ***Легизм***), отражающий воззрения Гунсунь Яна (4 в. до н. э.) — правителя области Шан. Самое раннее упоминание о «Шан цзюнь шу» содержится в трактате ***«Хань Фэй-цзы»***. Отредактированный Лю Сяном (1 в. до н. э.) и Лю Синем (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.) текст стал насчитывать 29 пяней (глав).

До сер. 13 в. трактат распространялся в рукописных списках. Одновременно существовало несколько вариантов. В результате многочисленных переписок появились ошибки, перестановки в тексте, замены иероглифов, поэтому памятник обрастал комментирующей литературой. В период правления династии Сун (960—1279) наиболее распространенным был спи-

сок из 26 глав. Первое печатное издание подготовлено и осуществлено Чжэн Цаем в сер. 13 в. После свержения монгольского господства перед китайской династией Мин встали задачи восстановления разрушенного войной хозяйства и централизованного управления. Поэтому многие мыслители обратились к книге Шан Яна — идеолога централизованного государства, сумевшего в короткий срок усилить царство Цинь. В 14—17 вв. вышло шесть изданий «Шан цзюнь шу» с комментариями. К нач. 20 в. существовало около 25 изданий трактата с текстологическими комментариями. Одной из наиболее заслуживающих доверия считается публикация Янь Ваньли (18—1-я пол. 19 в.), который отыскал самый ранний текст (24 главы, нач. эпохи Юань). Он открывается главой «Гэн фа» («Изменение законов») и заканчивается главой «Дин фэнь» («Закрепление прав и обязанностей»). Янь Ваньли использовал также экземпляры «Шан цзюнь шу», хранившиеся у Фань Цина (16 в.) и Цинь Сылина (16 — нач. 17 в.), сверил эти списки, устранил разночтения и составил текстологический комментарий.

В настоящее время наиболее адекватным принято считать издание Чжу Шичэ (1956). Перевод «Шан цзюнь шу» на современный китайский язык осуществлен Гао Фэном.

Лит.: Шан цзюнь шу цзегу динбэнь (Аутентичный текст «Шан цзюнь шу» с текстологическим комментарием), сост. и комментатор Чжу Шичэ. Пекин, 1956; *Гао Хэн* (пер.). Шан цзюнь шу цзинь и («Шан цзюнь шу» с пер. на современный язык). Пекин, 1974; Книга правителя области Шан («Шан цзюнь шу»), пер. и комментарии Л. С. Переломова. М., 1993.

Л. С. Переломов

ШАНКАРА (Śaṅkara) — индийский религиозный философ и проповедник, основатель школы ***адвайта-веданта***. В западной исследовательской традиции долгое время держалась датировка К. П. Тиле, относившего время жизни Шанкары к 788—820; однако в последнее время датировка сместилась к 7 — нач. 8 в. Шанкара родился в селении Калади в Керале; в индийской агиографической литературе он считается воплощением самого Бога Шивы. Еще в детстве приняв обеты бродячего аскета-санньясина, Шанкара начинает свою литературно-философскую деятельность под руководством учителя Говинды. К предшественникам Шанкары традиция причисляет Гаудападу, автора трактата ***«Мандукья-карики»***, учителей Бхартрипрапанчу и Сундарапандью, а также отчасти грамматиста Бхартрихари.

Основные труды: Комментарий («Бхашья») на «Брахма-сутры» Бадараяны, комментарии к основным Упанишадам, Комментарий к ***«Бхагавадгите»***, трактаты «Упадеша-сахасри» («Тысяча учений»), «Вивека-чудамани» («Жемчужина различения»), «Атма-бодха» («Пробуждение Атмана»), стихотворные циклы «Дакшинамурти-стотра» («Восхваление благодатного [Шивы]»), «Шивананда-лахари» («Волна блаженства Шивы») и др.

В традиционном сознании сущность учения Шанкары выражена в популярном санскритском стихе: «Брахман — истина, мир — ложь, душа неотличима от Брахмана». В целом адвайта Шанкары оказалась первой вполне оформленной и наиболее влиятельной школой в рамках ***веданты***. Опираясь на тексты Священного Писания, Шанкара предлагает собственную интерпретацию отношений между Богом и миром; он стремится прежде всего примирить речения Упанишад о ***Брахмане*** как источнике вселенной с не менее авторитетными речениями о его неизменности. Согласно Шанкаре, Брахман — это высшая и единственная реальность; он не просто един — с точки зрения «высшей истины» (парамартхика) с ним никогда ничего не происходило, а все многообразие природного мира обязано своим феноменальным существованием ***майе***, или «космической иллюзии». Майя — это творящая сила (***шакти***), или своего рода оборотная сторона самого Брахмана; в своем гносеологическом аспекте майя тождественна ***авидье***, или неведению. Именно майя-авидья мешает осознать, что духовное начало, или ***Атман***, каждого живого существа абсолютно тождественно высшему Брахману. Освобождение индивидуальной души из-под власти иллюзии и прекращение сансарного цикла перерождений возможно лишь как возвращение ее к Брахману как чистому знанию.

Шанкара был не только философом-теоретиком, но и выдающимся религиозным деятелем, талантливым проповедником своего учения. Многочисленные агиографии повествуют о «диг-виджае» Шанкары, т. е. о «завоевании сторон света» — о странствиях адвайтиста, во время которых он участвовал в публичных диспутах и обращал в свою веру множество сторонников. Хотя упадок неортодоксальных учений в Индии начался еще до рождения адвайтиста, традиция связывает именно с именем Шанкары окончательное вытеснение ***буддизма*** из страны. Шанкара реформировал, а точнее, заново создал монастырскую организацию индуизма, во многом взяв за образец буддийскую сангху. В жизнеописаниях Шанкары перечислены десять основанных им индуистских монастырей и десять монашеских орденов аскетов-санньясинов; четыре из этих монастырей — в Шрингери, Канчи, Двараке и Пури — сохраняют свое значение и по сей день.

Соч.: Śrīśaṅkara-granthavalī. Madras, 1978—83; Brahma-sūtra-bhāṣya, transl. by Swami Gambhīrānanda. Calcutta, 1972; Eight Upaniṣads. With the Commentary of Śaṅkara, transl. by Swami Gambhīrānanda. Calcutta, 1956; Gītā in Śaṅkara's Own Words, transl. into english by V. Panoli, v. 1—4. Madras, 1979.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Deussen P.* Das System des Vedānta, nach den Brahma-Sūtras des Badarayana und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus dargestellt. Lpz., 1883; *Max von Walleser.* Die ältere Vedānta. Hdlb., 1910; *Ghate V. S.* Le Vedānta: étude sur les Brahmasūtras et leurs cinq commentaires. P., 1918; *Lacombe O.* L'Absolu selon le Vedānta. P., 1937; *Devanandan P. D.* The Concept of Māyā. L., 1950; *Hacker P.* Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd 1. Die Schüler Śaṅkaras.— «Akademie der Wissenschaften und der Literatur» (Wiesbaden), 1950, N 26, S. 1907—2072; *Mahadevan N. M. P.* Hymns of Śaṅkara. Madras, 1970; *Halbfass W.* Kumārila and Śaṅkara. Reinbek, 1983.

Н. В. Исаева

ШАО ЮН (Шао Яофу, Шао Канцзе, Байюань сяньшэн — «учитель из Байюаня») [1011, Фанянь или Гуйчэн (современный уезд Хуэйсянь провинции Хэнань) — 1077] — китайский философ, один из основных создателей ***неоконфуцианства*** — «пяти учителей эпохи Сун» (наряду с Чжан Цзаем, ***Чжоу Дуньи***, ***Чэн И*** и ***Чэн Хао***). Основные сочинения — «Хуан цзи цзин ши» («Упорядочение мира Высочайшим пределом»), «Юй цяо вэнь да» («Вопросы и ответы рыбака и дровосека»).

Создал целостное учение об идеальной («прежденебесной» — сянь тянь) структуре Вселенной, единосущной человеческому сознанию и психике (синь — «сердцу») и выраженной в системе нумерологических соответствий. Считал «числа» (шу) и «образы» (сян), воплощенные в графических схемах — триграммах и гексаграммах (см. ***Гуа***) ***«Чжоу и»***, абсолютно адекватными выражениями всех вещей и явлений; при этом числа первичны — они «рождают символы». Свое учение Шао Юн называл «учением об образах и числах» (***сян шу чжи сюэ***) по аналогии с одним из направлений ицзинистики («науки об

«И цзине»», или «науки о переменах», см. «***Чжоу и***») эпохи Хань (206 до н. э. — 220 н. э.), а также «учением о прежденебесном». С помощью чертежей толковал последовательности триграмм и гексаграмм, традиционно приписываемые мифическому основателю китайской цивилизации Фуси, как «прежденебесный план» — выражение идеального порядка мировых трансформаций («превращений» — ***хуа***), существовавшего до возникновения Неба и Земли. У Шао Юна этот порядок выступал воплощением «Великого предела» (***тай цзи***), который прямо отождествлялся им с ***дао*** и рассматривался как некий график мирового процесса.

Развивая тезис ***Мэн-цзы*** «Вся тьма вещей имеет полноту во мне» и вытекающие из него идеи самосовершенствования как условия «упорядочения» Поднебесной, Шао Юн идентифицировал человеческое «сердце» с «Великим пределом» и дао, а само «учение о прежденебесном» — с «законом сердца». Из «сердца», так же как из тождественного ему «прежденебесного плана», исходят «тьма превращений и тьма дел», поэтому следование «закону сердца» должно обеспечить идеальный миропорядок. Полагал, что регресс и гибель человеческого общества подчиняются универсальным циклическим закономерностям: два периода расцвета (эпохи правления «императоров» (хуан), затем «государей» (ди)) сменяются периодами упадка — правления «царей» (ванов), а затем периодом разрушения — правления «деспотов/гегемонов» (ба).

Предложил концепцию космических циклов, структурно подобных году: цикл, равный 129 600 годам, состоит из 12 эпох, те — из 30 «оборотов» каждая, «оборот» включает 12 поколений по 30 лет. Начало цикла обозначается гексаграммой, выражающей равновесие сил ***инь ян***, а заканчивает его гексаграмма, обозначающая максимум силы инь. В первую эпоху цикла рождается Небо, во вторую — Земля, в третью — человек, шестая — вершина общественной гармонии, пик которой пришелся на 3-е тысячелетие до н. э., после чего нарастание силы инь ведет Вселенную к концу в завершение 12-й эпохи. Затем начнется новый цикл.

Соч.: Ичуань цзи жан цзи (Сборник произведений о вспахивании земли в Ичуане). Цзюаны 1—20, в изд.: Сы бу цун кань, Папка 151, т. 1702—1705. Шанхай, 1929; Хуан цзи цзин ши шу (Книга об упорядочении мира Высочайшим пределом). Шанхай, 1936; *Liu Da* (transl.). I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic «Plum Blossom Numerology». S. F., 1979.

А. Г. Юркевич

ШАРИАТИ Али (1933, Мезинан, Иран — 19 июня 1977, Лондон; похоронен в Дамаске) — иранский философ, один из идейных вдохновителей антишахского движения. Родился в семье богослова. Учился в Мешхедском и Сорбоннском университетах. В 1964 получил докторскую степень. На формирование мировоззрения Шариати оказали влияние суфизм и реформаторские идеи ***М. Икбала***, идеи выдающегося востоковеда Л. Массиньона, труды М. Вебера, А. Тойнби, Э. Дюркгейма, Э. Фромма, Г. Маркузе, Ф. Фанона; он был лично знаком с А. Лефевром и Ж.-П. Сартром.

Во Франции Шариати активно участвовал в деятельности антишахских организаций. По возвращении в Иран заключен в тюрьму. С 1968 Шариати читал лекции в тегеранском религиозном центре «Хосейнийе эршад». Подвергся вторичному тюремному заключению, находился под домашним арестом. Под чужим именем бежал в Англию, где спустя 20 дней скоропостижно скончался.

Шариати — возрожденец-прогрессист. Автор теории «двух религий»: истинной и искаженной, именуемых соответственно «тауҳйд» (единобожие) и «ширк» (в явной форме: безбожие, идолопоклонство, многобожие; в скрытой форме: любая религия «двурядна» из-за деления на классы эксплуататоров и обездоленных). В исламе «истинная» религия выражается в мистической вере в «тайное», в приверженности к справедливости и признании за человеком свободы выбора. Призывал к созданию идеального общества с «непорочным духовным руководством», способным обеспечить «возвращение к истокам», т. е. идеальной умме (см. ***Ислам***).

Соч.: *Shariati A.* An Approach to the Understanding of Islam. Tehran, 1989; Histoire et destinee. Textes choisis. P., 1982; On the Sociology of Islam: Lectures. Berkeley, 1980.

Лит.: *Малушков В. Г.* Философские и общественно-политические взгляды Али Шариати.— В кн.: *Малушков В. Г., Хромова К. А.* Поиски путей реформации в исламе: опыт Ирана. М., 1991.

М. Т. Степанянц

ШАРИРА (санскр. śarira — тело) — в индийской мысли тело, материальное или нематериальное. С древних времен индийцы рассматривали тело человека как микрокосм, повторяющий в миниатюре вселенную, образуемую пятью элементами (см. ***Бхуты***). Его кости сделаны из земли, жизненные дыхания — из ветра, флегма и другие гуморы — из воды, жар — из огня, сердце, желудок и ушные раковины заполнены акашей (эфир, пространство).

В санкхья-йоге различаются три вида тел: «грубое» (shthūla-śarira), «тонкое» (***сукшма—шарира***, liṅga-śarira) и «каузальное» (kāraṇa-śarira). Грубое тело, образуемое пятью элементами, человек получает при рождении и теряет при смерти (когда его элементы воссоединяются с космическими). К нему относятся туловище и десять ***индрий*** — пять органов чувств (ухо—слух, кожа—осязание, глаз—зрение, язык—вкус, нос—обоняние) и пять моторных органов (рот—речь, руки—хватание, ноги—передвижение, анус — выделения, половые органы—рождение). В ведантийской схеме пяти оболочек (коша) ***Атмана*** грубое тело соответствует телу из пищи (annamaya). Тонкое тело, состоящее из восемнадцати элементов (***буддхи***, ***аханкара***, ***манас***, десять индрий и пять ***танматр***), не разрушается после смерти, а переходит в новое воплощение. Оно коррелирует с тремя «оболочками» Атмана — жизненных дыханий (***прана***), манаса и сознания (***виджняна***). Существование «каузального тела» выводится из опыта сна без сновидений (suṣupti); коррелирует с состоянием блаженства Атмана, в котором сознание возвращается к своим истокам. Это тело тоже сопровождает перерождение души.

Согласно вайшешике, тела человека и животных делятся на утроборожденные и неутроборожденные (тела богов и святых мудрецов, появляющиеся непосредственно из атомов при содействии благоприятной ***кармы***, или тела насекомых — при содействии неблагоприятной кармы); утроборожденные в свою очередь делятся на живородящих (люди, домашние животные) и яйцекладущих — птицы и рептилии. Существуют также водные, огненные и воздушные тела, образуемые из атомов соответствующих элементов, — мифические существа, обитающие в царствах соответственно Варуны (бога океана), Сурьи (бога солнца) и Марутов (богов ветра). Вайшешика не считала органы чувств частями тела: если последнее состоит только из атомов земли, то органы — из атомов разных элементов (обоняние — атомы земли в носу, вкус — атомы воды во рту, зрение — атомы огня в зрачке, осязание — атомы, расположенные на кожном покрове).

В. Г. Лысенко

ШАРРОН (Charron) Пьер (1541, Париж — 16 ноября 1603, Париж) — французский философ-скептик, ученик ***Монтеня***. Окончил Парижский университет. В 1571 получил степень доктора права. Несколько лет работал адвокатом, затем обратился к углубленному изучению теологии и стал каноником. Основное сочинение — трактат «О мудрости» (De la sagesse, 1601). Самопознание, по Шаррону, лежит в основе человеческой мудрости. В душе изначально заложены семена всех знаний. Поэтому подлинный мудрец больше узнает из анализа своей души, чем из всех книг. Через самопознание человек поднимается к познанию Бога лучше и вернее, чем через знание о всем остальном мире. Важное условие мудрости — полная свобода разума, благодаря которой человек должен освободиться от власти предрассудков и рабского следования древним авторитетам. Шаррон говорил об ограниченности человеческого разума: наш разум не может достичь обладания истиной окончательной и полной, его удел — вечные поиски ее. Мудрец, по Шаррону, должен следовать четырем главным добродетелям: благоразумию, справедливости, мужеству, умеренности. Мнение Шаррона о том, что мораль выводится не из религии, а основана на разуме и человеческой природе, вызвало со стороны клерикалов обвинение в атеизме. Сам он, однако, был убежден в том, что его философия полностью согласуется с католицизмом: он считал, что ложны все существующие религии, кроме христианства. Идеи Шаррона оказали влияние на Гассенди, Паскаля, Бейля.

Соч.: Toutes les oeuvres. P., 1635; De la sagesse. P., 1986.

Лит.: *Бейль П.* Исторический и критический словарь, т. 2. М., 1968, с. 77—104; *Богуславский В. М.* Скептицизм в философии. М., 1990, с. 129—158; *Sabrie J. B.* De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron. P., 1913; *Charron J. D.* The «Wisdom» of Pierre Charron. Chapel Hill, 1961; *Battista A. M.* Alle origini del pensiero politico libertino, Montaigne e Charron. Mil., 1966; *Kogel R.* Pierre Charron. Gen., 1972; *Adam M.* Études sur Pierre Charron. Bordeaux, 1991.

А. А. Кротов

ШАРТРСКАЯ ШКОЛА — ученое сообщество при кафедральном соборе в Шартре, виднейший центр французского возрождения 12 в. Основана в 990 епископом Фульбером («Сократом», ум. 1028), учеником ***Герберта из Орильяка*** (ок. 945—1003, с 999 папа Сильвестр II). Изучались право, математика, логика, медицина; философской ориентацией был (нео)платонизм. Школа приобретала латинские переводы античной классики, греческую и арабскую литературу по математике и естествознанию; при епископе Иве Шартрском (1090—1115) она не уступала как научный центр Парижу. Искусством преподавания прославился ***Бернард Шартрский***, магистр школы и ее канцлер (1108—26?). У Бернарда учились ***Гильом*** из Конша, учитель ***Иоанна Солсберийского***, и ***Гильберт Порретанский***, оба также преподавали в школе. Самая яркая фигура в школе — ***Тьерри Шартрский*** (до 1155?), согласно историку Фризинге брат Бернарда, также магистр и канцлер, первый комментатор «Топики» и «Софистических опровержений» Аристотеля. После него школа гаснет. Кларенбальд из Арраса называет себя учеником как Тьерри, так и ***Гуго Сен-Викторского***, Гильберт Порретанский с 1141 уходит преподавать в Париж.

Школа синтезировала учения Платона, известного по «Тимею», и Аристотеля в его логике, физике и психологии. Образцами служили ***Боэций*** и ***Марциан Капелла***, почитался ***Иоанн Скот Эриугена***. Легко интегрировались христианские, античные, арабские источники. Символика школы допускала игру поэтического образа и философской аллегории, склоняясь к мистике. ***Аделард*** Батский («О тождественном и различном», 1108—1109), чье отношение к шартрцам неясно, задал тон возвышенно-платоническим, задушевно-вергилианским настроениям и культу «семи искусств». Залогом благочестия «природного знания» были провозглашенный Бернардом безусловный примат нравственности над ученостью («без этики нет философа») и смирение («мы карлики на плечах у гигантов»). Учебная работа начиналась с чтения и завершалась перепиской и комментарием к «Opuscula sacra» Боэция и др. В образцовом тексте видели, по Филону Александрийскому, синод искусств, созванный ad cultum humanitatis, цветник грамматики (словесности) и поэзии, просвеченный золотыми лучами логики, украшенный серебром риторики. Утверждался союз мудрости и красноречия, квадривия, «светоча понимания», и тривия, «наставника выражения», супружество (по Марциану Капелле) филологии (или философии) с богом речи Гермесом. В свою очередь в синтезе искусств (cohaerentia artium) видели модель космоса, а в космосе (по «Тимею») — гармоничное осмысленное существо, тело мировой души, имевшей как платонический, так и богословский (вплоть до ее сплавления со Св. Духом у Гильома из Конша) и поэтический ореол. Как природа прячется в одеждах чувственного мира, так смысл речи таится в аллегориях, символах и образах (теория облачений, involucra integumenta). Вкус к символу и фабуле (мифу) уживался с рациональной логикой и «геометричностью» толкования. Проблема универсалий решалась через «реалистический номинализм»: идеи реальны в уме Бога. Бернард из Тура (Бернард Сильвестр, до 1167) в поэтико-философском трактате «О совокупности мира» («Космография»), посвященном Тьерри и известном Данте, Боккаччо, Чосеру, развертывает аллегорическую драму в прозе и стихах, где откликом на жалобы Природы Уму на беспорядочность Сильвы (материи) создается человек, малая вселенная. Возвеличение человека продолжается у ***Алана Лилльского*** и в «Романе о розе». Следы чтения шартрцев прослеживаются в естествознании 13 в. и в философии ***Николая Кузанского***.

Лит.: *Chénu M. D.* La théologie au douzième siècle. P., 1976; *Jeauneau E.* Lectio philosophorum: Recherches sur l'École de Chartres. Amst., 1973; *Southern R. W.* Platonism, Scholastic method and the school of Chartres. Reading, 1979. См. также лит. к ст. ***Бернард Шартрский***.

В. В. Бибихин

ШАТОБРИАН (Chateaubriand) Франсуа Рене де (4 сентября 1768, Сен-Мало — 4 июля 1848, Париж) — французский писатель-романтик, политический деятель эпохи Реставрации. Пэр Франции и государственный министр (1815); министр иностранных дел Франции (1823—24). Автор ряда исторических этюдов, романов и новелл, воспоминаний («Замогильные записки» — Les Mémoires d'outre-tombe, опубликованы в 1848—50; и др.).

Идеи Шатобриана, изложенные в его книгах «Исторический, политический и нравственный опыт о древних и новых революциях» (Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes... 1797), «Гений христианства» (Génie du christianisme, 1802), «Монархия в соответствии с хартией» (1816), оценивались как консервативный бунт против рационализма Просвещения. Выражая свое негативное отношение к Французской революции, Шатобриан усматривает одну из ее главных причин в пренебрежении к религии со стороны философии 18 в. По его мнению, французская церковь сыграла выдающуюся роль в истории французской цивилизации. Католицизм для него — это «религия свободы», «двигатель просвещения», если оно свободно от догм. Подчеркивая связь религии со свободой, он считает, что свободна религия толь-

ко в том случае, если она отделена от государства. Восстановлению принципа свободы должна способствовать и реставрация монархической власти во Франции. Идеалом Шатобриана была конституционная монархия, опирающаяся на представительную систему и демократические свободы.
Философские и политические взгляды Шатобриана оказали большое влияние на развитие традиционалистского и консервативного течения во французской политической мысли.

Соч.: Oeuvres complètes, t. 1—28. P., 1826—31; Politique de Chateaubriand, présentée par Dupuis G. et al. P., 1966; Essai sur les revolutions. Génie du christianisme. Texte établi, presenté et annité par M. Regard. P., 1978; в рус. пер.: О Бонапарте и Бурбонах и о необходимости восстановить закон наших королей для благополучия Франции и Европы. СПб., 1814; Опыт исторический, политический и нравственный о новейших переворотах или взаимном сплочении государств древнего и нового мира. СПб., 1817; Гений христианства.— В кн.: Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982.

Лит.: *Maurras Ch.* Trois idées politiques (Chateaubriand, Michelet, Saint-Beuve). P., 1912; Romantisme et politique. 1815—1851. P., 1969; *Moreau P.* Chateaubriand. P., 1967; *Barberis P.* Chateaubriand. Une réaction au monde moderne. P., 1976.

М. М. Федорова

ШАХРАСТА́НӢ Абӯ ал-Фатҳ Муҳаммад Ибн Абд ал-Карӣм, аш- (ок. 1075/1086, Шахрастан, Иран — 1153, там же) — арабо-мусульманский философ, представитель ашаритского ***калама***, доксограф, историк религий. Получил традиционное мусульманское образование по ***фикху***-праву и каламу-теологии. В 1116, на обратном пути из паломничества в Мекку, остановился в Багдаде, где в течение трех лет читал лекции в знаменитом медресе ан-Низа́мийя. Затем отстаивал свои теологические взгляды в дебатах в городах Джурджанийя и Нишапур, после чего возвратился в родной Шахрастан, посвятив себя преподаванию и литературному творчеству.
Перу аш-Шахраста́нӣ принадлежит более 10 книг по богословию, философии, истории религий. В его творчестве отражается характерная для калама 12 в. тенденция к сближению с ***арабоязычным перипатетизмом***, сочетавшаяся с критикой некоторых положений последнего. С таких позиций составлен трактат «Противоборство с философами» (Муса́ра'ат ал-фала́сифа), на который ***ат-Тӯси*** написал впоследствии ответное «Противоборство с Противоборством». В своем основном сочинении по каламу — «Предел отваги в науке калама» (Нихайат ал-икда́м фӣ 'илм ал-кала́м») — аш-Шахраста́нӣ примыкает к ашаризму, хотя по ряду вопросов высказывает самостоятельное мнение. Некоторые источники приписывают ему (со ссылкой на не дошедшее до нас его сочинение «ал-Манаҳидж ва-л-байа́на́т») своеобразную атомистическую концепцию.
Наиболее известным из трудов аш-Шахраста́нӣ является «Книга о религиях и сектах» (Кита́б ал-милал ва-н-ниҳал), отличающаяся систематичностью и объективностью. Первая часть посвящена религиозным толкам в исламе. Вторая часть освещает религиозно-философские учения в рамках немусульманских культур (включая иудаизм, христианство, манихейство, зороастризм, религию сабиев, индуизм и буддизм), подробно излагает взгляды античных и арабо-мусульманских философов. Это сочинение неоднократно издавалось в Европе и мусульманских странах, переводилось на многие европейские и восточные языки.

Соч.: Книга о религиях и сектах, ч. 1. Ислам, пер. и введение С. М. Прозорова. М., 1984.

Лит.: *Беков К.* Мухаммад аш-Шахрастани — историк философии. Душанбе, 1987.

Т. Ибрагим

«ШАШТИТАНТРА» (санскр. «Ṣaṣṭitantra» — «Учение (текст) о шестидесяти [топиках]») — памятник предклассической ***санкхьи***, содержание которого частично восстанавливается преимущественно из полемических пассажей ***Дигнаги***. В «Шаштитантре» разрабатывалась логическая классификация семи выводных реляций, позволяющих заключать по объекту А об объекте В (реляции «хозяина» и «собственности», материи и ее модификации, причины и следствия, агента и действия, части и целого, «со-присутствия» и «со-отсутствия» двух объектов). Умозаключения делятся на конкретные и абстрактные. Вторые — на заключения от причины к следствию и от следствия к причине (последнее считалось в «Шаштитантре» более надежным). Последние делятся на непосредственные и опосредованные. В комментариях к ***«Санкхья-карике»*** цитируется положение «Шаштитантры» о том, что первоматерия «Пракрити действует, управляемая Пурушей». За названием «Шаштитантра» скрывается целый ряд текстов, принадлежавших «клану» ***Варшаганьи*** и некоторым другим конкурировавшим друг с другом школам санкхьи, в т. ч. более древние, чем тот, с которым полемизировал Дигнага.

В. К. Шохин

ШВАРЦ Иван Григорьевич [1751, Трансильвания — 17 (28) февраля 1784, с. Очаково под Москвой] — философ-мистик, масон, педагог. Образование получил в Германии. В 1776 приехал в Россию гувернером в семью князя И. С. Гагарина. С 1779 преподавал немецкий язык и философию в Московском университете. В 1780 вошел в ложу Н. И. Новикова «Гармония»; расходясь с ним в частностях, разделял основную идею масонства — нравственное самосовершенствование и религиозно-нравственное просвещение общества. В 1779—81 учредил «Педагогическую семинарию», «Собрание университетских питомцев», Переводческую, или Филологическую, семинарию с целью нравственного совершенствования учащейся молодежи. В 1781 Шварц, командированный по поручению московских масонов в Германию, добился признания самостоятельности русского масонства. Тогда же Шварц был посвящен в розенкрейцерство, основной идеей которого было достижение истинного знания через нравственное самосовершенствование, и в 1782 учредил в Москве тайный «Орден Злато-розового креста», связанный с берлинской ложей «Трех глобусов».
С 1782 почетный профессор Московского университета. В 1782 читал курс эстетической критики от античности до современности, в котором применял историко-сравнительный метод, оперируя понятиями античной, средневековой и новой философии, литературы, архитектуры, скульптуры и живописи. В соответствии со своей философско-мистической позицией связывал эстетические построения с данными оккультных наук, проводя идею о гармонической связи всех наук в познании природы. По сути это был взгляд на безграничные возможности Науки, признание материального и духовного единства мира. Наука, просветленная христианством, ведет к познанию внутреннего человека и Бога, с одной стороны, а с другой — побеждает в человеке дьявола и посылаемое им зло. Несомненный теист, Шварц мог допускать и пантеистические положения, каковыми была проникнута используемая русскими масонами западноевропейская мистическая литература. Подчеркивал ценность Библии, открывающей человеку основания жизни земной и вечной.
В конце 1782 прочел у себя дома приватный курс «О трех познаниях: любопытном, приятном и полезном». Первое дает

пищу разуму. Ему соответствуют исторические предметы познания, разделяемые в свою очередь на физические, нравственные и метафизические. Второй род познания удовлетворяет чувства и воображение, чему соответствует познание предметов искусства, а третье служит высшим потребностям духа и отражает стремление человека к высшим познаниям — это познание и совершенствование самого себя, развитие талантов, данных Богом. В основе такого понимания познания лежала антропология Шварца, исходящая из тройственного строения человеческого существа, состоящего из тела, души и духа.

В курсе «философской истории», предназначенном для питомцев основанного им «Дружеского общества», Шварц доказывал односторонность и неосновательность идей материалистов и энциклопедистов. Излагая взгляды Гельвеция, Руссо, Спинозы, Ламетри, развивал собственные, основанные в первую очередь на учении Бёме, горячим поклонником которого он был, а также Вольфа, Локка и английских натуралистов. По мнению его ученика А. Ф. Лабзина, эти лекции удержали слушателей от распространенного тогда безбожия. В значительной степени курс был посвящен изучению Ветхого Завета, особенно привлекавшего мистиков.

Соч.: О трех познаниях: любопытном, приятном и полезном.— «Русский вестник», 1864, № 8; Отрывки из «философской истории».— «Друг юношества», 1813, январь, с. 85—101.

Лит.: История Императорского Московского университета. М., 1905; Исторический словарь профессоров и преподавателей Московского университета, ч. 2. М., 1911; Воспоминания А. Ф. Лабзина о Шварце.— «Сионский вестник», 1818, № 2; *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867; *Боголюбов В.* Н. И. Новиков и его время. М., 1916.

И. Ф. Худушина

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (14 января 1875, Кайзерсберг, Верхний Эльзас — 4 сентября 1965, Ламбарене, Габон) — философ, теолог, музыкант, практикующий гуманист. Изучал теологию и философию в Страсбургском университете (1893—98), по окончании учился в Сорбонне, Берлине. В 1899 защитил диссертацию «Философия религии И. Канта», в 1900 — диссертацию по теологии. С гимназических лет изучал музыку, играл на фортепиано и органе, не прекращая этих занятий до конца жизни, занимался также органостроением. Директор семинарии св. Фомы в Страсбурге (1903—06). В 1905 окончательно оформилось решение Швейцера вторую половину своей в целом очень счастливо складывающейся жизни посвятить непосредственно служению людям. С этой целью в 1905—12 он изучает в Страсбургском университете медицину, в 1913 защищает докторскую диссертацию на тему «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика». В 1912 женился на Елене Бреслау и через год вместе с ней, собрав предварительно деньги и необходимое медицинское оборудование, уехал в Африку, в местечко Ламбарене, которое прославилось благодаря его милосердной деятельности. К этому времени Швейцер имел уже европейскую известность, которую ему принесла монография «И. С. Бах» (1905), а также философско-теологические труды «От Реймаруса к Верде. История исследований жизни Иисуса Христа» (1906) и «История исследований учения апостола Павла» (1911).

Решение Швейцера круто изменить свою жизнь не имело непосредственных внешних поводов, явилось исключительно результатом его внутренних переживаний и размышлений. С 1913 и до конца жизни он трудится в Африке директором и врачом своей больницы. Периодически совершает поездки в Европу, иногда растягивавшиеся на годы (всего было 13 таких поездок). Начиная с 1919 периодически выступает с публичными лекциями, пропагандируя свое учение и рассказывая об опыте работы в Африке, а также дает органные концерты, собирая т. о. деньги для больницы. С нач. 1950-х гг. включается в борьбу за мир, сконцентрировав усилия на запрещении атомного оружия. Лауреат Нобелевской премии мира (1952). В этот период Швейцер не прекращал философских занятий, деля между ними и музыкой весь скудный (по преимуществу ночной) досуг от тяжелого врачебного труда. Его работы этого периода — «Христианство и мировые религии» (1924), «Мистика апостола Павла» (1930), «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика» (1935), «Речи о Гёте» (издавались в 1932, 1949, 1950), «Письма из Ламбарене» (1954) и др.

Основным произведением Швейцера является капитальное исследование «Философия культуры» (1923), состоящее из двух частей: «Упадок и возрождение культуры» и ***«Культура и этика»***. В нем он критически анализирует моральные основы европейской культуры, историю поисков основного принципа нравственности и излагает собственное жизнеучение ***благоговения перед жизнью***, которое окончательно, в т. ч. терминологически, оформилось в 1915. Швейцер, по собственному признанию, испытал сильное влияние Ф. Ницше и Л. Н. Толстого; от первого он усвоил мысль о глубоком кризисе европейской культуры, от второго — о необходимости ее возрождения на путях этического обновления. По его мнению, причина кризиса культуры (господства материального над духовным, общественного над индивидуальным) заключается в том, что восторжествовавшее в Новое время оптимистическое и жизнеутверждающее мировоззрение не имело адекватной моральной основы — укорененной в мышлении этики. Человек не может мыслить, не мысля чего-нибудь; поэтому сам факт мысли не может обладать идентифицирующей его Я изначальностью. Такой изначальностью обладает воля к жизни; мысль, обернувшаяся на саму себя, упирается в факт жизни. Вместо cogito Декарта Швейцер провозглашает «я есть жизнь» и утверждает в качестве основного принципа оптимистического мировоззрения благоговение перед жизнью. Этот принцип является элементарным, его следует понимать прямо и буквально, как благоговение перед всякой жизнью: добро есть то, что утверждает жизнь, зло есть то, что разрушает ее. Этика имеет своим предметом отношение ко всему живому, сущему; она универсальна, т. к. может практиковаться каждым индивидом прямо и непосредственно. Благодаря принципу благоговения перед жизнью человеческая мысль оказывается изначально этически ориентированной, что избавляет ее от всех прочих моралистических ограничений. Воля к жизни опасно раздвоена, и человек, сколь бы разумен в своем поведении он ни был, не может жить, не нанося вреда другим жизням. Но это значит, что он обречен жить с нечистой совестью: этику нельзя отождествлять с необходимостью жизни, она противостоит ей. Зло не может быть уничтожено, но его можно минимизировать, что как раз и обязывает к постоянному этическому бодрствованию, напряженной ответственности. Швейцер (и в этом своеобразие его нравственной философии) считал, что не может быть синтеза добродетели и счастья. Возможно только их сочетание, основанное на ясном понимании их несовместимости и необходимости выбора. Необычная биография Швейцера предлагает вариант такого сочетания: первую половину жизни — счастью, вторую половину — добродетели. Этика (мораль) как ос-

нова и ориентир культуры не снимается материальными и институциональными достижениями последней, она остается ее живительным истоком и вечным укором.

Мысль Швейцера соответствовала духу философии жизни, он многое сделал для нового понимания жизни, свойственного 20 в., однако его творчество развивалось вне основных профессионально-философских дискуссий и до настоящего времени остается в стороне от школьно-академических традиций.

Соч.: Gesammelte Werke in fünf Bänden. B., 1971; в рус. пер.: И. С. Бах, пер. с франц. М., 1934; пер. с нем. М., 1964; Благоговение перед жизнью. М., 1992 («Культура и этика», «Мистика апостола Павла» и др.; библиография); Письма из Ламбарене. Л., 1989; Мировоззрение индийских мыслителей (фрагменты).— В кн.: Восток—Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988.

Лит.: Альберт Швейцер — великий гуманист XX века. М., 1970; *Гусейнов А. А.* Альберт Швейцер: благоговение перед жизнью.— В кн.: Великие моралисты. М., 1995; *Носик Б. М.* Швейцер. М., 1971.

А. А. Гусейнов

ШЕВЫРЕВ Степан Петрович [18(30) октября 1806, Саратов — 8 (20) мая 1864, Париж] — русский литературный критик, поэт и публицист. Профессор Московского университета, с 1852 академик. Участие в кружке любомудров и журнале «Московский вестник» определило романтическую направленность его мышления, сочетавшуюся с славянофильскими симпатиями в духе «официальной народности». В философском плане Шевыреву были близки идеи позднего Шеллинга, А. и Ф. Шлегелей, Жан-Поля и Ф. Баадера. Собственное миросозерцание Шевырев возводил к истокам русского самосознания. В отличие от немецкой философии, которая, «будучи заключительным плодом развития наук естественных, под личиной спиритуализма проповедовала материализм», русская философия ведет свое начало не из области наук естественных, а «из сферы познания духа, неразделенного с верой», отсюда на ней лежит обязанность и ей предоставлена возможность возвратить миру духовное истинное значение тем вечным идеям человечества, которые отдельные народы проявляют в произведениях своего слова. «История Словесности может в этом отношении подать руку помощи Русской Философии и подготовить решение многих задач, предстоящих сей последней» (История русской словесности. СПб., 1887, ч. 1, с. 9—10). Шевырев способствовал утверждению эстетики как «философского наукоучения» об искусстве в форме синтетического единства литературной критики, теории и истории литературы. Одним из первых указал на значимость древнерусской литературы, введя в период господства отвлеченной эстетики понятие «исторической Пиитики» и разработав особый метод исторического исследования структуры художественного текста.

Соч.: О критике вообще и у нас в России.— «Московский наблюдатель», 1835, ч. 1, кн. 1; Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836; Христианская философия. Беседы Баадера.— «Москвитянин», 1841, ч. 3, № 6; История русской словесности, преимущественно древней. М., 1846—60, т. 1, ч. 1—4.

Лит.: *Надеждин Н. И.* История поэзии. Чтения адъюнкта Московского университета Степана Шевырева.— В кн.: *Он же.* Литературная критика. Эстетика. М., 1972; *Абрамов А. И.* Шевырев.— В кн.: История эстетической мысли. М., 1986, т. 3.

А. И. Абрамов

ШЕЙНФИНКЕЛЬ Моисей Ильич (1887, Одесса — 1942, Москва) — математик и логик, ученик С. О. Шатуновского (1859—1929), в 20-х гг. стажировался в Гёттингене. Его доклад «Об основных понятиях математической логики» (7 декабря 1920, Математическое общество, Гёттинген), опубликованный в 1924 (в обработке Бемана), положил начало исследованиям ***Карри*** и ***Чёрча*** в основаниях математики (см. ***Комбинаторная логика***). Шейнфинкель предложил вариант решения проблемы разрешения для некоторых частных случаев формул узкого исчисления предикатов; впервые указал систему аксиом, достаточную для вывода всех тождественно истинных импликативных (содержащих единственную связку «⊃») формул.

Соч.: Über die Bansteine der Mathematischen Logik.— «Mathematischen Annal», 1924, Bd. 92; Zum Entscheidungsproblem der Mathematischen Logik.— «Mathematischen Annal», 1928, Bd. 99, N 3 (совместно с П. Бернайсом).

Лит.: *Яновская С. А.* Основания математики и математическая логика.— В кн.: Математика в СССР за тридцать лет. 1917—1947. М., 1948.

З. А. Кузичева, А. С. Кузичев

ШЕЛГУНОВ Николай Васильевич [22 ноября (4 декабря) 1824, Петербург — 12(24) апреля 1891, там же] — русский публицист, литературный критик, социальный мыслитель. Учился в Александровском кадетском корпусе, окончил Лесной институт, работал в Лесном департаменте, в 1862 вышел в отставку. Во 2-й пол. 50-х гг. становится на позиции политического радикализма, сближается с Н. Г. Чернышевским, Н. А. Добролюбовым, Д. И. Писаревым. За границей познакомился с А. И. Герценом. В 1861 опубликовал в журн. «Современник» статью «Рабочий пролетариат в Англии и во Франции», в которой выступил в качестве популяризатора книги Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». Автор революционных прокламаций, в 1862 и 1863 арестовывался, был заключен в Петропавловскую крепость, затем сослан в Вологодскую губ. Похороны Шелгунова в Петербурге превратились в политическую демонстрацию.

Шелгунов, по свидетельству его друга Н. К. Михайловского, был типичной фигурой 60-х гг., человеком, который «впитал в себя весь дух того времени». В своих исходных философских позициях разделял идеи материализма (или реализма), популяризировал труды И. М. Сеченова, Н. Г. Чернышевского, К. Фохта, Л. Бюхнера («Земля и органическая жизнь», 1863). Полагал, что человек, будучи частью природы или «последствием ее сил», есть лишь звено в цепи общих природных закономерностей, которые он изменить не в силах. Поэтому не существует свободы человеческой воли, понятой как автономность, независимость от действия «общих законов» («Письма о воспитании», 1872—73). Мышление же есть не более чем «реальное мышление», его естественные границы определяет, с одной стороны, рассудок, отражающий мир по законам логики, с другой — психология человеческого восприятия. Оставаясь в течение всей жизни последователем Н. Г. Чернышевского, Шелгунов приветствовал в лице П. Л. Лаврова новое поколение радикальных социальных мыслителей народнической ориентации («Историческая сила критической личности», 1870).

Соч.: Соч., т. 1—2. СПб., 1895; Воспоминания, т. 1. М., 1967.

Лит.: *Михайловский Н. К.* Николай Васильевич Шелгунов.— В кн.: *Шелгунов Н. В.* Соч., т. 1. СПб., 1895; *Маслин А. Н.* Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х гг. 19 в. М., 1960; *Слабкий А. С.* Мировоззрение Н. В. Шелгунова. М., 1960.

М. А. Маслин

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (22 августа 1874, Мюнхен — 19 мая 1928, Франкфурт-на-Майне) — немецкий философ, пред-

ставитель ***феноменологии***, один из основоположников современной ***философской антропологии***. Первый период развития Шелера проходит под влиянием неофихтеанца Р. Эйкена (под его руководством Шелер в 1899 защитил диссертацию «Опыт установления отношений между логическими и этическими принципами») и неокантианца О. Либмана. В 1900—07 Шелер — приват-доцент Йенского университета. В 1907 он входит в круг мюнхенских феноменологов, сохраняя при этом самостоятельность своих воззрений. С 1907 по 1910 преподает в Мюнхенском университете. С 1913 Шелер вместе с Гуссерлем издает «Ежегодник философии и феноменологических исследований» (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung). С 1919 — профессор Кёльнского университета.

Применяя феноменологический метод в области этики, религии, философии культуры, Шелер «популяризировал» феноменологию, связав ее с основными идейными и философскими импульсами 1910—20-х гг. — ***психоанализом***, ***философией жизни***, дискуссиями об образовательной реформе и политической ориентации послевоенной Германии. Первый период его деятельности был посвящен созданию новой аксиологической концепции. В работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, опубл. 1913—16) Шелер критикует этику ***Канта***, считая, что сформулированный им моральный закон закрывает философии путь к построению конкретного учения о моральных ценностях, их содержательной иерархии и покоящихся на этой иерархии нормах, а также о включении моральных ценностей в жизнь человека. Ценности, по Шелеру, представляют собой объективные феномены, которые предписывают человеку нормы долженствования и оценок, даны ему a priori и идеально в актах чувствования и связаны с личностью как центром всех актов. Сущность человека Шелер усматривает не в мышлении или волении, а, следуя Паскалю, в любви: человек есть существо любящее (ens amans). Всякое познание и принятие ценности основывается на способности «участия» в бытии, коренящейся в любви. Личность понимается Шелером в традиции философии жизни Дильтея как единство различных «актов» — чувства, воления, мышления и любви. Личность уникальна и недоступна для какого-либо опредмечивания. Она познает себя только в осуществлении своих собственных актов, а других людей — только в соосуществлении или реконструкции их актов. Шелер говорит также о «коллективных личностях» — нации и государстве, которым, по его мнению, присуща особая форма сознания. Особое место занимает личность Бога, в направлении которой устремляется человек как личность.

В своей основополагающей работе по философской антропологии «Положение человека в космосе» (Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928) Шелер выделяет следующие ступени развития психического: чувственное стремление (присуще всему живому — от растения до человека); инстинкт; ассоциативная память; практический интеллект (praktische Intelligenz), заключающийся в способности выбора и предвидения; дух (присущ только человеку) — принцип, противоположный жизни, ибо дух зависит от органической природы. Принцип всего живого — это порыв (Drang), в котором действительность, переживаемая в опыте сопротивления, познается как «существование» (Dasein). Дух же дает возможность познать бытие как «сущность» (Wesen, Sosein). Взаимоотношение духа и жизненного порыва предстает в развитии культуры и общества как взаимодействие «идеальных» и «реальных» факторов — ибо дух сам по себе не в состоянии воплотить в действительность свои идеи, которые приобретают действительность лишь там, где соединяются с «реальными» факторами: инстинктами (напр., самосохранения), интересами, общественными тенденциями и т. п.

Философия религии Шелера, а также его трактовка феноменологии оказала большое влияние на ***М. Хайдеггера*** в 1917—19, позднее (1925—29) выступившего против антропологизма Шелера.

Соч.: Gesammelte Werke, hrsg. von Maria Scheler, Bd. 1—10. Bern, 1954—63; Wesen und Formen der Sympathie, 1913; Vom Ewigen im Menschen. Lpz., 1921; Die Wissensformen und die Gesellschaft. Lpz., 1926; в рус. пер.: Избр. произв. М., 1994.

Лит.: Phänomenologische Forschungen, Bd. 6/7: Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen. Freiburg i. Br.—Münch., 1978; Phänomenologische Forschungen, Bd. 28/29: Studien zur Philosophie von Max Scheler. Freiburg i. Br.—Münch., 1994.

И. А. Михайлов

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (27 января 1775, Леонберг — 20 августа 1854, Рагац, Швейцария) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. С 1790 учился в Тюбингенском теологическом институте вместе с Гёльдерлином и Гегелем. Все они были увлечены идеями Французской революции. В 1793 познакомился с Фихте, оказавшим на него сильное влияние, которое наиболее сказалось в ранних работах — «Я как принцип философии, или Безусловное в человеческом знании» (Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795) и «Философские письма о догматизме и критицизме» (Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, 1795). В Лейпциге, работая домашним учителем (1796—97), изучал естествознание и математику и написал натурфилософскую работу «Идеи к философии природы» (Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797). В 1798—1803 — профессор в Йенском университете; здесь он продолжил свои занятия натурфилософией, завязал знакомство с Гёте и Шиллером, А. и Ф. Шлегелями, Л. Тиком, Новалисом, вместе с Гегелем издавал «Критический философский журнал». В йенский период Шеллинг опубликовал работы «О мировой душе» (Von der Weltseele, 1798), ***«Система трансцендентального идеализма»*** (1800), «Изложение моей философской системы» (Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801), диалог «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей» (Bruno, oder über das natüliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802, рус. пер. 1908). В 1803—05 — профессор в Вюрцбурге, с 1806 по 1820 — в Мюнхене, где был членом Академии наук и директором Академии искусств. В 1820—26 — профессор в Эрлангене, с 1827 — снова в Мюнхене. В 1841 был приглашен в Берлинский университет, где выступил как критик Гегеля с точки зрения «положительной» философии; лекции Шеллинга успехом не пользовались, и в 1846 он покинул университет.

Натура художественная и впечатлительная, Шеллинг на протяжении всей жизни был восприимчив к разным влияниям и постоянно развивал и корректировал свои философские воззрения. В его творчестве можно выделить несколько периодов: натурфилософия (с сер. 1790-х гг.), трансцендентальный, или эстетический, идеализм (1800—01), ***философия тождества*** (до 1804), философия свободы (до 1813), «положительная философия», или ***«философия Откровения»*** (последний период). Вначале он испытал сильное влияние Канта и особенно Фихте, с 1800-х гг. — романтиков и Гёте, Спинозы, Бруно, Платона и неоплатоников, позднее — немецкой мистики и

теософии ***Бёме*** и ***Баадера***, оккультно-гностических идей. Разделяя принципы ***наукоучения*** Фихте, Шеллинг совершает поворот от метафизики бытия к метафизике свободы. Предпосылку трансцендентального идеализма он вслед за Фихте видит в отнесении всего сущего к субъекту, самосознанию, Я. «Извечный, совершаемый вне всякого времени акт самосознания, именуемый нами Я, есть то, что дает всем вещам наличное бытие, что, следовательно, само не нуждается в каком-либо бытии, которое служило бы ему основой...» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1987, с. 263). Сущность самосознания составляет свобода, а потому, по Шеллингу, начало и конец его философии «есть свобода, нечто абсолютно недоказуемое, несущее свою доказательность лишь в самом себе. Все то, что в других системах грозит свободе гибелью, здесь выводится из самой свободы. Бытие в этой системе — лишь снятая свобода» (там же, с. 264).

В ранней работе «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795) он вслед за Фихте критикует принципы догматической философии как философии объекта и необходимости, наиболее последовательно осуществленной Спинозой, и противопоставляет ей критицизм как философию субъекта и свободы. «Мое назначение в критицизме — стремление к неизменной самости, безусловной свободе, неограниченной деятельности» (там же, с. 83).

Однако вскоре наметилось расхождение между Шеллингом и Фихте в понимании природы, которая перестает быть у Шеллинга только средством для реализации нравственной цели, материалом, на котором практический разум пробует свои силы, и становится самостоятельной реальностью — «интеллигенцией» в процессе становления. По Шеллингу, необходимо признать параллелизм природы (предмета натурфилософии) и духа, интеллигенции (предмета трансцендентального идеализма). Однако раскрыть этот параллелизм не могут эти науки, взятые в отдельности; только объединенные, взятые вместе, они в состоянии дать целостную картину развития мира. Пытаясь осуществить такое объединение в «Системе трансцендентального идеализма», Шеллинг ставит перед собой задачу последовательно раскрыть все этапы развития природы в направлении к высшей цели, т. е. рассмотреть природу как целесообразное целое, как форму бессознательной жизни разума, назначение которой — порождение сознания. Проблема соотношения сознания и бессознательного становится ключевой для философа и стоит в центре внимания на всех этапах его развития. Диалектический метод, примененный Фихте при анализе деятельности «Я», распространяется у Шеллинга и на анализ природных процессов; всякое природное тело понимается как продукт деятельности динамического начала (силы), взаимодействия противоположно направленных сил (положительный и отрицательный заряд электричества, положительный и отрицательный полюсы магнита и т. д.). Толчком для этих размышлений Шеллинга были открытия А. Гальвани, А. Вольта, А. Лавуазье в физике и химии, работы А. Галлера и А. Брауна в биологии. Натурфилософия Шеллинга носила антимеханический характер. Принцип целесообразности, лежащий в основе живого организма, стал у него общим принципом объяснения природы в целом; неорганическая природа предстала в качестве недоразвитого организма. Неорганическая и органическая природа, по Шеллингу, связаны одним и тем же началом, что может доказать лишь философская дедукция, но не частные науки. «Мир есть организация, а всеобщий организм сам — условие... механизма» («О мировой душе». — Там же, с. 91).

Натурфилософия Шеллинга оказала значительное влияние на многих естествоиспытателей (***Х. Стеффенс***, К. Г. Карус, ***Л. Окен*** и др.), а также на поэтов-романтиков (Л. Тик, Новалис и др.). В этот период Шеллинг пытается объединить традицию неоплатонизма («О мировой душе») с этическим идеализмом Фихте и рассматривает натурфилософию как органичную часть трансцендентального идеализма, показывающую, как развитие природы увенчивается появлением сознательного «Я». Она дополняется другой частью, исследующей уже развитие самого «Я» («Система трансцендентального идеализма»). Деятельность «Я» распадается, по Шеллингу, на теоретическую и практическую сферы. Первая начинается с ощущения, затем переходит к созерцанию, представлению, суждению и наконец на высшем уровне — разума — достигает пункта, где теоретическое «Я» сознает себя самостоятельным и самодеятельным, т. е. становится практическим «Я», волей. Воля в свою очередь проходит ряд ступеней развития, высшей из которых является нравственное действие как цель сама по себе. Если в теоретической сфере сознание определяется бессознательной деятельностью «Я», то в практической сфере, напротив, бессознательное зависит от сознания и им определяется. У Фихте эти два разнонаправленных процесса совпадают только в бесконечности, куда и оказывается отнесенным осуществление познавательного и нравственного идеала. По-новому интерпретируя кантовскую «Критику способности суждения» и опираясь на эстетическое учение Шиллера и романтиков, Шеллинг видит в искусстве ту сферу, где преодолевается противоположность теоретического и нравственно-практического; эстетическое начало предстает как «равновесие», полная гармония сознательной и бессознательной деятельностей, совпадение природы и свободы, тождество чувственного и нравственного начал. В художественной деятельности и в произведении искусства достигается «бесконечность» — идеал, недостижимый ни в теоретическом познании, ни в нравственном деянии. Художник, по Шеллингу, — это гений, т. е. «интеллигенция», действующая как природа; в нем разрешается противоречие, не преодолимое никаким другим путем. Соответственно философия искусства является у Шеллинга «органоном» (т. е. орудием) философии и ее завершением. Эти идеи он развил в «Философии искусства» (Philosophie der Kunst, 1802—03, изд. 1907, рус. пер. 1966), выразив миросозерцание, общее у него с йенскими романтиками.

Одним из центральных становится у Шеллинга понятие интеллектуальной интуиции, родственной интуиции эстетической. В философии тождества он рассматривает интеллектуальную интуицию уже не как самосозерцание «Я», как он это делал ранее вслед за Фихте, но в качестве формы самосозерцания Абсолюта, предстающего теперь как тождество субъекта и объекта. Это учение Шеллинг наиболее отчетливо развил в «Изложении моей системы» и диалоге «Бруно». Будучи тождеством субъективного и объективного, Абсолют (или «абсолютный разум»), по Шеллингу, не есть ни дух, ни природа, а безразличие обоих (подобно точке безразличия полюсов в центре магнита), содержащее в себе возможность всех вообще определений. Бог и универсум — лишь разные аспекты одного и того же. Бог — это универсум, взятый со стороны его тождества. Единичное, конечное не имеет истинного бытия. Абсолют распадается на два «полюса» — субъект и объект, идеальное и реальное, при этом на разных ступенях бытия преобладает один или другой полюс. Эти ступени бытия Шеллинг именует потенциями. Полная развернутость, осуществ-

ленность этих потенций есть, по Шеллингу, Вселенная; она есть тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства. Абсолют в такой же мере рождает Вселенную, в какой и творит ее как художник: эманация и творение сливаются здесь в безразличие противоположностей. В диалоге «Бруно» Шеллинг исходит из принципа совпадения противоположностей в абсолютном единстве, из которого все возникает и в которое все вновь возвращается. Этот принцип, восходящий к ***Николаю Кузанскому***, составляет основу диалектики Шеллинга и Гегеля. В системе эстетического пантеизма, где чувствуется влияние и Спинозы, и неоплатонизма, Шеллинг сближается с пантеизмом немецкой мистики (***Экхарт***).

В 1804 в сочинении «Философия и религия» (Philosophie und Religion) Шеллинг ставит вопрос, выводящий его за пределы философии тождества: как и в силу чего происходит рождение мира из Абсолюта, почему нарушается то равновесие идеального и реального, которое существует в точке безразличия, и в результате возникает мир? Мир рождается, по убеждению философа, в результате «отпадения» вещей от Абсолюта, и только в «Я» происходит возвращение к Абсолюту, примирение с ним. К той же теме — «почему существует сущее, а не ничто?» — Шеллинг обращается также в связи с проблемой зла. В написанном под влиянием теософии Бёме сочинении «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, рус. пер. 1908) Шеллинг утверждает, что происхождение мира из Абсолюта не может быть объяснено рационально: это — иррациональный первичный факт, коренящийся не в разуме, а в воле с ее свободой. «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение» (Соч. в 2 т., т. 2. М., 1989, с. 101). Вслед за Бёме и Баадером Шеллинг различает в Боге самого Бога и то, что в Боге не есть Он сам, — его неопределимую основу, которую он называет «бездной» или «безосновностью» (Ungrund) и которая есть нечто неразумное, темное и злое, стремление и вожделение, т. е. бессознательная воля. Именно она есть «непостижимая основа реальности вещей» (там же, с. 109). В силу наличия этой темной стихии происходит раздвоение Абсолюта, акт самоутверждения свободной воли, отделения от универсального, божественного начала — иррациональное грехопадение, которое невозможно понять из законов разума и природы. Акт грехопадения — это надвременный акт; бессознательная воля действует до всякого самосознания, и на метафизическом уровне человек оказывается виновным уже в момент своего рождения. Сущность этой вины — своеволие, стремящееся к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в единстве с божественной волей. «В воле человека происходит отделение ставшей духовной самости... от света, т. е. разделение начал, неразрывно соединенных в Боге» (там же, с. 113). Искупление этой первородной вины и воссоединение с Абсолютом, а тем самым и воссоединение самого Абсолюта — такова, по Шеллингу, цель истории.

Поскольку воля как изначальное иррациональное хотение есть непостижимый первичный факт, она не может быть предметом философии, понятой как априорная наука разума, т. е. рациональное выведение всего сущего из исходного принципа. Называя эту рационалистическую философию (в т. ч. и свою философию тождества, и философию Гегеля) негативной, отрицательной, Шеллинг считает необходимым дополнить ее «позитивной философией», рассматривающей первичный факт — иррациональную волю. Позитивная философия постигает Бога эмпирически, в «опыте», отождествляемом Шеллингом с мифологией и религией, в которых сознанию было дано в истории Откровение Бога. Мифологический процесс, по Шеллингу, есть в то же время процесс теогонический, в нем Бог порождает себя в сознании, открываясь не только человеку, но самому себе. Этот процесс завершается в христианском Откровении как религии духа.

По Шеллингу, в Боге существуют три потенции: непосредственная возможность бытия, или бессознательная воля; возможность бытия, становящаяся бытием, т. е. сознающая себя воля, и, наконец, третья потенция — Дух, витающий между первой и второй. Стремясь преодолеть пантеистическую трактовку Бога как «абсолютной необходимости» (в духе Спинозы и отчасти — Гегеля), Шеллинг подчеркивает личный характер Бога, известную свободу Его по отношению к миру; в учении о потенциях Бога акцентируется желание философа увидеть в Боге живое, свободное и самосознательное Существо.

Философия Шеллинга оказала большое влияние на европейскую мысль 19—20 вв., причем на различных этапах ее развития воспринимались разные аспекты его учения. Под влиянием Шеллинга формировались философские учения Гегеля, Шлейермахера, Баадера, Шопенгауэра, К. Хр. Краузе, К. Розенкранца, Э. Гартмана, В. Вундта и др. Значительным оказалось воздействие Шеллинга на русскую философию — через натурфилософов Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, М. А. Максимовича и др., московский кружок «любомудров» (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, А. И. Галин), славянофилов, П. Я. Чаадаева (лично знакомого и переписывавшегося с Шеллингом), позднее — В. С. Соловьева и др. В 20 в. идеи Шеллинга получили развитие в ***философии жизни*** (А. Бергсон) и в экзистенциализме, в т. ч. русском (Н. А. Бердяев).

Соч.: Sämtliche Werke, Abt. 1 (Bd. 1—10) — 2 (Bd. 1—4). Stuttg.—Augsburg, 1856—61; Werke, neue Aufl., Bd. 1—6. Münch., 1956—60; в рус. пер.: Философские письма о догматизме и критицизме.— В сб.: Новые идеи в философии, 12. СПб., 1914; Об отношении изобразительных искусств к природе.— В кн.: Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934; Соч., т. 1—2. М., 1987—89.

Лит.: *Фишер К.* История новой философии, т. 7. СПб., 1905; *Лазарев В. В.* Шеллинг. М., 1976; *Он же.* Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; *Гулыга А. В.* Шеллинг. М., 1982; *Sneeberge G.* F. W. J. v. Schelling. Eine Bibliographie. Bern, 1954; *Jaspers K.* Schelling. Größe und Verhängnis. Münch., 1955; *Schilz W.* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttg., 1955; Schelling-Studien, hrsg. v. A. M. Koktanek. Münch.—W., 1965; *Jahnig D.* Schelling, Bd. 1—2. Pfullingen, 1966—69; *Heidegger M.* Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tüb., 1971; Actualité de Schelling... publ. par G. Planty-Bonjour. P., 1979; *Tilze H.* «Identitäts»-Philosophie heute und bei Schelling, Meisenheim am Glan, 1979; *Schmidig D.* Einheit und Totalität in Schellings Philosophiekonzept.— Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Bern—Fr./M.—N. Y.— P., 1987. См. также лит. к ст. ***Философия Откровения***.

П. П. Гайденко

ШЕЛЬСКИ (Schelsky) Хельмут (14 октября 1912, Хемниц — 24 февраля 1984, Мюнстер) — немецкий социолог, представитель антропологического направления в социологии. Ученик ***А. Гелена***. Преподавал социологию в Гамбурге (с 1948), в Вестфальском университете (с 1960), одновременно руководил Центром социальных исследований в Дортмунде. В 1966—

68 — профессор университета в Билефельде, с 1973 — в Мюнстере. Основные направления исследований: человек и государство в условиях научно-технической цивилизации; социология культуры и социальных институтов; социология труда, автоматизации, религии, образования, семьи.

Драму современного западного общества Шельски видит в неспособности отказаться от самоидентификации со своим прошлым, от историко-философской традиции западноевропейской мысли. Между тем она, как и созданный некогда идеалистической философией образ человека, мешает воспринять уже существующую реальность в качестве новой социально-культурной целостности. Отсюда научно-технический прогресс рассматривается как некая обособленная растущая величина, чужеродная в унаследованном мире культуры. В действительности человек обрел сегодня единство с миром на более высоком уровне: он узнает себя в своих технических конструкциях, сфера господства впервые создается самим господствующим, человек постоянно утверждает себя в своей универсальной производительной деятельности. «Метафизическая бесприютность» человека 20 в. основывается на ностальгических воспоминаниях о свободе субъективности в условиях прежнего отчуждения. Суверенность современного человека Шельски относит всецело к сфере научно-рациональной продуктивности; субъективность остается задачей художественного самовыражения. Шельски стремится вернуть обществу осознание человеческого содержания научно-технического прогресса: техника — это сам человек в качестве науки и труда. Правда, высвободившись из-под власти природы, человек подпадает под власть законов созданного им технического универсума. Порождаемые последним социально-духовные проблемы не поддаются иному решению, кроме технического, конструктивного. В этом круговороте отпадает вопрос о «смысле целого»; место демократии как общественного волеизъявления занимает «логика вещей» (Sachzwang) — необходимость, произведенная в конечном счете самим человеком. Социологическая школа Шельски была одной из самых значительных в 1950—80-е гг. Радикализм многих утверждений Шельски явился поводом для бурной полемики в ФРГ.

Соч.: Ortbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf—Köln, 1959; Auf der Suche nach Wirklichkeit: Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf—Köln, 1965; Die Arbeit tun die anderen. Opladen, 1975.

Г. М. Тавризян

ШЕСТОВ Лев [наст. имя и фам. Лев (Иегуда Лейб) Исаакович Шварцман] [31 января (12 февраля) 1866, Киев — 20 ноября 1938, Париж] — русский религиозный философ, литературный критик. В 1884 поступил на физико-математический факультет Московского университета, затем перевелся на юридический факультет, семестр обучался в Берлине, окончил университет в Киеве (1889). Написал диссертацию о рабочем законодательстве, которая была отвергнута цензурой. В 1890—95 публикует статьи по социально-экономическим вопросам, управляет семейным предприятием. С сер. 1890-х гг. посвящает себя занятию литературно-философским трудом. В творчестве Шестова, обращенном к Св. Писанию, пронизанном «проклятыми вопросами» русской литературы, насыщенном анализом наследия его философских единомышленников Лютера, Плотина, Паскаля, Кьеркегора, различают два основных этапа: литературно-критический (до 1911) и собственно философский. Своим «первым учителем философии» называл Шекспира. Сочинение «Шекспир и его критик Брандес» (СПб., 1898) — философский дебют Шестова. Решающее влияние на него оказал Ницше, которому посвящены книги «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (СПб., 1900) и «Достоевский и Ницше» (СПб., 1903), принесшие автору известность. Шестов был захвачен личностью «безумного мыслителя», который один на один со страшной болезнью искал Бога за пределами морали и культуры. Тема богоискательства становится главной для Шестова. Его творчество теоцентрично: Бог, о котором пишет Шестов, — не абстрактный «Бог философов», а живой «Бог Авраама, Исаака, Иакова». Слова: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше... добра, нужно искать Бога» (Собр. соч. СПб., 1900, т. 1, с. 209) — выражают суть философской позиции Шестова и приложимы ко всему его творчеству.

С 1896 по 1914 (год возвращения на родину) Шестов жил попеременно в Европе (гл. о. в Швейцарии) и в России, поддерживая дружеские связи и творческую полемику с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым, М. О. Гершензоном, Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и др. Участвовал в работе Религиозно-философских собраний, сотрудничал в журнале «Мир искусства», состоял (с 1915) членом Московского психологического общества. В России опубликованы книги «Апофеоз беспочвенности» (СПб., 1905), «Начала и концы» (СПб., 1908), «Великие кануны» (СПб., 1912). Не приняв революции 1917, Шестов эмигрировал во Францию (1920). В 1922—37 преподавал в Сорбонне историю философии, читал курсы о Вл. Соловьеве, Достоевском, Толстом, Паскале, Кьеркегоре. Дружеские отношения и сотрудничество связывали Шестова с Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, М. Бубером, Л. Леви-Брюлем, А. Жидом, Ш. дю Бос, К. Бартом, М. Шелером, Б. Фонданом и другими западными мыслителями. В Европе изданы наиболее значительные произведения Шестова: «Власть ключей» (Potestas Clavium) (Берлин, 1923), «На весах Иова» (Париж, 1929), «Киркегард и экзистенциальная философия» (Париж, 1939), ***«Афины и Иерусалим»*** (Париж, 1951), «Умозрение и откровение» (Париж, 1964), «Sola fide — только верою» (Париж, 1966). Работы Шестова, переведенные на европейские, японский и китайский языки, высоко оценены мировым философским сообществом, в его творчестве, сфокусированном на проблеме трагизма человеческого существования, обусловленного неизбежностью смерти, страданиями, произволом случая, предвосхищены и развиты основные идеи ***экзистенциализма***.

Соч.: Собр. соч., т. 1—6. СПб., 1911; т. 7. Берлин, 1923; т. 8—12. Париж, 1929—66; Соч., т. 1—2. М., 1993; Автобиография.— В кн.: Первые литературные шаги. М., 1911.

Лит.: *Грифцов Б.* Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911; *Бердяев Н.* Основная идея философии Л. Шестова.— «Путь», 1938, № 58; *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова, т. 1—2. Париж, 1983; *Мотрошилова Н. В.* Парабола жизненной судьбы Л. Шестова.— «ВФ», 1989, № 1; *Baranoff N.* Bibliographie des oeuvres de L. Chestov. P., 1975; *Eadem.* Bibliographie des Études sur L. Chestov. P., 1978; *Foundan B.* Rencontres avec Leon Chestov. P., 1967; *Wernham J.* Two Russian Thinkers, an Essay on Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

Архивы: Библиотека Сорбонны (Франция); РГАЛИ, ф. 2567 (коллекция Ю. Г. Оксмана); РГБ, ф. 746, 218, 669.

Ю. В. Синеокая

ШЕСТОДНЕВ, Беседы на Шестоднев, Гексамерон (от греч. ἑξάμερον — шесть дней) — жанр средневековой экзегетической литературы, представляющий подробное богословское и натурфилософское толкование библейской истории сотворения мира в шесть дней. Цель христианского Шестоднева из-

начально состояла в опровержении космологии греческих философов, которое исходило из истины Откровения о Боге как премудром и благом Творце вселенной. Термин впервые употребляется Филоном Александрийским; начиная с Феофила Антиохийского, Шестоднев формируется и развивается как особый жанр, отражая традиции Александрийской, Антиохийской и Каппадокийской богословских школ. Наиболее известным и влиятельным является Шестоднев ***Василия Великого***, гармонично сочетающий христианский взгляд на устройство мира (космология) и античное научное знание. Сочинение состоит из 9 «бесед» (о сотворении неба и земли, о невидимой и неустроенной земле, о тверди, о собрании вод, о земных растениях, о сотворении небесных светил, о пресмыкающихся, о птицах и о земных животных), повествующих о многообразной красоте мироздания, отражающей божественную славу. Толкуя первую фразу Библии (Быт. 1:1), Василий доказывает, что в акте творения начало (ἀρχή) видимого мира как принцип и закон совпадает с временным началом, которое, однако, само не есть время. Василий часто использует символический подход к библейскому рассказу (в частности, символизм чисел), прибегает к назиданию, проводя аналогии между животным и человеческим миром. Эти и другие традиции комментирования впоследствии нашли множество продолжателей в византийской и славянской литературе (Шестодневы ***Иоанна Филопона***, Георгия Писиды, Иоанна экзарха Болгарского, «Толковая Палея» и др.).

Тексты: Basile de Cesarée. Homélies sur l'Héxaméron, 2 éd. P., 1968 (Sources Chrétienne, t. 26 bis.); в рус. пер.: Творения Василия Великого. М., 1853, ч. 1; *Василий Великий*. 1-я и 2-я гомилии на Шестоднев.— «Символ» (Париж), 1996, 36, декабрь.

А. В. Михайловский

«ШЕСТОДНЕВ» Иоанна экзарха Болгарского — памятник славянской литературы религиозно-философского содержания. Создан в кон. 9 — нач. 10 в. в Болгарии, откуда не позднее 11 в. попал на Русь и оказал заметное влияние на духовную жизнь страны. Представляет собой компилятивный труд, восходящий преимущественно к Шестодневу Василия Великого (а также Севериана Гавальского, Феодорита Кирского и др.). В памятнике излагаются основополагающие принципы теолого-рационалистического христианского мировоззрения и содержатся обширные сведения об античной философии, астрономии, географии, физике, ботанике. Иоанн соединяет библейский креационизм с учениями о четырех стихиях, сводя многообразие созидаемого Богом мира к различным сочетаниям первоэлементов (воды, земли, огня и воздуха). В монотеистическом духе развивает положения Аристотеля о материи и форме. Иоанну известны детали спора между Платоном и Аристотелем, касающиеся природы эфира. Хотя и в сугубо отрицательном ключе, тем не менее довольно подробно характеризуются взгляды Парменида, Демокрита, Диогена, Фалеса. Представления о мироздании строятся на основе идей Аристотеля и Птолемея, согласно которым Земля помещается в центре сферических небесных кругов. Геоцентрическая схема размещения светил на сферических небесах-поясах положена в основу исчисления лунного и солнечного календарей. На античных идеях о шарообразности Земли и постоянстве солнечной эклиптики основано учение о климатических зонах.

«Шестоднев» Иоанна был наиболее популярным на Руси сочинением этого жанра, сыграв важную роль в соприкосновении античной и славянской культур.

Соч.: Шестоднев, составленный Иоанном экзархом Болгарским.— «Чтения в Обществе истории и древностей российских», кн. 3. М., 1879; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. 5-е Слово. М., 1996.

Лит.: *Баранкова Г. С.* Об астрономических и географических знаниях.— В кн.: Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978, с. 48—62; *Стратий Я. М.* Естественнонаучные представления Древней Руси и Болгарии и их место в истории отечественной философии.— В кн.: У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. К., 1983, с. 103—27; *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986, с. 137—139.

В. В. Мильков

ШЕФТСБЕРИ (Shaftesbury) Энтони Эшли Купер (Cooper), граф (26 февраля 1671, Лондон — 15 февраля 1713, Неаполь) — английский эстетик, моралист, философ. Член парламента (1699—1702). Шефтсбери соединял эллинистический космоцентризм с ***деизмом***. Его оптимистический взгляд на устройство мира и человека противостоит как теологической доктрине грехопадения человека, так и идее ***Гоббса*** о войне всех против всех. Для него характерен своего рода холизм: нельзя познать и оценить смысл и значение любого элемента универсума, в т. ч. природы человека, абстрагируясь от Целого. Человек образует систему способностей, которые должны гармонировать друг с другом и с космосом, согласно замыслу Творца. Преобладание стремлений к общему благу — путь к добродетели и счастью человека. Приоритет своекорыстных желаний — путь к злу и несчастью. Шефтсбери в самых общих чертах наметил доктрину морального чувства, которое доставляет эстетическое наслаждение от созерцания добродетельных действий и добродетельного характера. Этика Шефтсбери вызвала противоречивые отклики. Ее высмеивал Б. Мандевиль в комментариях к «Басне о пчелах». Беркли усматривал в его философии иррелигиозные мотивы. Напротив, Ф. Хатчесон поддержал идею морального чувства и развил ее в целостную систему моральной философии. Д. Юм причисляет Шефтсбери к тем английским философам, которые стали развивать науку о человеке на новом фундаменте.

Основные произведения Шефтсбери собраны в книге «Характеристики людей, обычаев, мнений и времен» (Characteristics of men, manners, opinions, times, v. 1—2), изданной в Лондоне в 1711. Второе, расширенное и исправленное издание вышло в 1714, уже после смерти автора.

1-е издание содержало «Исследование добродетели, или достоинства», «Письмо об энтузиазме», «Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и доброго расположения духа», диалог «Моралисты (Философская рапсодия)», «Солилоквия, или Совет автору». Во 2-м издании в 3-м томе добавлен трактат «Мысли о разном». В этом же издании добавился 7-й трактат — «Замечания об историческом сюжете или табулатуре выбора Геркулеса». В издании 1733 появилось «Письмо об искусстве, или науке рисунка, написанное в Италии по случаю выбора Геркулеса». Книга Шефтсбери, написанная непринужденным, живым языком, иногда возвышенным стилем, пользовалась значительным успехом и у соотечественников, и у просветителей на континенте, а позднее — у романтиков. В течение 18 в. сочинения Шефтсбери издавались в основных европейских странах.

Соч.: Эстетические опыты, пер. А. В. Михайлова. М., 1975.

М. А. Абрамов

«ШИ САНЬ ЦЗИН» («Тринадцатиканоние») — собрание авторитетнейших памятников древнекитайской мысли (кон. 2-го — кон. 1-го тысячелетия до н. э.), канонизированных ***конфуцианством*** и являвшихся в Китае вплоть до нач. 20 в. основой традиционной философии, науки, системы образования и государственных экзаменов для получения ученых степеней и официальных должностей. В «Ши сань цзин» входят произведения самой широкой тематики: ***«Чжоу и»*** («Чжоуские перемены» или «И цзин» — «Книга перемен»), ***«Шу цзин»*** («Книга истории»), ***«Ши цзин»*** («Книга песен»), ***«Чжоу ли»*** («Правила благопристойности [эпохи] Чжоу»), «И ли» («Образцовые церемонии и правила благопристойности»), ***«Ли цзи»*** («Записки о ритуале»), «[Чунь цю] Цзо чжуань» («[Летопись весен и осеней] с комментариями Цзо»), «[Чунь цю] Гунъян чжуань» («[Летопись весен и осеней] с комментариями Гунъяна»), «[Чунь цю] Гулян чжуань» («[Летопись весен и осеней] с комментариями Гуляна»), ***«Лунь юй»*** («Суждения и беседы»), ***«Сяо цзин»*** («Канон сыновней почтительности»), «Эр я» («Приближение к классике», 3—2 вв. до н. э. — первый в Китае толковый словарь), «Мэн-цзы» («Трактат ***Мэн-цзы***»). Термин «цзин» — «канон», «каноническая книга», «уставной текст» — этимологически восходит к обозначению основы ткани, а в текстологическом смысле подразумевает нормативную структуру в виде девятиклеточного квадрата, заполняемого словами, предложениями или др. частями текста. С 12—13 вв. «Ши сань цзин» стало публиковаться в его нынешнем виде. В 1816 ученый и государственный деятель Жуань Юань выпустил в свет «Ши сань цзин» с наиболее полной сводкой авторитетных комментариев, толкований и собственных разъяснений.

Лит.: Ши сань цзин чжу шу («Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями), кн. 1—40. Пекин, 1957; *Жуань Юань.* Ши сань цзин чжу шу фу цзяо кань цзи («Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями, дополненное записками о сверке текстов), т. 1—2. Пекин, 1982.

А. И. Кобзев

«ШИ ЦЗИН» («Канон стихов», «Книга песен») — самый ранний в Китае сборник поэтических произведений, вошедший в число канонических произведений ***конфуцианства*** (см. ***«У цзин»***), которые определяли идеологию и культурные ценности императорского Китая. По мнению ***Конфуция***, «Ши цзин» ценен тем, что способен «вдохновлять, расширять кругозор, сближать с другими людьми, учит сдерживать свое недовольство», помогает уяснить, как следует «служить дома отцу, а вне дома государю», сообщает названия животных, птиц, трав и деревьев (***«Лунь юй»***, XVII, 9). Иероглиф «ши» (совр. «стихи»), входящий в название памятника, в древности обозначал единство поэтического текста, музыки и танца. Основной корпус «Ши цзина» сформирован предположительно в 10—6 вв. до н. э. Составление традиционно приписывается Конфуцию, который мог быть редактором «Ши цзина». По традиционной версии, памятник, уничтоженный вместе с другой конфуцианской литературой в период правления династии Цинь (221—207 до н. э.), передавался изустно, был восстановлен в правление ханьского У-ди (140—87 до н. э.). Из четырех вариантов восстановленного текста сохранился один, известный как «Мао ши» («Песни [в версии] Мао»).

Считается, что произведения, вошедшие в сборник, в эпоху Западного Чжоу (11—8 вв. до н. э.) доставлялись ко двору специальными чиновниками, сановниками разных рангов и служили источником сведений о нравах и настроениях народа, что помогало принятию политических решений, совершенствованию церемониальных установлений и ритуальной музыки. Памятник состоит из трех разделов: «[Го] фэн» («Нравы [царств]»), «Я» («Оды»), «Сун» («Гимны»). В разделе «Го фэн» собраны народные песни из 15 царств-уделов, отражающие быт и чувства простого люда, в т. ч. содержащие критику роскоши и безнравственности власть имущих. Раздел «Я» содержит произведения, сложенные при дворе чжоуского правителя-вана и в столичной области, — в основном торжественные песнопения, прославляющие предков и духов, увещевающие правителей, излагающие историю дома Чжоу, выражающие тревогу по поводу его упадка. Произведения, вошедшие в раздел «Сун», воспевают добродетели древних чжоуских государей и труд земледельцев — согласно конфуцианской идеологии, основу могущества государства, а также включают храмовые песнопения. Выразительные средства «Ши цзина» были канонизированы конфуцианской филологической традицией.

А. Г. Юркевич

ШИВАИЗМ КАШМИРСКИЙ — индийская недуалистическая религиозно-философская система, основанная на почитании Шивы. У истоков всех шиваитских направлений лежат тантристские тексты «Агама», или «богодухновенного откровения» (обычно насчитывают 28 главных текстов, т. н. «Сиддханта-агама»). Первоначально шиваитский тантризм существовал преимущественно в дуалистической форме, обычно именуемой «шайва-сиддханта», нацеленной на почитание союза Шивы и его возлюбленной Шакти (легендарный основатель этой школы — мудрец, йогин и тантрик Амардака). В дальнейшем направление шайва-сиддханта оказалось почти полностью вытесненным на Юг Индии, а в Кашмире начал преобладать недуалистический шиваизм. Непосредственными предшественниками кашмирского шиваизма были последователи тантристских сект бхайрава и каула. Адепты направления бхайрава почитали Шиву в его грозном, яростном аспекте («Бхайрава» — одно из имен Шивы, означающее «Ужасный», «Пугающий»); «освобождение» метафорически соотносилось здесь с состоянием яростного божественного опьянения и космического огня, пожирающего собою весь мир. Сторонники секты каула (название восходит к «Кула» — одному из имен Шакти, означающему родовое начало как таковое) поклонялись разрушительному, эротически необузданному женскому божеству. В дальнейшем именно секта каула послужила основой главных религиозных направлений в рамках кашмирского шиваизма, т. е. направлений трика ([почитание трех богинь] трезубца [Шивы]), крама (нисхождение [божественных сил]) и пара ([почитание] Верховной [Богини]). Эзотерическая религиозная практика кашмирского шиваизма подняла почитание Шакти (особенно в ее ипостаси жестокой и смертоносной богини Кали) на уровень, существенно выходящий за пределы чисто внешней обрядности ранних шиваитских сект. Теперь сам тантристский ритуал, нацеленный на пробуждение эротической энергии Кундалини, начал пониматься как процесс внутренней самореализации адепта. Тантрик-шиваит постигал свое тождество с богиней Кали, т. е. с потоком (крама) чистого сознания, превосходящего обычное деление на субъект, объект и сам процесс познания, — чистого сознания, предстающего как внутренняя дрожь, сладострастная пульсация, ощутимая в каждом акте восприятия.

Главные философские учения в рамках кашмирского шиваизма —школы спанда (вибрация) и пратьябхиджня (узнава-

ние). Основные философские идеи школы спанда оформились к 8—9 в.; к этому времени стали авторитетными и почитаемыми два ее базовых текста: «Шива-сутры», рассматривавшиеся как богодухновенное откровение, данное мудрецу Васугупте, и «Спанда-карики» («Карики о вибрации [сознания]»), написанные тем же Васугуптой или, возможно, его ближайшим учеником Каллатой. С точки зрения этой школы Шива предстает как всеобъемлющая реальность, тождественная сознанию и проявляющая себя во всех субъектах и объектах восприятия благодаря внутреннему динамическому принципу («спанда», или постоянная пульсация). С начала 10 в. школа спанда начинает претерпевать определенные внутренние сдвиги. Созданное Сомананадой произведение «Шива-дришти» («Созерцание Шивы») по существу прокладывает путь новому направлению, которое несколько позднее получило название «пратьябхиджня». «Узнавание» как главный принцип этой системы означает, что сам Шива должен быть «узнан» как та внутренняя сущность в сердце адепта, которая составляет не только основание его сознания, но и абсолютную гарантию освобождения. Исходной точкой становления новой школы обыкновенно считают написание текста «Ишвара-пратьябхиджня-карики» («Карики об узнавании Господа»), который был сочинен сыном и учеником Сомананды, Утпаладевой в начале 10 в. Утпаладева написал собственный комментарий («Вритти») к этому базовому тексту, однако основное его толкование было дано одним из позднейших последователей, Абхинавагуптой (кон. 10 — 1-я четверть 11 в.). Помимо комментариев к трактату Утпаладевы («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини») и его собственному автокомментарию («Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини») Абхинавагупта написал еще несколько философских трактатов, важнейшими из которых считаются «Тантра-сара» («Сущность тантры»), «Тантра-алока» («Свет тантры») и «Пара-тримшика-вивarана» («Толкование тридцати [шести шлок] о Верховной [Богине]». Он оставил также ряд важных работ по эстетике, по теории литературы и драмы. Развивая идеи школы пратьябхиджня, ее сторонники и последователи, особенно Абхинавагупта, считали себя своего рода собирателями, сумевшими синтезировать и органично соединить более ранние положения недуалистичного шиваизма. Ближайший ученик Абхинавагупты Кшемараджа (11 в.) написал авторитетное толкование на «Спанда-карики», собственное учение Абхинавагупты также предстает скорее как синтез основных положений спанды и пратьябхиджни.

Главное положение, которое разделяли все направления кашмирского шиваизма, — это представление о космическом союзе двух сущностей (или даже скорее о соединении двух аспектов одной и той же нераздельной сущности), сознающей и активной, воплощенных соответственно в образе Шивы и его любящей спутницы Шакти. Вместе с тем такой союз становится выражением двух аспектов внутри самого сознания: с одной стороны, сознание пребывает чистым, это ясное и покойное свечение созерцания (пракаша, или светлое, ослепительно-белое сияние), его-то и символизирует Шива; с другой стороны, это сознание уже изначально наделено целым спектром внутренних потенций, своего рода динамичным «само-осознанием», которое проявляется как желание знать и отмечено внутренним побуждением постоянно переступать через собственные границы, — этот аспект динамичной саморефлексии (вимарша, или ярко-красная «расколотость») представлен внутренней активностью Шакти. Шакти, или динамичная, вечно развертывающаяся, вечно выталкивающая себя вовне реальность, обычно отождествляется в кашмирском шиваизме с «Речью» (Вач), пребывающей у истоков всякого творения. Союз, или взаимопереплетение, двух всеобщих начал понимается здесь как постоянная вибрация, пульсация, или внутренняя дрожь (спанда, спхуратта), которая становится истинным основанием для постепенного развертывания всего сотворенного мира. Это чередующееся, прерывистое «сияние», которое одновременно предстает как манифестация изначальной Речи, постепенно сгущается и тускнеет; оно шаг за шагом как бы опускается в сферу «грубой» материи, в конечном счете отливаясь и дробясь в многообразную вселенную вещей и отдельных душ. Концепция Речи в кашмирском шиваизме восходит к аналогичным идеям Бхартрихари (первая глава трактата ***«Вакьяпадия»***): здесь сохраняется та же четырехзвенная структура фонической энергии, лежащей в основе вселенной (вайкхари, или «проявленная», реально произносимая речь; мадхьяма, т. е. «срединная» речь, как бы мысленное говорение «про себя»; пашьянти, или речь «видящая», «провидческая»; наконец, пара вак, или «Высшая Речь», объемлющая собою три предыдущие формы, снова и снова порождающая их в усилии творения).

Т. о., каждый пульсирующий всплеск энергии вызывает к жизни «нисхождение» (крама), или ряд последовательных событий очередного вселенского цикла. В кашмирском шиваизме каждая такая последовательность предстает как вращающееся колесо Шакти (шакти-чакра), спицы которого представляют собой различные аспекты божественной творческой энергии сознания; они последовательно вступают в игру миросозидания по мере того, как колесо проворачивается. При этом Шакти символизирует собой «полноту» (пурната) творимого мира, тогда как Шива — «пустоту» (шуньята), или безосновность сознания, отсутствие в нем содержимого или каких бы то ни было различающих характеристик; иначе говоря, Шива вечно пребывает неизменной и равной себе точкой в центре мироздания — той абсолютно неподвижной осью, на которую насажено вращающееся колесо. Сам процесс творения мира в каждом вселенском цикле начинается с постепенного раскрытия внутренних энергий Высшей Речи. В этом аспекте Шакти именуется также «Матерью» (Матрика), порождающей прежде всего 50 букв-слогов санскритского алфавита. Первый слог — «А», он символизирует абсолютное начало, или Шиву, последний — «Ха», тот легкий выдох, направленный вовне, который обозначает собой Шакти. При добавлении к ним графического символа «анусвара» (графическая точка, или «бинду», обозначающая назализацию предшествующей гласной; она входит в священный слог «Ом») мы получаем слово «ахам», то есть «Я», — не столько принцип индивидуации, сколько обозначение основы сознания, присутствующей в каждом познающем субъекте. Поскольку изначальное движение сознания обнаруживает себя в каждом человеческом существе, адепт должен прежде всего раскрыть свою собственную сущность в непосредственном созерцании союза Шивы и Шакти. Согласно основным положениям кашмирского шиваизма, соитие Шивы и Шакти постигается не постепенным размышлением, но вполне непосредственно, во внезапном «проблеске» (пратибха) мистического озарения. Говоря словами кашмирской школы пратьябхиджня, адепт должен вдруг «узнать», увидеть самого себя тождественным высшему Господу. Это внезапное и радостное «узнавание» сразу же помещает его в центр «колеса» мирских феноменов; иными словами, как только адепт обнаруживает, что сам он и есть в конечном счете «хозяин колеса»

(чакрешвара), он тотчас же занимает в нем центральную, неподвижную и абсолютную точку, совпадающую с сиянием сознания самого Шивы.

В отличие от ***адвайта-веданты Шанкары***, в которой вселенная на самом деле вообще никогда и не творилась, но представляет собой всего лишь ложное, искаженное восприятие высшего Брахмана, кашмирский шиваизм сохраняет за миром по крайней мере энергетическую реальность, реальность латентных потенций самого высшего Господа, реализующихся в союзе Шивы и Шакти.

Лит.: *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997; *Tucci G.* La Via dello Svāt. Bari, 1963; *Kaw R. K.* The Doctrine of Recongnition. Pratyabhijñā Philosophy. Hoshiapur, 1967; *Sharma L. N.* Kashmir Shaivism. Benares, 1972; *Navjivan Rastogi.* The Krama Tatricism of Kashmir. Historical and General Sources, v. 1. Delhi, 1979; *Silburn L.* La Kuṇḍalinī ou L'Energie des Profondeurs. P., 1983; *Idem.* Spandakārikā. Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses. P., 1990; *Idem.* Hymnes aux Kālī. La Roue des energies divines. P., 1995; *Murphy P.* Triadic Mysticism: The Mystical Theology of the Śaivism of Kashmir. Delhi, 1986; *Mark S. G. Dyczkowsky.* The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Albany, 1987; *Sanderson A.* Saivism and the Tantric Tradition.— The World Religions. L., 1988, p. 660—704; *Muller-Ortega P. E.* The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir. Albany, 1989; *Padoux A.* Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindi Tantras. Albany, 1990; *Idem.* Le Coeur de la Yoginī. Yoginīhṛdaya avec le commentaire Dīpikā d'Amṛtānanda. P., 1994.

Н. В. Исаева

ШИЗОАНАЛИЗ — термин, используемый ***Ж. Делёзом*** и ***Ф. Гваттари*** в работе «Капитализм и шизофрения» (1972—80) для обозначения их исследовательской методики. В работе выдвинуты два радикальных тезиса: 1) любым типам человеческой коллективности предшествуют маргинальные группы; 2) язык представляет собой несущественную часть неязыкового поля, состоящего из «машин желания». Мир желания (мир абсолютных возможностей), прославляемый шизоанализом, приравнивается к особого рода шизофреническому опыту, нетождественному клиническим формам шизофрении. «Состоявшимися шизофрениками» называются философы и писатели; перейдя предел, удерживающий «производство желания» на периферии общественного производства, они тем самым делают один вид производства тождественным другому. В рамках шизоанализа философия, как и шизофрения, — это процесс, а не цель, производство, а не выражение. Поскольку социальный анализ ограничивается «предсознательным интересом», а желание относится к более глубокому, бессознательному пласту, то этот анализ оказывается второстепенным по отношению к логике самого желания. Революционный потенциал общества сосредоточивается на полюсе маргинальных групп, а не на полюсе классов: «группа в слиянии» (термин Ж. П. Сартра), или «состоявшийся шизофреник» — больший пролетарий, чем сам пролетарий, и одновременно больший буржуа, чем сам буржуа. Шизоанализ резко критичен по отношению к психоанализу, как к встроенному в существующие технологии власти.

Лит.: *Deleuze G., Guattary F.* Capitalisme et schizophrenie, v. 1. Le anti-Oedipe. P., 1972; v. 2. Mille Plaleau. P., 1980.

М. К. Рыклин

ШИИЗМ (араб. шӣ'а — приверженцы, сторонники) — второе (после суннизма) крупное течение ***ислама***, приверженцы которого составляют 10—15% всех мусульман. Шиизм объединяет различные ответвления, общим для которых является легитимизм — признание за «семьей Мухаммада» ('ахл ал-байт) исключительного права на верховную, религиозную и политическую власть в мусульманской общине. Название происходит от арабского выражения «шӣ'ат 'Алӣ», приверженца 'Алӣ — двоюродного брата Пророка, его воспитанника, и зятя, мужа его дочери Фāтимы, через которую у Мухаммада появились единственные потомки мужского пола — ал-Ḥасан и ал-Ḥусайн.

В центре шиитского спектра стоят имамиты (или исна'ашариты, т. е. дюжинники или двунадесятники — по числу признанных ими имамов-предводителей), представляющие самую многочисленную общину шиитского ислама, вследствие чего обычно их отождествляют с шиизмом как таковым. С нач. 16 в. имамитское учение становится государственным вероисповеданием Ирана. В Ираке имамиты составляют половину населения страны, их общины существуют также в Ливане, Сирии и других странах.

Подобно суннитам, имамиты основывают свою доктрину на ***Коране*** и ***сунне***. Но к хадисам — преданиям, возводимым к Пророку, они присоединяют предания, возводимые к своим имамам (при строгом различении, однако, тех и других). Кроме того, сами хадисы Пророка обычно имеют у них иные линии передачи, нежели в суннитском исламе, хотя по содержанию большинство хадисов совпадают. Вместе с тем Коран и сунну, и вообще религию, имамиты понимают в соответствии не только с их внешним значением, но с их внутренним, сокровенным смыслом. Эзотеризм пронизывает всю шиитскую религиозность, включая народную.

Имамитское вероучение имеет пять принципов: единобожие, справедливость Божия, пророчество, имамат, воскресение. Первый, третий и четвертый догматы в сущности общие с суннитским исламом. В понимании второго принципа между ними имеются некоторые различия, ибо шииты переняли у мутазилитской школы ***калама*** концепцию свободы человеческой воли (без этой свободы было бы несправедливо признать человека ответственным за свои поступки). Радикальное же расхождение с суннитским вероучением обнаруживается только в четвертом догмате — в учении об имаме-халифе.

Согласно имамитской теократической (точнее иерократической) концепции, имам наделен особой духовностью, безгрешен и непогрешим, посвящен в сокровенные стороны религии и иное тайное знание. Он не избирается, а назначается. Первый же имам, 'Алӣ, был определен самим Пророком в качестве своего преемника. Цепь двенадцати имамов из рода 'Алӣ замыкает ал-Махдӣ, который, как полагают, не умер, а с 9 в. перешел в состояние «сокрытости» (ғайба), которое длится до кануна конца света, когда имам вновь появится, «чтобы наполнить мир правдой и справедливостью». Но скрытый имам продолжает руководить общиной, незримо направляя богословов-муджтахидов, имеющих, т. о., право самостоятельного толкования норм религии.

Справа (т. е. ближе к суннитам) от имамитов стоят зайдиты, у которых функции имама фактически тождественны с функциями суннитского халифа. Левый же (или «крайний», ғулāт) шиитский спектр гл. о. охватывает исмаилитов (см. ***Исмаилизм***), друзов, нусайритов (алавитов), развивших эзотерическую доктрину имамата в сложную теософскую систему. В целом для последних течений шиизма характерна тенденция к обожествлению имамов, а в практическом отношении — антиномизм.

В имамитском шиизме процветали те же религиозные дисциплины, что и в суннитском исламе — коранистика (особенно экзегетика), хадисоведение, юриспруденция-фикх. Имамитская, или джафаритская, школа фикха, основанная шестым имамом Джа'фаром ас-Садиком (ум. 765), отличается от суннитских школ не больше, чем эти школы расходятся между собой. В настоящее время она канонизирована суннитами наравне с их четырьмя школами.

Шиизм развивал и спекулятивную теологию — калам. На раннем этапе, по-видимому, теологическая мысль шиизма тяготела к антропоморфизму. Крупнейшему ее представителю Хишаму Ибн ал-Хакаму (ум. 814) доксографы (прежде всего суннитской ориентации) приписывают представление о Боге как о теле, «по высоте уступающем горе Абу Кубайс», но постепенно шиитская теология осваивала рационализм мутазилитов, заимствовав у них антиантропоморфную, абстрактную концепцию божества и антидетерминистскую позицию в вопросе о свободе воли (отвергая одновременно мутазилитские воззрения, несовместимые с шиитской политической доктриной имамата). Видными мыслителями имамитской багдадской школы калама были аш-Шайх ал-Муфид (ум. 1022) и аш-Шариф ал-Муртада (ум. 1044). Соединение шиитского калама с ***арабоязычным перипатетизмом*** осуществил Насир ад-Дин ***ат-Туси*** и его ученик ал-Хилли (ум. 1325).

По сравнению с суннитским исламом шиитская среда оказалась более благоприятной для философии. К шиитам примыкали такие крупные представители восточного перипатетизма, как ***ал-Фараби*** и ***Ибн Сина***, а также ***«Братья Чистоты»***. Синтез перипатетизма, ***ишракизма***-иллюминационизма ***ас-Сухравурди*** и суфийской традиции ***Ибн 'Араби*** воплотился в творчестве Кутб ад-Дина аш-Ширази (ум. ок. 1311/1317) и особенно представителей процветавшей в Иране в 17 в. «исфаганской школы» философии — Мир Дамада (ум. 1631) и Садр ад-Дина аш-Ширази (известного также как Молла Садра; ум. 1640).

Т. Ибрагим

ШИЛА (санскр. śīla — поведение, нравственность, добродетель) — основной буддийский термин, обозначающий нравственное поведение и мораль. В палийских текстах реализация нравственного тренинга рассматривается как осуществление действий, соответствующих нравственному сознанию, культивирующих это сознание и направленных на уничтожение самих «корней» безнравственного поведения — алчности (лобха), ненависти (доса) и «ослепления» (моха). Совокупность же нравственных предписаний систематизируется буддийскими классификаторами в виде возрастающей прогрессии обетов и самоограничений. Начальная «нравственная практика» соответствует 5 обетам (пайча-сила): воздержание от причинения вреда живым существам (см. ***Ахимса***), нечестности, полового невоздержания, лжи и спиртных напитков. Для желающих продвинуться дальше надстраиваются дополнительные обеты (вершина самоусовершенствования — следование 311 правилам «уставного» текста Виная-питаки «Патимоккха» для монахов и 272 правилам для монахинь). В неканоническом буддизме (обычно называемом махаянским) различаются добродетель воздержания (нивритти-шила) и добродетель положительная (правритти-шила). В «Бодхисаттва-бхуми» (I.9) ставится вопрос о природе шилы и выясняется, что она содержит четыре момента: 1) стыд в связи с другими; 2) чистота намерений и скромность; 3) самоисправление после нарушения правил; 4) постоянное держание в уме «закона» — ***дхармы***. В том же неканоническом буддизме определяется и иерархический ряд ступеней шилы: 1) мораль как таковая (сарвашила) — накопление заслуги для себя, действия, направленные на обращение «внешних»; 2) «трудная мораль» (духкхашила) — оставление даже высокого социального статуса ради принятия обетов бодхисаттвы; 3) «всесторонняя мораль» (сатпуршашила) — не только совершение добродетельных поступков, но и побуждение к ним других. Шила находится в отношении взаимокоординации с мудростью-праджней: каждая из них «очищается» через другую.

В. К. Шохин

ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (10 ноября 1759, Марбах на Неккаре — 9 мая 1805, Веймар) — немецкий поэт, философ и историк. Характер его мысли определен прежде всего традициями просветительского морализма — английской моральной философии 18 в., а также немецкой «популярной философии». Как моралисту Шиллеру присуще противопоставление идеального и действительного, духа и тела, формы и материи: в этом плане он воспринимал и кантовские антиномии. Но если у просветителей—моралистов эти противоречия легко преодолевались в конечной идеальной гармонии сущего (как у Шефтсбери), то для Шиллера противоречивость мира — трагическая судьба. Морализм Шиллера определяет и то, что проблема человека, его истории и человеческого общества — главная в его философии. Здесь он смыкается и с Гердером, и с Кантом. Сближение с кругом представлений Гёте в сер. 90-х гг. было обусловлено тяготением Шиллера к идеалу гармонической цельности, переживание которой у Гёте было столь же первичным, как у Шиллера представление о расколе действительности, в отличие от Гёте целостность у Шиллера всегда остается равновесием динамической борьбы враждебных сил.

В философских сочинениях Шиллер стремится к преодолению противоположностей. Не противоречие между моралью и склонностью является сущностью человека, как, напр., у Канта, а их согласие в достигшей гармонии «прекрасной душе» («О грации и достоинстве», 1793), что должно быть достигнуто эстетическим воспитанием («Письма об эстетическом воспитании», 1795). Придавая динамический характер кантовскому противопоставлению материи и формы, Шиллер говорит о влечении к материи (чувственном влечении) и влечении к форме. Итогом этих противоположно направленных устремлений является влечение к игре, которое, соединяя оба влечения, физически и морально освобождает человека. Если предметом чувственного влечения является жизнь, в самом широком смысле, а предметом влечения к форме — образ, форма (Gestalt), то предмет влечения к игре есть живой образ, т. е. красота. Игра — одно из центральных понятий Шиллера: это свободное самодеятельное раскрытие всех сил человека, его сущности. Человек в игре творит реальность высшего порядка («эстетическая реальность») и творит самого себя как всестороннюю гармоническую личность, а общество как общество «эстетическое». В прекрасном, игре Шиллер надеется восстановить внутреннюю целостность личности, расколотой в результате калечащего действия разделения труда, преодолеть историческое противоречие между реальным и должным в человеческой жизни, современном обществе.

В философии культуры, развитой в статье «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795—96), характерно переплетение исторического и типологического планов анализа различных типов культуры. В историческом плане «наивное» — синоним

нерефлектированного единства человека с природой, в типологическом плане «наивное» и «сентиментальное» — возможные типы художественного творчества вообще. «Наивный» поэт есть сама природа, «сентиментальный» — стремится к природе, и его поэзия идеальна. Различие между наивным и сентиментальным искусством есть различие между индивидуальностью и идеальностью, между искусством ограничения и искусством бесконечного стремления к идеалу. Здесь Шиллер выступает как предшественник типологического построения в эстетике романтизма (антитеза «классического» и «романтического» — у Ф. и А. Шлегелей, Шеллинга, а также у Гегеля). В целом философско—эстетические сочинения Шиллера представляют собой значительный шаг в развитии историзма в эстетике.

Соч.: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd 20, 21, Tl. 1—2 — Philosophische Schriften, hrsg. v. B. Wiese. Weimar, 1962—63; в рус. пер.: Собр. соч., т. 6. М., 1957.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика 18 в. М., 1962, гл. 5; *Spranger E.* Schillers Geistesart gespiegelt in seinen philosophischen Schriften und Gedichten. B., 1941; *Buchwald R.* Schiller, neue Ausg., Bd 1—2. [Wiesbaden], 1956; *Wiese B. v.* F. Schiller. Stuttg., [1959]; *Dilthey W.* Schiller. Gött., [1959]; *Müller R.* Studien zum heutigen Schillerbild. Gött., [1961]; *Staiger E.* F. Schiller, [Z.], 1967; *Koopmann H.* Fr. Schiller, Tl. 1—2. Stuttg., 1977 (лит.).

А. В. Михайлов

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (10 марта 1772, Ганновер — 12 января 1829, Дрезден) — немецкий философ, критик, филолог, историк культуры, писатель, один из теоретиков романтизма. Учился в Ганноверском и Лейпцигском университетах, изучал право, философию и литературу. С 1773 занимается литературной деятельностью. Публикует труды по древнегреческой поэзии. В разные годы знакомится с Фихте, Гёте, Гердером, Виландом, Шеллингом, Якоби, Баадером, Тиком, дружит с Новалисом и Шлейермахером. Вместе с братом — А. В. Шлегелем издавал журнал «Атеней». Был редактором журналов: «Европа», «Немецкий музей», «Concordia», газеты «Österreichische Zeitung». Изучал восточные языки. Читал лекции по истории, литературе, философии, лингвистике. Из изучения школ древнегреческой поэзии Шлегель постигает диалектику ее развития, ее этапы: возвышенная красота — совершенство — роскошь и элегантность — варварство. Древняя история являет собой «естественную историю нравственного и духовного человека». Изучение греков и римлян — это школа гуманности, оно имеет безусловную ценность для всего человечества. Сочинение Шлегеля «Об изучении греческой поэзии» (Über das Studium der Griechischen Poesie, 1795—96) называли «программой немецкого романтизма»; здесь он формулирует основополагающие понятия «естественной» и «искусственной» культуры, «эстетической революции» и др. Он подчеркивает всемирно-историческое значение греческой культуры — этой «вершины естественной культуры», которая «остается поэтому высшим прообразом художественного развития всех времен» (Эстетика. Философия. Критика, т. 1. М., 1983, с. 145). Шлегель разрабатывает важнейшие для романтизма понятия «гений», «ирония» («ирония — форма парадоксального. Парадоксальное все хорошее и великое одновременно».— Там же с. 283), «юмор» («юмор имеет дело с бытием и небытием, и его подлинную сущность составляет рефлексия».— Там же, с. 308). «Французскую революцию», «Наукоучение» Фихте и «Вильгельма Мейстера» Гёте Шлегель считает величайшими тенденциями своей эпохи (там же, с. 300). Шлегель исследует генезис древнегреческой, римской, немецкой, французской, испано-португальской литературы и анализирует специфические особенности различных жанров (трагедия, комедия, эпос, лирика, драма). В «Развитии философии в двенадцати книгах» (1804—06) Шлегель анализирует различные типы философии и приходит к выводу о несостоятельности эмпиризма, материализма, скептицизма и пантеизма в силу противоречивости их первоначал, тогда как интеллектуальный дуализм, идеализм и реализм находятся, по его мнению, на пути к истинной философии (там же, т. 2. М., 1983, с. 139), под которой он понимает «определенное и глубоко укорененное познание высшего существа и всех божественных вещей» (там же, с. 223), или «философию самой жизни» (там же, с. 226). В «Философии жизни» (Philosophie des Lebens, 1828) в качестве подлинного предмета философии предстает «внутренняя духовная жизнь... во всей полноте» (там же, с. 336). Идеи Ф. Шлегеля оказали большое воздействие на последующее развитие европейской эстетики, философии и культуры.

Соч.: Sämtliche Werke, Bd. 1—10. Wien, 1822—25; Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, Bd. 1—35. Münch.—Paderborn—Wien, 1958—80; в рус. пер.: История древней и новой литературы, т. 1—2. СПб., 1829—30; Эстетика. Философия. Критика, т. 1—2. М., 1983.

Лит.: *Wirz L.* Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung. Bonn, 1939; *Anstett J.-J.* La pensée religieuse de Fr. Schlegel. P., 1941; *Prang H.* Die romantische Ironie. Darmstadt, 1972.

К. М. Долгов

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Schleiermacher) Фридрих Эрнст Даниель (21 сентября 1768, Бреслау — 12 января 1834, Берлин) — немецкий философ, протестантский теолог. В 1794—1802 — проповедник, был близок кружку йенских романтиков (***Ф. Шлегель*** и др.). С 1804 — профессор философии и теологии в университете Галле, после его закрытия в 1807 вернулся в Берлин. В 1810 в новообразованном Берлинском университете получает место профессора теологии. В 1811 становится членом, а в 1814 — секретарем Академии наук. В наибольшей степени Шлейермахер считал себя обязанным Платону, Спинозе, Канту, Шеллингу и Фихте. В. Дильтей выделяет четыре периода духовного развития Шлейермахера: 1) ранний этап; 2) период интуитивизма (1796—1802): «Речи о религии», «Монологи»; 3) критический период (1802—06): труды по этике, переводы Платона; 4) систематический период (1806—34): углубленные занятия проблемами ***герменевтики***.

В «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» (Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, рус. пер. 1911) Шлейермахер ставит задачу выявить природу религии. Первые две речи посвящены сущности религии вообще, 3-я — религиозному воспитанию, 4-я — общественному началу в религии, 5-я — различным ее формам. В религии Шлейермахер видит абсолютное начало духовной жизни, научить религии невозможно — она может только рождаться изнутри, а не сообщаться извне. Поэтому религиозное наставничество должно путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, показать, что религиозное чувство живет и в тех, кто его отвергает. Религия не умещается ни в одну из сфер деятельности духа: она не есть ни теоретическое знание, ни нравственное учение, ни искусство, ни практическая деятельность, ни их соединение. На этом основании противники религии вообще исключают ее из системы отношений человека с миром, но своим отрицанием религии они как раз свидетельствуют о том, что религия является самобытной реальнос-

тью. В религии Шлейермахер выделяет два момента: отношение к бесконечному и чувство. Интуиция бесконечности есть точка опоры для всякой деятельности сознания, из нее рождаются и живут наука и практическая деятельность человека. Чувство противоположно познанию и действованию, поскольку ни знание, ни действие сами по себе не составляют цельной жизни, но лишь взаимно дополняют друг друга. Они укоренены во внутренней жизни, данной человеку в чувстве. Чувство есть область подлинной религиозности, в нем дана связь между практической и теоретической сторонами жизни, между человеком и миром; чувство есть процесс раскрытия души, выявление ее внутренней связи со вселенной и в качестве такового — «высшее ведение». Отождествляя религию с чувством, Шлейермахер характеризует ее как жизнь сознания, неотделимую от полноты переживания. С этих позиций он считает, что религия не нуждается в догматах, религиозная жизнь — не воспроизведение какого-либо объекта, но живое слияние с ним, в ней снимается традиционное противопоставление субъекта и объекта. Многообразие религии — необходимое выражение самой природы религии как связи сознания с целым; понятие «заблуждение» (как и прочие рациональные критерии) к религии неприменимо.

Позиция Шлейермахера по отношению к классической рационалистической традиции, сформулированная в период «интуитивизма», сохраняется и в период разработки им герменевтики. Если «разум» более не выполняет функцию гаранта вневременной значимости, если он не создает универсальной «грамматики», «всеобщности», которая объединила бы вовлеченных в процесс понимания партнеров, то такой «общностью» может быть только язык. Язык как общность охватывает и мышление, которое всегда является речью, внешней или внутренней. Каждый акт понимания есть обратное движение акта речи, выявление того мышления, которое лежало в ее основе. Объектом понимания является язык. «Грамматическая интерпретация» устанавливает «буквальный смысл» (sensus litteralis) произнесенной или написанной речи; поскольку языков много и единого языка не существует, кроме того, с течением времени тексты могут стать частично непонятными, «грамматическая интерпретация» охватывает исторические и социокультурные традиции, присутствующие в языковом выражении интерпретируемого, снимая чуждость текста в его реконструкции, «переводе» (при необходимости — опираясь на грамматику соответствующей эпохи). Выражение — не анонимный носитель надындивидуального языка, но есть проявление индивидуальной души. Если бы люди мыслили (и говорили) одно и то же одними и теми же словами, то существовала бы только «грамматика». Но язык есть индивидуальное всеобщее, поэтому «грамматика» дополняется «риторикой», выявляющей индивидуума в расположении слов, стиле и ритме речи. Если «грамматическая интерпретация» рассматривает язык с точки зрения языковой целостности, то второй аспект герменевтики — «техническая» (или «психологическая») интерпретация — рассматривает языковое выражение как проявление внутреннего.

Именно «психологическую интерпретацию» Шлейермахер считает наиболее важной задачей герменевтики, именно с ней связано его понимание герменевтики как «искусства», что связано с творческой природой языка. Не случайно, что, сформулировав множество правил (канонов) интерпретации, Шлейермахер не дал правил применения этих правил: в рамках психологической интерпретации большое значение имеет «дивинация», «отгадывание». Это — особая позиция интерпретирующего, соответствующая стилистической продуктивности автора (в особенности в случае, когда речь идет о поэтическом творчестве). Поскольку понимание не может опереться здесь на некую готовую «технику», оно должно быть конгениальным творчеством, «искусством». Шлейермахер не утверждает, что «дивинация» может стать основой «объективного» знания. Цель психологической интерпретации может быть достигнута только путем «приближения»; полное понимание Другого является утопией («полное» понимание достижимо только в аспекте грамматической интерпретации). Далее, толкование герменевтики как «искусства» связано с общим подходом Шлейермахера к герменевтике. Прежде исходной и всеобъемлющей была ситуация ***понимания***, а «непонимание» было исключением из правила; герменевтика требовалась лишь там, где человек сталкивался с проблемой, нарушающей континуальность понятного. Шлейермахер, напротив, исходит из «непонимания» как фундаментального феномена. Герменевтика должна поэтому быть искусством: общей нацеленностью на понимание речи с самого начала, а не только с того момента, когда понятность исчезает. Замысел «герменевтики» дополняется тем, что Шлейермахер называет «критикой». Критика представляет собой диалектическую противоположность герменевтической «техники»: если последняя конструирует отдельное языковое выражение как свободную модификацию и воплощение «правила», то критический метод, наоборот, соотносит отдельное с более общим понятием.

Соч.: Sämtliche Werke, Bd 1—30. B., 1835—64; Hermeneutik, hrsg. v. H. Kimmerle. Hdlb., 1959; Hermeneutik und Kritik, hrsg. v. M. Frank. Fr./M., 1977; в рус. пер.: Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1994.

Лит.: *Dilthey W.* Leben Schleiermachers, Bd 1—2. B., 1922—66.

И. А. Михайлов

ШЛИК (Schlick) Мориц (14 апреля 1882, Берлин — 22 июня 1936, Вена) — австрийский философ, один из лидеров ***логического эмпиризма***, основатель ***Венского кружка*** (1924). Изучал естественные науки и математику в университетах Гейдельберга, Лозанны и Берлина, психологию в Цюрихском университете. Защитил докторскую диссертацию по физике (Берлинский университет) под руководством М. Планка. Профессор Кильского университета (1921), Венского университета (1922), где стал преемником Э. Маха, возглавив кафедру истории и теории индуктивных наук. С 1926 был связан с Л. Витгенштейном, который оказал на него существенное влияние. Был приглашен в качестве лектора в Стэнфордский университет и университет г. Беркли (США). Трагическая гибель Шлика от рук убийцы-фанатика положила конец официальному существованию Венского кружка.

Лейтмотив философских взглядов Шлика — безусловный ценностный приоритет эмпирического знания, идея необходимости эмпирического обоснования науки. Задача философии состоит в анализе смысла суждений, образующих системы знаний, в частности в исследовании тех способов, какими в научном познании осуществляется связь между понятиями и фактами. Научные теории — логические системы, позволяющие систематизировать факты и выводить их в качестве следствий из принимаемых посылок (аксиом, постулатов). Теоретические выводы без эмпирической интерпретации представляют собой совокупности аналитических суждений и потому тавтологичны (не несут никакой информации); эмпирический

смысл сообщается им лишь в том случае, если они в принципе могут быть проверены опытом (верифицированы). Шлик полагал пределом верификации ее логическую возможность (напр., проверка высказывания «На Марсе есть жизнь» логически возможна, тогда как проверка высказывания «Существует круглый квадрат» невозможна, так как оно логически противоречиво). Такое отождествление эмпирической осмысленности и принципиальной верифицируемости ослабляло критику метафизических (непроверяемых) суждений (как научно неосмысленных), поскольку критерии «логической возможности» опытных проверок не были четко определены. Напр., согласно Шлику, нет логического противоречия в том, чтобы считать опытной проверкой суждения о существовании сверхприродных существ «мистическое видение», в котором такие существа «являются» субъекту. Законы науки (универсальные суждения) также не могут быть в полной мере верифицированы; поэтому они трактуются как гипотезы, претендующие на определенную вероятность, как «правила» образования единичных суждений, допускающих верификацию. Однако такое понимание законов ставило под сомнение их осмысленность как научных высказываний. Процедуру верификации Шлик трактовал феноменалистически, т. е. как формулировку предложений, фиксирующих чувственные переживания субъекта в непосредственном опыте. Вместе с тем Шлик пытался сохранить позицию реализма по отношению к теоретическим (ненаблюдаемым) объектам: микрочастицам, полям, зарядам и т. д., утверждая, что суждения, в которых фигурируют такие термины, подразумевают правила их применения к действительности, а сами эти объекты существуют реально и не являются лишь «фикциями». Однако реалистическая установка не была внутренне согласована с верификационизмом и феноменализмом в рамках гносеологических воззрений Шлика. Любой объект познания (как наблюдаемый, так и ненаблюдаемый) конструируется познающим субъектом, поэтому существование объектов «самих-по-себе» (аналог кантовской «вещи-в-себе») является метафизической псевдопроблемой. Именно в отказе от псевдопроблем, вызывающих бесконечные и бесплодные споры, заключен позитивный «поворот в философии», к которому призывал Шлик.

Принципы эмпирического обоснования были распространены Шликом на философию естествознания (где им были сформулированы проблемы научной осмысленности пространственно-временных суждений в физике) и на сферу этики, где его больше всего интересовала проблема свободного, т. е. не вынужденного определенными законами, поведения. Модус поведения не выводится как логическое следствие из «законов природы», а вызывается свободной волей (желанием или нежеланием поступать так-то и так-то); поэтому лишь свободный поступок может быть оценен как нравственный или безнравственный. Наиболее очевидным свидетельством того, что свободное поведение вообще возможно, является игра и чувство радости, вызываемое ею.

Соч.: Raum und Zeit in der modernen Physik. B., 1917; Allgemeine Erkenntnislehre. B., 1918; Helmgoltz als Physiker, Physiologe und Philosoph (совм. с M. Rubner, E. Warburg). Karlsruhe, 1922; Vom Sinn des Lebens. Erlangen, 1927; Fragen der Ethik. W., 1930; Les Énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieure. P., 1934; Sur le fondement de la connaissance. P., 1935; Gesammelte Aufsätze. W., 1938; Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit. W., 1948; Grundzüge der Naturphilosophie. W., 1948; Natur und Kultur. W., 1952; Philosophical Papers, v. 1—2. Dordrecht etc., 1979; Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Hamb., 1986; Поворот в философии.— В кн.: Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993, с. 28—33; О фундаменте познания.— Там же, с. 33—50.

В. Н. Порус

ШОВИНИЗМ — превращенная форма национального сознания, одна из форм гетерономии и ксенофобии, неприязни и даже ненависти к чужакам, атавистического, биологического в основе неприятия иноземцев, иноверцев, всех телесных, цветовых, культурных, национальных, языковых отличий, вплоть до чужеродных обычаев, костюмов и пр. по принципу «не такой — чужой — чужак — враг». Термин «шовинизм» происходит от имени фанатичного бонапартиста Н. Шовена, солдата наполеоновской армии, гротескный патриотизм которого стал нарицательным благодаря комедии братьев Коньяр «Трехцветная кокарда, эпизод войны в Алжире» (1831). Впоследствии понятие «шовинизм» стало международным обозначением крайнего, фанатичного ***национализма***, граничащего с ***расизмом***. Современный шовинизм может иметь характер массовых предрассудков, вплоть до идеологии крайне правых политических течений. Шовинизм особенно опасен, если он становится де-факто или де-юре идеологией какой-либо правящей партии или государственной политикой (Германия 30—40-х гг.).

И. И. Кравченко

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (22 февраля 1788, Данциг, ныне Гданьск — 21 сентября 1860, Франкфурт-на-Майне) — немецкий философ. Изучал естествознание и философию под руководством Г. Шульце в Геттингенском университете (1809—11), занимался философией у Шлейермахера и Фихте в Берлинском университете (1811—13). В 1813 в Йенском университете защитил докторскую диссертацию «О четверояком корне достаточного основания» (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde), явившуюся методологическим введением в его философию. В 1813—14 сблизился с Гёте, под его влиянием написан трактат «О зрении и цвете» (Über das Sehen und die Farben, 1816), где доказываются интеллектуальность ощущений и участие в них априорных форм мышления. С 1814 в Дрездене работал над своим главным философским произведением «Мир как воля и представление» (Die Welt als Wille und Vorstellung), 1-й том которого вышел в 1818 (с приложением «Критика кантовской философии»). Здесь система Шопенгауэра представлена практически в законченном виде — последующие работы лишь дополняют и развивают основные положения данного труда.

Решающее влияние на Шопенгауэра оказали учения Канта и Платона. Убеждение, что чувственный мир есть не что иное, как явление или представление (Шопенгауэр назвал это «кантовским», или «основным, идеалистическим воззрением»), стало основополагающей истиной его труда. Реальной основой того, что Кант обозначил как ***«вещь в себе»***, Шопенгауэр провозгласил волю, которая превратилась у него в абсолют, первоначало вселенной. Исходя из кантовской идеи о примате практического разума, он утвердил приоритет воли над разумом. Шопенгауэр одним из первых европейских мыслителей обратился к восточному — прежде всего индийскому — духовному опыту (Упанишады, буддизм). Основным своим оппонентом Шопенгауэр считал Гегеля, учение которого (гл. о. спекулятивную диалектику и телеологизм) наряду с конструкциями послекантовской философии (Фихте, Шеллинг и др.) он подверг едкой критике.

Книга Шопенгауэра, как и его лекции в Берлинском университете, где в 1820—31 он был приват-доцентом, успеха не имели. Он тяжело переживал это, но продолжал работать. С 1833 он уединенно жил во Франкфурте-на-Майне. Им были опубликованы: «О воле в природе» (Über den Willen in der Natur, 1836); ***«Две основные проблемы этики»*** (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841), объединившие трактаты «О свободе человеческой воли» (Über die Freiheit des Willens, 1839; удостоено премии Королевского норвежского научного общества) и «Об основании морали» (Über die Grundlage der Moral, 1840); 2-й том «Мира как воли и представления», концентрирующий и развивающий темы, намеченные в 1-м томе (главы «О метафизической потребности людей», «О примате воли в самосознании», «О смерти и ее отношении к нерушимости нашей сущности в себе», «Жизнь рода», «Наследственность свойств», «Метафизика половой любви» и др.); наконец, «Парерга и паралипомена» (т. е. примечания и дополнения, «Parerga und Paralipomena», 1851) — самое популярное сочинение Шопенгауэра, с которого началась его мировая известность.

Шопенгауэр сравнивал свою систему со складывающимся лучеобразно кристаллом или со стоврагыми Фивами, все входы которых ведут в один и тот же центральный пункт. 1-й том «Мира как воли и представления» состоит из четырех книг («размышлений»): 1) мир как представление, размышление 1-е: представление, подчиненное закону достаточного основания: объект опыта и науки; 2) мир как воля, размышление 1-е: объективация воли; 3) мир как представление, размышление 2-е: платоновская идея: объект искусства; 4) мир как воля, размышление 2-е: утверждение и отрицание воли к жизни при достигнутом самопознании. Содержание этих четырех разделов может быть обозначено соответственно как учение о познании, метафизика, эстетика, этика.

Следуя традиции декартово-кантовского трансцендентализма, Шопенгауэр утверждает, что чувственный мир существует лишь в сознании субъекта и не имеет независимой от него реальности, он таков, каким воспринимается людьми посредством способности представления. Окружающий мир — мозговой феномен, познающий субъект — носитель мира. Человек знает только свой глаз, руку, ухо и т. д., мир становится миром лишь с появлением первого познающего существа: «От... первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира» (Мир как воля и представление, т. 2. СПб., 1893, с. 31). Однако мир объективен, его фактичность бесспорна. Субъект и объект рассматриваются в качестве соотносительных моментов, из которых складывается мир как представление. Субъект, в силу своей познаваемости для другого, является одновременно и объектом. Кантовские априорные формы — время, пространство, категории рассудка — сводятся к закону достаточного основания. Этот закон существует в познающем интеллекте, предшествуя объективному воспроизведению мира субъектом и являясь формой, через которую строится внешний мир. Как форма всякого объекта закон достаточного основания простирается лишь на область мира явлений. Закон выступает в четверояком виде: закон бытия (для пространства и времени), закон причинности (которому подчинены предметы эмпирической реальности), закон логического основания (подчиняющий себе отвлеченные понятия) и закон мотивации (которому подчинены одушевленные существа). По закону основания Шопенгауэр различает два рода знания: интуитивное и отвлеченное. Основанием мира рефлексии является интуиция — первый и важнейший вид знания.

Первоосновой всего явленного в опыте бытия и внутренней сущностью мира, непосредственно соединяющей субъект и объект, выступает воля. Шопенгауэр истолковывает мировой процесс как проявление творческой стихийной силы — «воли к жизни». Эмпирический мир есть воля в полной иерархии ее внешних проявлений — объективаций, вершину которых составляет самопознание воли. Низшей ступенью объективации воли являются «жизненные силы» природы, венчает мировую пирамиду человек. Как слепое свободное стремление без цели, меры и основания воля несет в себе источник несогласия и борьбы, присущих явлениям мира. Каждой объективации свойственно стремление к господству, что выражается в непрекращающейся «войне всех против всех».

Шопенгауэр рассматривает человеческое существование как неотвратимую трагедию, коренящуюся в общем характере бытия мира и общества. Вечное бессознательное стремление, составляющее сущность воли, находит в человеке (как высшей ступени ее объективации) свое максимальное выражение. Одержимый желаниями и стремлениями, человек обречен на страдания, повседневная жизнь переживается как лишенная утешительной перспективы бессмысленная суета, радость сводится лишь к временному отсутствию страданий, за которым должно последовать новое страдание или скука. Истинное счастье недостижимо как в индивидуальной жизни, так и в истории, где правят роковой случай, эгоизм, глупость и злоба. Однако Шопенгауэр отвергает самоубийство как жизненную ориентацию. Этический долг людей состоит в том, чтобы, отказавшись от желаний, упразднить волю к жизни в самих себе и тем избавиться от самого источника страданий. Главным этическим принципом, «первофеноменом» морали Шопенгауэр считает чувство сострадания, составляющее основу фундаментальных добродетелей человеческого рода: справедливости и человеколюбия. Моральный смысл бытия раскрывается через сострадание, освобождающее человека от бремени заботы о собственной жизни и выдвигающее на первый план заботу о другом. Основу нравственного поведения человека составляют два принципа: аскетическая позиция в отношении собственной личности и альтруистическая установка по отношению к другим людям. Результатом соблюдения этих норм должно стать освобождение от подчиненности бессмысленной «воле к жизни», устранение эгоизма и достижение своего рода безрелигиозной «святости». Заключительные выводы этики Шопенгауэра созвучны индуистскому учению о ***нирване*** — небытии воли, отрекшейся от жизни.

Шопенгауэр отвергает априоризм в построении этики, порицает всякое долженствование. Вслед за Кантом при оценке поступков он исходит не из их содержания, а из мотивов. Он согласен с Кантом в том, что предпосылкой и условием морали является ***свобода воли***. Свободная воля, в учении Шопенгауэра, совпадает с необходимостью. Нравственная свобода заключается в соответствии поступков человека природе его воли. Мировая воля содержит в себе множественность единичных «умопостигаемых характеров», число которых соответствует количеству человеческих индивидов. Эмпирический характер каждого человека обусловлен присущим ему умопостигаемым характером, который составляет его сущность и выражается во временной последовательности отдельных его поступков. Умопостигаемый характер в качестве безосновной воли свободен, эмпирический как явление воли строго подчинен закону достаточного основания. Шопенгауэр отстаивает врожденность характера, изначальную моральную определенность личности и не верит в возможности воспитания.

Преодоление волевых импульсов осуществляется, по Шопенгауэру, в сфере искусства. Эстетическое созерцание освобождает человека от гнета страстей, выявляет скрытую сущность явлений, идеальную значимость человеческой жизни и всего мира. Однако художественное освобождение не может быть полным, поскольку эстетический идеал сугубо созерцателен, а постижение эстетической идеи (аналогичной платоновской идее) зависит от индивидуальных способностей человека. Искусство — создание гения, основывающееся на способности «незаинтересованного созерцания» идеи, в котором субъект предстает как лишенный волевых импульсов «чистый субъект», «единое мировое око». Отдельные искусства соответствуют отображению определенной ступени объективации воли. Высшее из искусств — музыка, цель которой не воспроизведение идей, а отражение самой «мировой воли». В эстетической интуиции гения, наделенного даром прозревать идеальную сущность вещей, Шопенгауэр усматривал высшую форму умозрения.

Полагая, что правовое государство — утопия, Шопенгауэр видел социально-политический идеал в аскетическом «государстве-наморднике», сдерживающем произвол граждан. Вслед за Гоббсом он разделял договорную концепцию образования государства, обосновывая ее эгоистической природой человека и потребностью регулирования индивидуальных воль разумными нормами поведения. Лучшим государственным строем Шопенгауэр считал наследственную монархию, а идеальным гражданином — человека, готового пожертвовать собственным благом во имя общественного благополучия.

Философия Шопенгауэра, не получившая признания при его жизни, становится популярной с сер. 19 в. В западной традиции он явился предтечей философского иррационализма и волюнтаризма; в России влиятельными оказались его этика сострадания и эстетическая концепция (особенно в русском символизме). Идеи Шопенгауэра вошли в состав неокантианства, философии жизни, экзистенциализма, интуитивизма, психоанализа, прагматизма, дарвинизма; влияние его испытали Р. Вагнер, Э. Гартман, Ф. Ницше, Т. Манн, М. Пруст, Вл. Соловьев, Л. Толстой, А. Фет и др. С 1911 во Франкфурте-на-Майне работает международное Шопенгауэровское общество, издающее «Шопенгауэровский ежегодник».

Русские переводы «Мира как воли и представления»: А. А. Фета (т. 1, 1892); Н. М. Соколова (т. 2, 1893); Ю. И. Айхенвальда (т. 1—2, 1900—1901); М. И. Левиной (т. 1—2, 1993).

Соч.: Sämtliche Werke in 7 Bänden, hrsg. v. A. Hübscher, 4 Aufl. Mannheim, 1988; Werk- und Studienausgabe in 10 Bänden, Neuedition (nach der historisch-kritischen Gesamtausgabe v. Arthur Hübscher). Z., 1980; в рус. пер.: Полн. собр. соч. в 4 т. М., 1900—10; Соч. в 2 т., вступ. ст. А. А. Чанышева. М., 1992; Свобода воли и нравственность, вступ. ст. А. Гусейнова и А. Скрипника. М., 1992.

Лит.: *Цертелев Д.* Философия Шопенгауэра, ч. 1—2. СПб., 1880; *Фишер К.* Артур Шопенгауэр. М., 1896; *Грузенберг С.* Артур Шопенгауэр: личность, мышление и миропонимание. СПб., 1912; *Abendroth W.* Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Leck, 1978; *Hübscher A.* Schopenhauer-Bibliographie. Stuttg., 1981; *Decher F.* Wille zum Leben — Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg—Amst., 1984; *Safranski R.* Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie: Eine Biographie. Münch., 1987; *Gardiner P.* Schopenhauer. 1997.

Ю. В. Синеокая

ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ ЗДРАВОГО СМЫСЛА — группа философов, возглавляемая основателем школы ***Т. Ридом*** и возникшая как реакция на скептицизм ***Д. Юма***. Представителями школы были Д. Битти — поэт и публицист, Д. Освальд, Д. Стюарт, оставивший интересные очерки о Т. Риде, А. Смите и др. деятелях шотландской культуры.; последний крупный философ и логик школы — У. Гамильтон, издатель трудов Т. Рида с обширными комментариями и диссертацией о здравом смысле. Кант в предисловии к «Пролегоменам» резко критиковал Шотландскую школу и ее интерпретацию проблем, поднятых Юмом (см. *Кант И.* Собр. соч. в 6 т., т.4, ч. 1. М., 1965, с. 72—73). Главная задача Шотландской школы — восстановить союз религии, науки и философии на основе здравого смысла, союз, разрушенный Юмом — нечестивым скептиком, автором «Трактата о человеческой природе». Здравый смысл (common sense) — это аксиоматические суждения, изначально вложенные Богом в человека. Их актуализация подобна «работе» внутренних чувств у ***Хатчесона***, они независимы от разума и не подлежат его критике. Разум должен быть слугой здравого смысла, если не хочет быть его рабом.

Влияние Шотландской школы было подорвано книгой Д. С. Милля «Обзор философии сэра Уильяма Гамильтона» (1865).

Лит.: *Грязнов А. Ф.* Философия шотландской школы. М., 1979; *Абрамов М. А.* Шотландская философия века Просвещения. М., 2000; *Grave S. A.* The Scottish philosophy of common sense. Oxf., 1960.

М. А. Абрамов

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (29 мая 1880, Бланкенбург, Гарц — 8 мая 1936, Мюнхен) — немецкий философ и историк, один из основоположников современной философии культуры, представитель ***философии жизни***. Изучал естественные науки и математику в Мюнхене, Берлине и Галле; с 1908 по 1911 — преподаватель гимназии в Гамбурге; с 1911 жил в Мюнхене. В творчестве Шпенглера можно выделить влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, а также эстетического учения В. Воррингера. Сам Шпенглер не признавал за философией сколько-нибудь значительной роли в век «цивилизации». Более существенно влияние на него творчества Гёте. В первом и главном своем произведении — ***«Закат Европы»*** (1-й т. — 1918) Шпенглер выдвинул концепцию культуры, оказавшую большое влияние на общественную мысль 20 столетия. Опираясь на накопленный к тому времени археологией, этнографией, сравнительным языкознанием и др. науками обширный материал, Шпенглер стремится раздвинуть горизонты традиционной западной исторической науки, резко критикуя ее основные постулаты — европоцентризм, панлогизм, историзм «линейной» направленности — и пытаясь определить действительное место Западной Европы в исторической панораме других культур. Шпенглер выделяет в мировой истории восемь культур, достигших зрелости: это египетская, индийская, вавилонская, китайская, «магическая» (арабо-византийская), «аполлоновская» (греко-римская), «фаустовская» (западноевропейская) культура и культура майи. Это культуры «завершенные», полностью исчерпавшие свои возможности (в дальнейшем Шпенглер собирался сделать предметом обсуждения будущую русско-сибирскую культуру). Их существование в разные времена на самых отдаленных территориях планеты свидетельствует для Шпенглера не о едином процессе мировой истории, а о единстве проявлений жизни во Вселенной. Культура у Шпенглера — это сложившаяся в веках историко-культурная целостность, некое внутреннее единство мышления, запечатленное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, прак-

тической, художественной жизни. Анализ этого стилистического единства форм — основной способ рассмотрения Шпенглером истории. Движение истории, ее логика — это развитие и закономерные превращения (юность, расцвет, упадок) предельно обобщенных культурно-исторических форм. Однако одновременно Шпенглер использует понятие «культура» и в ином плане: единая культура того же исторического целого (по Шпенглеру, ему отведено тысячелетие) до той границы, которая в пределах этого тысячелетия отделяет ее от «цивилизации» — позднего этапа развития, перерождения культуры, резкого надлома всех творческих сил и перехода к переработке уже использованного историей материала. Цивилизация — это симптом и выражение отмирания целого как организма, затухания одушевлявшей его культуры. Здесь можно выделить главную философскую формулу учения Шпенглера: взаимодействие многовековой, убывающей исторической культуры с технобюрократической цивилизацией, предельно обострившийся конфликт между ними; исход его Шпенглер видит трагическим для культуры. Культурология Шпенглера строится на идее предопределенности близкой гибели Запада. Глубоко переживая это, Шпенглер вместе с тем демонстрирует весьма двусмысленную позицию, приветствуя такие, напр., разрушительные факторы «цивилизации», как переизбыток техники, гиперурбанизм, война.

В работе «Человек и техника» (Der Mensch und die Technik, 1932) антиномия «культура—цивилизация» сменяется упрощенно-монистическим представлением о всемирной культуре как всецело «искусственной», «противоестественной». Исключением Шпенглер считает лишь триумф научных открытий, порожденных техническим гением Запада. Техника, по Шпенглеру,— «тактика жизни». Он утверждает трансцендентный характер целей технической деятельности как не содержащей в себе ничего прагматического, ее символическую, «душевно-духовную» необходимость, видя в этом самозабвенное и самоубийственное подвижничество западного человека.

В работах 1930-х гг. происходит изменение политических взглядов Шпенглера: он верит в историческую миссию Германии — привести через диктатуру и авторитет сильной власти к новому объединению цивилизационной эпохи на основе мощной организации и техники. Идеи Шпенглера, высказанные им в работе «Пруссачество и социализм», (Preussentum und Sozialismus, 1922), нацисты в 1930-е гг. восприняли как соответствующие их идеологии. Однако философ отклонил в 1933 предложение национал-социалистов о сотрудничестве, что привело к его опале.

Связав характер наук с общим культурно-историческим контекстом, со всей системой представлений эпохи, Шпенглер смог оценить значение открытий естественных наук, особенно физики, для понимания общей картины мира, как она складывалась в 1920—30-х гг. Он прогнозировал многие тенденции современной науки — напр., возрастающее методологическое единство и сращение отдельных дисциплин, насыщенность научного языка символикой и т. д. Ряд его идей оказались созвучными положениям, выдвинутым в 1960—70-е гг. исторической школой в науковедении (Т. Кун, П. Фейерабенд, К. Хюбнер).

Шпенглер первый поставил вопрос о месте и роли техники в истории, об универсальном характере ее воздействия на природу и общество, об ее автономности. Различные стороны его учения были восприняты многими философами 20 в., в т. ч. М. Хайдеггером, Х. Шельски, Х. Ортегой-и-Гассетом, Х. Сколимовски и др.

Соч.: Fragmente aus dem Nachlass. Münch., 1965; в рус. пер.: Закат Европы, т. 1. М., 1993; т. 2. М., 1998; Пруссачество и социализм. Пг., 1922; Человек и техника.— В кн.: Культурология. XX век. Антология. М., 1995, с. 454 — 494.

Лит.: *Лазарев В. Н.* Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство. М., 1922; *Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л.* Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922; *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, т. 1. М., 1930, с. 38—63; *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера.— «Вопросы литературы», 1968, № 1; *Тавризян Г. М.* О. Шпенглер. Й. Хейзинга. Две концепции кризиса культуры. М., 1989; *Schroter M.* Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker. Münch., 1922; Spengler-Studien. Festgabe für M. Schroter zum 85. Geburtstag, hrsg. von A. M. Koktanek. Münch., 1965; *Koktanek A. M.* Oswald Spengler in seiner Zeit. Münch., 1968.

Г. М. Тавризян

ШПЕТ Густав Густавович [25 марта (6 апреля) 1879, Киев — 16 ноября 1937, Томск] — русский философ. Учился на физико-математическом и историко-филологическом факультетах Киевского университета, участвовал в работе психологического семинария ***Г. И. Челпанова***. В 1910—13 в Геттингене посещал семинар ***Э. Гуссерля***. С 1911 преподавал в Московском университете, Университете Шанявского и др., с 1925 — в Российской академии художественных наук. В 1935 по ложному политическому обвинению арестован и сослан в Сибирь, в 1937 арестован повторно и казнен.

Философия, по Шпету, понимаемая как чистое знание, предмет которого — область последних оснований и абсолютных начал, есть платонизм, прочитанный в феноменологическом ключе. Фундаментом является парменидовско-платоновская онтологическая связка «бытие — мышление — слово»; это рефлексия на мысль о бытии, поскольку предмет мысли и предмет бытия — одно и то же. Обращаясь на сознание в его интенциональных актах, философская мысль созерцает его в чистой интуиции как эйдос, т. е. содержание, значение или смысл предметных форм. Эволюция мысли Шпета предвосхищает направленность европейской философии 20 в. от феноменологии к герменевтике. Сама феноменология была воспринята Шпетом глубоко и критично. В утверждении Гуссерлем первичной данности за перцептивностью видел опасность натурализма, а в утверждении «чистого Я» — опасность трансцендентализма. Исходный опыт — это конкретный опыт в его социокультурной полноте, ибо мы не знаем иной действительности, кроме социальной.

Уже в посвященной Гуссерлю работе ***«Явление и смысл»*** (М., 1914) намечен проект герменевтического поворота, предполагающего анализ различных форм социального бытия. Отсюда столь пристальное внимание к истории, психологии, искусству и особенно к проблематике языка, слова, понятия: в поисках источника смыслопорождения философ смещает акцент с субъекта на энергийную природу языка. В сознании «слово» действенно присутствует как особый, нередуцируемый, всеобщий слой, опосредующий (оплотняющий) акты мышления. Слово со своей многоуровневой структурой [от чувственно воспринимаемой оболочки до формально-идеального (эйдетического) предмета] есть принцип и архетип культуры (а возможно, и вселенной), поскольку культура — культ разумения, а слово — воплощение разума. В этой перспективе раскрывается собственно герменевтический проект Шпета («Герменевтика и ее проблемы», рукопись 1918). Проблема понимания — проблема самого духа, дух и понимание респективны, как респективен предмет направленному на него акту. Понимание и уразумение есть постижение идей, выполнен-

ных в истории, осмысление действительности через усмотрение разума, в самой действительности реализованного и воплощенного. Нет ничего в разуме, чего не было бы в истории, и все, что было в истории, должно быть в разуме — таков парадокс герменевтического круга. Шпет — автор ряда ценных работ по истории русской философии. В 1937 блестяще перевел «Феноменологию духа» Гегеля. Идеи Шпета оказали сильное воздействие на развитие современной лингвистики, семантики, семиотики (Р. О. Якобсон, В. В. Виноградов, Г. О. Винокур, Р. О. Шор и др.).

Соч.: Соч. М., 1989; Память в экспериментальной психологии. К., 1905; Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на соч. Юма? К., 1907; Логика, ч. 1—2. М., 1912; Философское наследство П. Д. Юркевича. М., 1915; История как проблема логики. Критические и методологические исследования, ч. 1. Материалы. М., 1916; Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921; Антропологизм Лаврова в свете истории философии.— В кн.: Лавров П. Л., Статьи. Воспоминания. Материалы. Пг., 1922; Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М., 1927; Герменевтика и ее проблемы.— «Контекст», 1989, 1990, 1991, 1993; Философские этюды. М., 1994.

Лит.: «Начала», 1992, № 1 (библ.); *Молчанов В. И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; *Кузнецов В. Г.* Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Г. Г. Шпета.— «Логос». М., 1991, № 2; *Калиниченко В. В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике.— Там же, 1992, № 5.

О. В. Марченко

ШПРАНГЕР (Spranger) Эдуард (27 июня 1882, Рущук, Австро-Венгрия, ныне Русса, Болгария — 17 сентября 1963, Лондон) — немецкий философ, психолог и педагог. С 1912 — профессор в Лейпциге, с 1920 — в Берлине, с 1946 — в Тюбингене. Сформировался под влиянием ***Дильтея***, испытал сильное воздействие Руссо и философии ценностей ***Баденской школы*** неокантианства.

В своем главном труде — «Жизненные формы» (Lebensformen, 1921) — Шпрангер выделил шесть главных культурно-психологических типов («жизненных форм»), каждому из которых соответствует своеобразная структура мотивации, восприятия реальности, организации аффективно-эмоциональной сферы и т. д. Так, для теоретического человека высшей формой деятельности, определяющей характер всех его жизненных проявлений, выступает познание. Все прочие ценности для него вторичны. В сфере мотивации он стремится преодолеть аффекты, старается быть независимым от частных, конкретных целей, если не может включить их во всеобщую систему закономерностей жизни и поведения. «Экономический» человек — тот, кто во всех жизненных отношениях ориентируется на полезность; все становится для него средством поддержания жизни, квазиприродной борьбы за существование. Он экономит материю, энергию, пространство и время, чтобы извлечь из них максимум полезного для своих целей. Мотивы его отличаются от мотивов «теоретика» тем, что вместо ценностей логики решающую роль играют ценности полезности. «Эстетический» человек — тот, кто «все свои впечатления преобразует в выражения». Его специфическая форма мотивации — «воля к форме», выражающаяся в мотивах частного порядка, таких, как самореализация, «построение и оформление самого себя», универсализация эстетического видения, тотализация форм. Для «социального» человека организующим принципом жизни является любовь в религиозном смысле этого слова. «Властный» человек может существовать в любой из ценностных сфер. Это тот, кто хочет и может внушать другим людям собственную ценностную установку как мотив деятельности. В самом общем виде мотивация властного человека — это стремление преобладать над другими; все прочие мотивации вспомогательны. Эстетическое для него — лишь звено в цепи средств для достижения власти. Но если властным человеком начинает двигать не столько рациональный расчет и знание обстоятельств, сколько безграничная фантазия, выливающаяся в гигантские проекты переоформления мирового целого, то он стоит на границе между человеком властным и человеком эстетическим. Таковы были многие из величайших завоевателей в мировой истории. «Религиозный» человек тот, чья целостная духовная структура постоянно ориентирована на обнаружение высшего ценностного переживания, приносящего бесконечное и абсолютное удовлетворение.

Созданная Шпрангером культурно-психологическая типология в дальнейшем неоднократно использовалась социологами и психологами (в частности, Г. Олпортом) для анализа жизненных стилей личностей и групп. Идея жизненных форм сочетается у Шпрангера с понимающей психологией в духе Дильтея: душа есть «смысловая взаимосвязь действий, переживаний и реакций, объединенных человеческим Я». Душа взаимодействует с духом, причем принципы и закономерности духовной работы имманентны душе, и субъективное «везде и всегда есть отпечаток с объективного». Однако надындивидуальные целостные «структуры», в которые включены индивиды (одной из таких структур является общество), остаются для нас непознаваемыми в их подлинном существе. «Для духовных образований у нас нет иного орудия познания, кроме индивидуальной духовной структуры. Поэтому общественные структуры, как они есть в себе, трансцендентны по отношению к нашему познанию» (Lebensformen. Halle, 1921, S. 57). А поскольку индивидуальные духовные структуры существуют в виде инвариантов — жизненных форм, восприятие и познание общества через призму этих форм носит окончательный характер — над ними нет никакой высшей познавательной инстанции. Отсюда враждебное отношение Шпрангера к социологии как науке, организованной по модели естественных наук: она не способна понять науку, искусство, религию, культуру в целом, «растворяя» их в абстрактных социальных структурах и взаимодействиях. По Шпрангеру, альфа и омега культуры — индивидуальность, а человек — это носитель духа. Такая позиция стала основой той огромной работы, которую вел Шпрангер в области педагогики, организации образования и культурной политики.

Соч.: Kultur und Erziehung. Lpz., 1919; Goethe und die Metamorphose des Menschen. Weimar, 1924; Psychologie des Jugendalters. Halle, 1924; Die Kulturziklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Lpz., 1926; Volk, Staat und Erziehung. Lpz., 1932; Entwicklungspsychologie. B., 1942; Kulturpathologie. Tüb., 1947; Kulturbegegnungen als philosophisches Problem. Stuttg., 1948; Два вида психологии.— В кн.: Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.

Л. Г. Ионин

ШРЕДИНГЕР (Schrödinger) Эрвин (12 августа 1887, Вена — 4 января 1961, там же) — австрийский физик, один из создателей квантовой механики. Окончил Венский университет (1910). С 1911 работал в Венском университете. В 1914—18 воевал на Южном фронте (в районе Триеста). В 1920—21 — профессор Высшей технической школы в Штутгарте и университете Бреслау, профессор Цюрихского университета (1921—27), Берлинского университета (1927—33). В 1933 эмигрировал в Великобританию, где был профессором Колледжа св. Магдалены в Оксфорде (1933—36). В 1936 вернулся на

родину, был профессором Грацкого университета (1936—38). После аншлюса Австрии Германией был уволен в марте 1938 за политическую неблагонадежность. С 1938 вновь в эмиграции; с октября 1938 в Дублине, в 1941—55 — директор Института высших исследований в Дублине, с 1956 — профессор Венского университета. Член-корреспондент АН СССР (1928), почетный член (1934).

Основные работы в области статистической физики, термодинамики, квантовой механики, общей теории относительности, биофизики. Разработал волновую механику (1926) — одну из форм квантовой механики (Нобелевская премия, 1933), в 1926 показал ее эквивалентность матричной механике В. Гейзенберга, М. Борна, П. Йордана. При построении волновой механики Шредингер ввел понятие волновой функции (пси-функции) — фундаментальное понятие квантовой механики, описывающее состояние микрочастицы, и открыл волновое уравнение (уравнение Шредингера) — фундаментальное уравнение нерелятивистской квантовой механики. Шредингер не принял индетерминистскую интерпретацию квантовой механики и, как и Эйнштейн, считал квантовую механику неполной теорией. Критикуя копенгагенскую интерпретацию квантовой механики, он воплотил ее суть в парадоксальной форме «кота Шредингера», который одновременно является, согласно квантово-механическому описанию, с определенной вероятностью и живым, и мертвым. После эмиграции в Ирландию Шредингер активно работал в области теории гравитации, теории мезонов, термодинамики, нелинейной электродинамики Борна—Инфельда, пытался создать единую теорию поля.

В научных исследованиях Шредингер руководствовался идеей единства физической картины мира, что проявилось и в построении волновой механики, в рамках которой Шредингер надеялся преодолеть дуализм волна-частица на основе волнового описания, и в более поздних исследованиях по единой теории поля. Шредингер был не только крупнейшим физиком-теоретиком, но и неординарным мыслителем. В греческой, китайской и индийской философии он пытался «отыскать утерянные крупицы мудрости», которые помогли бы преодолеть кризис понятийного аппарата фундаментальных наук и раскол современного знания на множество отдельных дисциплин.

В 1944 Шредингер публикует оригинальное исследование на стыке физики и биологии «Что такое жизнь с точки зрения физики?». В 1948 читает в Лондонском университетском колледже курс лекций по греческой философии, легший в основу его книги «Природа и греки» (1954). Его волнует проблема взаимоотношения бытия и сознания («Дух и материя», 1958), науки и общества (доклад в Прусской академии наук «Обусловлено ли естествознание окружающей средой?», 1932; книга «Наука и гуманизм», 1952). Шредингер обсуждал также проблемы причинности и законов природы («Теория науки и человек», 1957; «Что такое закон природы?», 1962). В 1949 вышел сборник его стихов.

Соч.: Abhandlungen zur Wellenmechanik. Lpz., 1928; Gedichte. Bonn, 1949; Space-Time Structure. Cambr., 1950; Expanding Universe. Cambr., 1956; Избр. труды по квантовой механике. М., 1976; Новые пути в физике. М., 1971; Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947; Статистическая термодинамика. М., 1948; Пространственно-временная структура Вселенной. М., 1986; Мое мировоззрение.— «ВФ», 1994, № 8, 10.

Лит.: *Scott W. T.* Erwin Schrödinger. Amherst, 1967; *Малиновский А. А.* Послесловие.— В кн.: *Шредингер Э.* Что такое жизнь? М., 1947; *Хоффман Д.* Эрвин Шредингер. 50 лет квантовой механики. М., 1979.

Вл. П. Визгин, К. А. Томилин

ШРЕЙДЕР Юлий Анатольевич (28 октября 1927, Днепропетровск —24 августа 1998, Москва) — специалист по информатике, методологии науки, философии религии, кандидат физико-математических, доктор философских наук, профессор. Докторская диссертация — «Гносеологические особенности современной науки в свете системного подхода» (1981). Академик РАЕН (по отделению «Наука и теология»). Окончил механико-математический факультет МГУ (1946), аспирантуру МГУ (1949). В 1949—50 и в 1956—61 работал в Научном институте электронных машин, в 1951—56 — доцент Московского института стали; с 1961 по 1989 работал в отделе семиотики ВИНИТИ АН СССР, с 1989 — в Институте проблем передачи информации РАН, преподавал в МГУ. Принял католичество и с 1991 — профессор Колледжа католической теологии св. Фомы Аквинского. Читал курсы этики, христианского учения, логики. С 1989 — председатель Московского католического клуба «Духовный диалог». Области исследования: математика (функциональный анализ, вычислительные методы), вычислительная техника, информатика, семиотика, логика, философия и методология науки, системный подход, философские проблемы сознания и религии. В работах Шрейдера представлены новые результаты по теории бинарных отношений типа сходства; исследований по теории классификации, логике принятия решений «большинством», теории ранговых распределений и общей концепции системы, показывается многообразие используемых в науке познавательных установок; исследуется отличие информации от личностного знания, выявляется существование «методологического порочного круга», предлагается информационная модель принципа дополнительности, формулировки основных принципов инженерии знаний; исследуется соотношение веры и знания, роль веры и свободы воли в научном познании. В последние годы он занимался исследованием моделей рефлексивных структур и вопросами ценностного выбора, связанными с возникновением и разрешением конфликтов, а также проблемами понимания, преодоления абсурда и когнитивными проблемами освоения действительности, проблемами христианской этики.

Соч.: Об одной модели семантической информации.— В кн.: Проблемы кибернетики. М., 1965, вып. 13; Окрестностная модель языка.— В кн.: Уч. зап. Тартуского университета, 1969; Наука — источник знаний и суеверий.— «Новый мир», 1969, № 10; Равенство, сходство, порядок. М., 1971; Информация и метаинформация.— «Научно-техническая информация» (М.), 1974, № 4; Ритуалы — самоценное поведение.— «Социология культуры» (М.), 1975, вып. 2; Сложные системы и космологические принципы.— В кн.: Системные исследования. Ежегодник. М., 1975; О вере.— В кн.: Вестник РХД, 1976, вып. 119; Информационные ресурсы и информационная среда.— «Научно-техническая информация» (М.), 1976, № 1; Методологические аспекты теории классификации.— «ВФ», 1976, № 12; Антиномичность религиозного сознания.— В кн.: Вестник РХД, 1971, вып. 120; Системы и модели. М., 1982; Интеллектуализация информационных систем.— В кн.: Итоги науки. Информатика, 1990, вып. 14; Поиски философско-методологических принципов биологии.— В кн.: Природа биологического познания. М., 1991; Синдром освобождения.— «Новый мир», 1991, № 11; Миф о том, как устроен мир.— «Химия и жизнь», 1991, № 12; Иов-ситуация: искушение абсурдом.— «Социальная и философская мысль» (К.), 1991, № 8; Наука в контексте культуры.— «Научно-техническая информация» (М.), 1992, вып. 2; Семиотика молитвы.— «Социальная и философская мысль» (К.), 1992, № 5; Основы этики (учебное пособие). М., 1993; Общественное учение Церкви. М., 1993; Между молохом и мамоной.— «Новый мир», 1993, № 5; Учение св. Фомы Аквинского и проблемы современного общества.— «Theologia», 1993, № 1; Свобода как творческая ориентация в мире.— «ВФ», 1994, № 1; Загадочная притягательность

философии.— «ВФ», 1996, № 7; Этика. Введение в предмет. М., 1998; Ценности, которые мы выбираем. М., 1998.

Лит.: «Научно-техническая информация», сер. 2. Информационные процессы и системы. Памяти Ю. А. Шрейдера, 1999, № 8.

ШРИДХАРА (санскр. Śridhara) (ок. 950 — 1000, Бенгалия) — индийский философ и логик. Автор четырех трактатов, самый известный из которых «Ньяякандали» («Цветок логики») является комментарием к «Падартхадхармасанграхе» («Собранию характеристик категорий») вайшешика Прашастапады. Был одним из самых знаменитых философов Западной Индии. Прославился своим оригинальным взглядом на природу темноты (тамас). Утверждал, что она представляет собой особую разновидность темно-синего цвета (а не просто отсутствие света, как полагали другие сторонники вайшешики), который налагается на неосвещенные части неба. Другими темами Шридхары были учение об атомах, отношение между словом и объектом, критика грамматической теории ***спхоты***, обсуждение средств достоверного познания, классификация небытия (***абхава***), из онтологических проблем — существование универсалий (***саманья***), отношение части и целого. Шридхара опровергает концепцию мимансы о ***шакти*** — силе, сообщающей действенность причинной связи, спорит с буддистами по проблемам логики, а с ведантистами по вопросам понимания природы ***Атмана***. Развивает идеи Прашастапады в сторону усиления реализма и теизма.

Лит.: Nyāya-kaṇḍalī, ed. with Padārthadharmasaṃgraha of Praśastapāda by V. P. Dvivedin. Delhi, 1984; англ. пер.: D. Jha. Delhi, 1982.

В. Г. Лысенко

ШТАЙНЕР, Штейнер (Steiner) Рудольф Йозеф Лоренц (25 февраля 1861, Кралевец, Австро-Венгрия — 30 марта 1925, Дорнах, Швейцария) — немецкий философ и ученый, основоположник ***антропософии***. Получил естественно-научное образование в Венском политехническом институте. Испытал влияние Р. Циммермана и ***Ф. Брентано***, университетские лекции которых он посещал. Приобрел известность благодаря философскому обоснованию гётевского типа естествознания, интерпретации мировоззрения Ф. Ницше, защите теории развития Э. Геккеля и даже благодаря позитивному резонансу его главной книги «Философия свободы» среди представителей ненасильственного анархизма.

В 1902 создал и возглавил немецкую секцию Теософского общества, однако в 1913 в силу расхождений с руководством общества по христологическим вопросам секция была из него исключена, и приверженцы Штайнера основали Антропософское общество. Штайнер сотрудничает с ним, в декабре 1923 реорганизует его, становится его председателем и открывает Свободную высшую школу духовного знания.

Как реформатор-практик Штайнер заложил основы вальдорфской педагогики, антропософской медицины (в т. ч. омелотерапии рака), лечебной педагогики, биодинамического сельского хозяйства, инициировал развитие эвритмии, новых направлений в драматическом искусстве, живописи, архитектуре, движения кон. 1910-х — нач. 1920-х гг. за разделение трех сфер «социального организма» — культуры, политики и хозяйства. В сотрудничестве со Штайнером группа протестантских священников и богословов во главе с Ф. Риттельмайером основала в 1922 Общину христиан — движение за обновление религиозной жизни.

Философское творчество Штайнера мало изучено, в частности не выяснен до конца вопрос о периодизации его идейного развития (так, строго имманентная философия раннего Штайнера, включающая спинозистские космологические и теологические импликации, сменяется поздней панненеистической картиной антропогенеза, содержащей трансцендентные духовные начала, и т. п.). Свое место в традиции философского мышления Штайнер представлял в 1922 следующим образом: «Я связал два принципа. У Иоганна Готлиба Фихте я научился тому, что такое чистый акт, деятельность Я, отвратившаяся от внешнего мира, а у Аристотеля я взял полноту всеобъемлющего эмпиризма. Лишь тот, кто способен дополнить Фихте с помощью Аристотеля, находит полную действительность, таков и был мой путь» («Anthroposophical Movement» (L.), 1934, vol. XI, N 3, p. 19). Первое его сочинение «Очерк теории познания гётевского мировоззрения» (1886, рус. пер. 1993) содержит программу перегруппировки опытных фактов частных дисциплин с целью построения феноменологической научной картины мира. Так, в каузальном объяснении процессов неорганической природы Штайнер ставит во главу угла систему прафеноменов (см. ***Гёте***), роль которых аналогична функции теоретической модели в традиционном естествознании. Диссертация «Истина и наука» (1892, рус. пер. 1913) посвящена анализу акта познания и восхождению к беспредпосылочному началу философии. «Философия свободы» (1894, рус. пер. Париж, 1932—33) строится на контрапункте встречных лейтмотивов: с одной стороны, познание есть продолжение эволюции, с другой — свобода поступка мыслима лишь с точки зрения радикального этического индивидуализма. Из дальнейших философских публикаций выделяются «Миросозерцание Гёте» (Goethes Weltanschauung, 1897), фундаментальный обзор «Эгоизм в философии» (Der Egoismus in der Philosophie, 1899), анализ типа познания, присущего спекулятивному мистицизму от Экхарта до Ангелуса Силезиуса («Мистика на заре нового времени», 1901, рус. пер. 1917), истолкование языка античной и евангельской символики («Христианство как мистический факт и мистерии древности», 1902, рус. пер. 1917), доклад на IV философском конгрессе в Болонье («Психологические основы и теоретико-познавательная позиция теософии» — Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Theosophie, 1911), реконструкция четырех периодов становления западного сознания («Загадки философии, изложенные в очерке ее истории» — Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt, 1914) и опыт разрешения психофизической проблемы («О загадках души» — Von Seelenrätseln, 1917). Философским вопросам посвящены курсы лекций: «Антропософия, психософия, пневматософия» (Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie, 1909, 1910, 1911 — о процессах восприятия и образования суждений, о Брентано и пневматологии Аристотеля), «Человеческая и космическая мысль» (1914, рус. пер. 1999 — типология мировоззрений), общедоступная «Философия Фомы Аквината» (Die Philosophie des Thomas von Aquino, 1920), «Время зарождения естествознания во всемирной истории и его дальнейшее развитие» (Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwicklung, 1922—23) и др.

Последнюю треть жизни Штайнер посвящает своеобразному культурному эксперименту — воссозданию утраченного смысла мистериальных и эзотерических знаний в понятийной форме, в виде допускающей проверку дискурсии. И если способность Штайнера к духовному созерцанию и подотчетному уму ясновидению ставит его в ряд таких классиков описания сверхфизических сфер бытия, как Я. Бёме, Э. Сведенборг или Е. П. Блаватская, то главным методическим прин-

ципом его философии остается при этом рационалистический эмпиризм: сквозь игольное ушко критической рефлексии исследователя должно проходить научное осмысление всякого чувственного и сверхчувственного материала.

Соч.: Gesamtausgabe: Schriften, Bd. 1—45; Vorträge, Bd. 51—354. Dornach, 1955—95; в рус. пер.: Духовный склад Гёте сквозь призму «Фауста» и сказки о змее и Лилии.— В кн.: *Гёте И. В.* Тайны. Сказка. Рудольф Штайнер о Гёте. М., 1966; Очерк тайноведения. М., 1916; Как достигнуть познаний высших миров, ч. 1. М., 1918; Основные черты социального вопроса. Ереван, 1992; Из области духовного знания, или антропософии. М., 1997; Космология, религия и философия. Калуга, 1996; Общее учение о человеке как основа педагогики. М., 1996; О России: из лекций разных лет. СПб., 1997; Теория Розенкрейцера. М., 1999; Происхождение зла и его облик в свете антропософии. СПб., 2000.

Лит.: *Гольденберг В.* Антропософское движение и его пророк. Берлин, 1923; *Андрей Белый.* Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982; *Риттельмайер Ф.* Жизненная встреча с Рудольфом Штейнером. М.—Обнинск, 1991; *Свасьян К. А.* Книга-мистерия.— В кн.: *Штайнер Р.* Философия свободы. Ереван, 1993; *Линденберг К.* Рудольф Штейнер: биография. М., 1995; *Lindenberg C.* Rudolf Steiner: Eine Chronik: 1861—1925. Stuttg., 1988.

С. В. Казачков

ШТЕГМЮЛЛЕР (Stegmueller) Вольфганг (род. 3 июня 1923, Инсбрук) — австро-немецкий философ. В 1953—58 работал в Инсбрукском, Кильском, Боннском и Ганноверском университетах, с 1958 — профессор Мюнхенского университета. Основные работы посвящены историко-философскому описанию главных течений современной западной философии и критическому анализу проблем и результатов теории науки и аналитической философии. Предпринятая Штегмюллером беспрецедентная по масштабам систематизация проблематики философии науки способствовала распространению, особенно в немецкоязычных странах, идей философии, использующей точные, логические методы. В 1970-х гг. Штегмюллер, опираясь на работы американского логика Дж. Синда, разработал принципы структуристского подхода к анализу строения и развития научных теорий. В основе этого подхода лежит предложенный П. Суппесом метод теоретико-множественного определения предикатов, а сам подход состоит в выделении структурных компонентов теорий (моделей теории, ее возможных моледей, частичных возможных моделей, общих ограничений, специальных законов и т. д.), а также в установлении их взаимосвязей с эмпирическими утверждениями, которые можно сделать, используя эти компоненты. Такие взаимосвязи устанавливаются с помощью определения структурного ядра теории и установления множества возможных приложений данной теории, т. е. множества возможных расширений ядра теории. Структуристский подход к научной теории используется Штегмюллером, в частности, для рациональной реконструкции концепции моральной науки и научных революций. Противник иррационализма, Штегмюллер выступает за широкое использование в теории науки логических методов, за синтез структурных и динамических аспектов при анализе научного знания.

Соч.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 1—IV. B.—Hdlb.—N. Y., 1969—86; The Structure and Dynamics of Theories. N. Y., 1967; Colected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy, vol. 1—2. Dordrecht, 1977; The Structuralist View of Theories. Hdlb., 1979; Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie. B.—Hdlb.—N. Y., 1980.

В. Н. Садовский

ШТЕЙНЕР Рудольф — см. ***Штайнер Р.***

ШТИРНЕР (Stirner) Макс (псевд.; наст. имя и фам. — Каспар Шмидт, Schmidt) (25 октября 1806, Байрейт, — 26 июня 1856, Берлин) — немецкий философ-младогегельянец, теоретик анархизма. В кн. «Единственный и его собственность» (1844, рус. пер. 1918) пытался последовательно отстаивать солипсизм в антропологии, этике и праве. Основная мысль Штирнера состоит в том, что идеалы и социальные атрибуты человека представляют собой нечто всеобщее, тогда как всякая эмпирическая личность единична. Поэтому все, что относится к «человеку» вообще, не относится к данному («единственному») «Я». Понятия «человек», «право», «мораль» и т. п. трактовались им как «призраки», отчужденные формы индивидуального сознания. Отрицая всякие нормы поведения, он утверждал, что первоисточники права и морали — сила и могущество личности. Произвол индивида устанавливает истинность того или иного положения («Я — критерий истины»). Индивид должен искать не социальную, а свою собственную свободу, поскольку за каждым социальным образованием скрываются эгоистические интересы отдельных лиц. Индивидуализм, нигилизм и анархизм оказываются общим итогом воззрений Штирнера, которые были подвергнуты резкой критике К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии» (см. Соч., т. 3, с. 103—452).

Соч.: Geschichte der Reaktion, Abt. 1—2. B., 1852.

Лит.: *Плеханов Г. В.* Анархизм и социализм.— Соч., т. IV. М., 1925; *Курчинский М. А.* Апостол эгоизма. М. Штирнер и его философия анархии. П., 1920; Aux sources de l'existentialisme M. Stirner. P., 1954 (лит.); *Emge K. A.* M. Stirner. Eine geistig nicht bewältige Tendenz. Mainz, 1964.

А. А. Митюшин

ШТОШ (Stosch) Фридрих Вильгельм (25 декабря 1648, Берлин — 20 августа 1704, там же) — немецкий философ и просветитель. В анонимно изданной в 1692 работе «Согласие разума и веры, или Гармония моральной философии и христианской религии» (Die Übereinstimmung von Vernunft und Glauben oder die Harmonie der Moralphilosophie und der christlichen Religion) выступил как последователь философии ***Спинозы***, хотя и не придерживался геометрического метода и формальной структуры его «Этики». Бог как причина самого себя есть вечная и бесконечная субстанция, из которой возникает и в которой пребывает все сущее. Последнее рассматривается не как абстрактная совокупность атрибутов и модусов субстанции, а в качестве конечных и изменяющихся частей действительного мира, его протяженных тел и мыслящих существ. В трактовке телесного мира использовал атомистические идеи Эпикура и Гассенди, а в понимании человеческого познания опирался на данные медицины и физиологии, принципы эмпирической гносеологии и психологии. В этическом учении пытался соединить интеллектуализм Спинозы с эпикурейским евдемонизмом, выступал против недооценки чувственных потребностей человека, связывая задачи достижения земного счастья с вопросами нравственного воспитания «простого народа» и справедливого общественного устройства. Религию Откровения и христианскую веру рассматривал как раннюю стадию существования моральной веры, которую необходимо освободить от исторически несовершенной формы и привести в соответствие с естественной природой человека и требованиями разума. За эти воззрения книга Штоша была публично сожжена в 1694, а сам он вынужден был от нее отречься.

Лит.: *Тымянский Г. С.* Спинозизм в Германии и Фридрих Вильгельм Стощ.— «Под знаменем марксизма», 1925, № 89, с. 73—91; *Жуч-*

ков В. А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989, с. 29—31; *Stiehler G.* Fr. W. Stosch, in: Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus. B., 1961, S. 139—158.

В. А. Жучков

ШТРАУС (Straus) Давид Фридрих (27 января 1808, Людвигсбург — 8 февраля 1874, там же) — немецкий философ и теолог, представитель Тюбингенской школы историко-критического исследования христианства. Его книга «Жизнь Иисуса» (Das Leben Jesu, 1835—36) положила начало левогегельянскому движению. Штраус отрицал историческую достоверность Евангелий, он рассматривал их как результат мифотворчества. Иисус — историческая личность, с точки зрения Штрауса, — имеет мало общего с мифологическим Христом веры.

Позднее Штраус занимался созданием «новой веры», базирующейся на философских знаниях («Старая и новая вера» — Der alte und der neue Glaube, 1872) и представляющей собой разновидность ***пантеизма***. Он подверг критике догматическую теологию. Штраус пришел к выводу, что перевод религиозных представлений на язык философских понятий, предпринятый им, может быть достигнут лишь посредством выявления содержания веры и признания того, что все исторические формы выражения церковной веры неприемлемы. Поэтому современный образованный человек нуждается в новой религии, отвечающей его запросам и критериям научности. Эта религия основывается на чувстве человеческой зависимости от мирового целого и выражает по отношению к универсуму тот пиетет, который «старая вера» питала по отношению к своему богу. Ф. Ницше подверг «новую веру» Штрауса критике как проявление «филистерского оптимизма» тех свободомыслящих, которые веруют в «идеал» и хотят «улучшить» человечество по собственному образцу (Несвоевременные, 2).

Соч.: Жизнь Иисуса, 1907; Чудеса Христа, 1907; Старая и новая вера, 1906; Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Zeller, 12 Bde., 1876—78; Die christliche Glaubenslehre, 2 Bde., 1840—41; Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, 1864.

Лит.: *Ницше Ф.* Ecce Homo.— Соч., т. 2. М., 1990, с. 733—35; *Zeller E.* David Friedrich Strauss in seinem Leben und seinem Schriften, 2 Bde., 1876—78.

В. И. Гараджа

ШТРАУС (Straus) Эрвин (11 октября 1891, Франкфурт-на-Майне — 20 мая 1975, США) — немецкий философ и психиатр феноменологического направления, один из основоположников (наряду с ***Х. Плеснером***) «эстезиологии» — психологии и антропологии чувств (ощущений). С 1938 в США. В основном сочинении «О смысле чувств» (Vom Sinn der Sinne, 1935, 2-е изд. 1956) выступил с обоснованием феноменологической психологии и критикой всей картезианской традиции, закрытой, по Штраусу, для понимания специфики «живого», — ***бихевиоризма*** и физиологической психологии 19—20 вв. (кульминация ее — павловское учение об условных рефлексиях) с их «механоморфным» объяснением поведения человека и животных, эпифеноменализма гештальтпсихологии («еще более радикального, чем картезианский»), антропологического солипсизма ***психоанализа*** («мы», по Штраусу, первичнее «я»). «Объективному» однородному пространству и времени физикалистской психологии Штраус противопоставил качественно неоднородное переживаемое «пространство-время» — «даль» (Ferne) как континуум изменений живого существа в акутальности его становления («даль» обнимает полюсы далекого-близкого, «здесь-там», «теперь-тогда»). Штраус отвергает анатомическую трактовку ощущений (Empfindungen) как «элементов», регистрируемых «внетелесным» субъектом («мыслящей субстанцией» Декарта) и складываемых затем в познавательную «мозаику» восприятия (таковыми они предстают лишь в результате их объективации в восприятии): чувствование-ощущение (Empfinden), данное в единстве со спонтанным движением, есть первичное целостное переживание живого существа в его нераздельной динамической («симпатической») связи с миром. Ощущение объединяет человека с животными («симбиотическое понимание»), мир дан здесь в непосредственной (доязыковой) физиогномике и меняющейся перспективе влекущего-отталкивающего, тогда как в дистанции восприятия человек прорывает «горизонт» ощущения, объективируя последнее в языке. Ощущение и восприятие — не различные функции, но различные способы коммуникации с миром; они соотносятся как слышание и слушание, касание и ощупывание, как крик и слово и т. п. По Штраусу, не ощущение, а восприятие является первичной формой познания: мир предстает здесь как объект наблюдения. Контуры предметности, соотношение аффективного («патического») и «гностического» моментов многообразно меняются с изменениями характера контакта (коммуникации) в различных модальностях ощущения (нейтральное для видения может быть отвратительным для осязания и т. п.). Каждая из модальностей характеризуется специфической формой времени, пространства, спонтанного движения («оптическое пространство» целенаправленного движения и задаваемое ритмическим звучанием «акустическое пространство» танца — ненаправленного движения, обращенного на себя, и т. п.; наряду с «психологией действия» и «физиологией движения» Штраус требует создания «психологии движения»), свободы и зависимости (активность видения и пассивность слышания, боль, загоняющая нас в тело и одновременно отчуждающая нас от него, и т. д.), дистанции (видение как чувство дали и осязание с его отсутствием «там» и непрерывно меняющимся фрагментарным «здесь» в горизонте пустоты), физиогномики, измеряемости, сообщаемости и т. п. «Социальные» возможности различных модальностей — тема «социологии чувств» (интимность осязания; возможность совместной направленности на что-либо в видении; превозмогающая сила звучания, захватывающая огромное множество людей, и т. п.). Единство чувств, проявляющееся, в частности, в синестезии (наличии «соощущений» других модальностей), не может быть выведено ни из внешних «стимулов» (цвет, звук, запах и т. д.), ни из способов их физического воздействия (звуковые, электромагнитные волны), ни из физиологии органов восприятия, оно коренится в единстве переживающего (ощущающего) субъекта и может быть понято, т. о., только психологически. «Даль» как пространственно-временная форма, в которой развертывается ощущение, сама не ощущается, она соотносительна с возможностями движения-чувствования живого существа (различными в зависимости от его позы, состояния, от того, больно оно или здорово и т. п.).

Автор психологических и философско-антропологических работ по проблемам внушения (1925), стыда (1933), прямохождения человека (1949) и др.

Соч.: Geschehnis und Erlebnis. B., 1930; Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften. B., 1960.

Лит.: Conditio humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday, ed. by W. V. Baeyer a. R. M. Griffith. B.—Hdlb.—N. Y., 1966 (библиогр. с. 334—337).

Ю. Н. Попов

ШТУМПФ (Stumpf) Карл (21 апреля 1848, Визентхайд, Бавария — 25 декабря 1936, Берлин) — немецкий философ и психолог. Обучался праву в Вюрцбурге. Под влиянием Ф. Брентано обратился к философии и психологии. Защитил диссертацию (1868) по теме «Платон и теория блага». Г. Фехнер ввел Штумпфа в область экспериментальной психологии. В 1873—79 — профессор кафедры философии в Вюрцбурге (по рекомендациям Брентано и Лотце), в 1879—84 — в Праге, в 1884—89 — в Галле, в 1889—93 — в Мюнхене. В 1894—1923 — в Берлине. В 1907—08 — ректор Берлинского университета. По рекомендации Брентано в 1886 к Штумпфу в Галле на должность приват-доцента приехал Э. Гуссерль (свои «Логические исследования» он посвятил Штумпфу). В 1896 Штумпф вместе с Т. Липпсом организовал в Мюнхене Третий международный конгресс по психологии. Являлся основателем Архива фонограмм (мелодии и ритмы примитивных народностей, фольклористика), а также «Общества детской психологии» (Gesellschaft für Kinderpsychologie). Основной труд Штумпфа — «Психология музыкальных восприятий» (Tonpsychologie, 1883, Bd. 1, 1890, Bd. 2).

Согласно Штумпфу, психология (называемая им феноменологией) есть пропедевтическая фундаментальная наука (Vorwissenschaft), построение которой станет основой частных наук о природе и человеке. Ее задача — описание, эмпирическое исследование т. н. «первичных» и «вторичных» феноменов, а также «психических функций», вне зависимости от их причинных отношений. Феномены не подлежат сведению к более элементарным элементам в силу присущих им структурных свойств. Тематическая область «феноменологии» разделяется Штумпфом на три основные части: 1) «феномены» — содержание чувств или воображения; 2) «психические функции» — восприятие, воление, желание и проч.; функции в свою очередь подразделяются не «интеллектуальные» (восприятие, разумение и суждение) и «эмоциональные» (аффективные, представленные биполярными отношениями: «радость—горе», «поиск—избегание»); 3) «имманентные отношения» между функциями и феноменами. В 1907 и 1916 Штумпф вводит понятие «ощущение чувств» (Gefühlsempfindungen): ощущение, содержанием которого является чувство.

Брентано и Штумпфа иногда называют основателями т. н. «функциональной психологии»: центральным является различение между актом (напр., слышания) и содержанием. Штумпф выступает против жесткого различения между психическими и физическими феноменами: акт ощущения имеет физическую природу («функция» — всегда является физической), содержание же его «феноменологично». Новое по отношению к Брентано заключалось в том, что в «психологию актов» был введен метод эксперимента. Идеи Штумпфа были подвергнуты критике Гуссерлем и Вундтом.

Одним из главных понятий психологии звука Штумпфа является «сплавление» звуков: множественность звуков, которые в сознании образуют единство, целое созвучие. Диссонанс — «индивидуация» звуков из этого единства. Среди закономерностей «слияния» Штумпф выделял следующие: степень слияния не зависит от (области) звука, его силы; степень слияния двух звуков не зависит от удовольствия, вызываемого третьим, четвертым и т. д. звуками; слияние сохраняется (в т. ч. и по своей силе) также и в том случае, если оба звука воспринимаются левым и правым ухом соответственно.

Влияние Вундта способствовало закреплению за психологией статуса самостоятельной эмпирической дисциплины; его идеи развивали такие психологи, как К. Коффка и В. Кохлер.

Соч.: Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Lpz., 1873; Leib und Seele. Lpz., 1903; Erscheinungen und Funktionen. B., 1907; Zur Einteilung der Wissenschaften, 1907; Philosophische Reden und Vorträge. Lpz., 1910; Franz Brentano. Münch., 1919; Gefühl und Gefühlsempfindung, 1928; Erkenntnislehre, 1939—40, Bd. 1—2; Душа и тело.— В сб.: Новые идеи в философии, сб. 4. СПб., 1913; Происхождение музыки. Л., 1927.

Лит.: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung, vol. V. Lpz., 1924, S. 205—265; Явления и психические функции.— В сб.: Новые идеи в философии, сб. 4. СПб., 1913; *Кунцман А. И.* Психология мышления Фр. Брентано, Г. Уфуэса, Э. Гуссерля и К. Штумпфа.— В сб.: Новые идеи в философии, сб. 16. СПб., 1916.

И. А. Михайлов

«ШУ ЦЗИН» («Канон [исторических, документальных] писаний», «Книга истории», «Книга документов»; др. название «Шан шу» — «Книга преданий») — древнекитайский памятник, входящий в конфуцианский канонический свод «Тринадцатиканоние» (***«Ши сань цзин»***). Включает тексты разных эпох — записи сказаний, историзованных мифов, исторических событий, обращений правителей к подданным, указов, поучений сановникам, диалогов древних правителей с мудрецами и т. п. Историзованный материал охватывает период примерно с 24 по 8 в. до н. э. Компоновка памятника продолжалась по крайней мере до начала новой эры, известны разные версии текста. Содержит сведения по идеологии, космологии, натурфилософии, географии и другим областям знания.

В «Шу цзине» нашли отражение представления и идеи, которые в 6—3 вв. до н. э. легли в основание учений древнекитайских философских школ и государственной идеологии: культ предков, концепции влияния Неба на судьбы людей и государственной власти (см. ***Тянь***), взаимосвязи гармонии в обществе и природе (см. ***Хэ***). Видимо, тексты подверглись корреkции в конфуцианском духе. Особое внимание комментаторы уделяли главе «Хун фань» («Великий план», «Великий закон», «Величественный образец»), вероятно интегрированной в текст в 4—2 вв. до н. э. В ней сформулированы принципы государственного управления и требования к правителю, критерии оценки человеческих качеств, представления о систематизации природных явлений, способы выявления их закономерностей. Принципы поддержания общественного порядка изложены по девятеричной схеме, символизирующей «небесное» начало как образец для устроения социума. В «Хун фане» установлена иерархия «восьми государственных дел», ставшая канонической для конфуцианства: продовольствие, товары (торговля), жертвоприношения, общественные работы, культовая практика и просвещение, юридическая сфера («суд и наказания»), «правила приема государственных гостей», военное дело. Главное условие «умиротворения» народа — «высшее совершенство» правителя, что выражается в наличии у него «пяти благ» (у фу): долголетие, богатство, «телесное здоровье и спокойствие духа», «любовь к целомудрию» и «спокойная кончина, завершающая жизнь». Достойное поведение правителя обусловливает регулярность природных процессов. Там же фиксируется корреляция «пяти начал» (у юань) — ранней версии «пяти элементов» (***у син*** — «воды», «огня», «дерева», «металла» и «почвы») — с человеческими качествами и способностями, «основами времени», т. е. календарного счисления, счастливыми и несчастливыми предзнаменованиями.

Лит.: Шан шу чжэн и («Книга преданий» с филологическими пояснениями).— В кн.: Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями), т. 3—4. Пекин—Шанхай, 1957; Древнекитайская

философия, т. 1. М., 1972, с. 100—13 («Шу цзин» в пер. С. Кучеры, М. Крюкова); *Karlgren B.* The Book of Documents (The Shang Shu or Shu King). Stockh., 1950.

А. Г. Юркевич

ШУЛЯТИКОВ Владимир Михайлович [30 сентября (12 октября) 1872, Москва — 26 марта (8 апреля) 1912, Москва] — русский философ, литературный критик. В 1898 окончил Московский университет. Принимал активное участие в социал-демократическом движении на стороне большевиков. Основное философское произведение — книга «Оправдание капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Маха)» (1908). Традиционным умозрительным философским спекуляциям противопоставил принцип объяснения идеологии из условий производства, разделял идею А. А. Богданова о том, что в оппозиции «дух—материя» отражается социальное отношение «организатор—организуемый». В кругах марксистов преобладала негативная оценка концепции Шулятикова как вульгарно-социологизаторской.

Соч.: Избр. литературно-критические статьи. М.—Л., 1929.

С. И. Бажов

ШУНЬЯ-ВАДА (санскр. śūnya-vāda — учение о пустоте) — 1) буддийское учение об относительности и бессамосущности, развиваемое преимущественно школами махаяны и ваджраяны; 2) одно из названий философской школы ***мадхьямика***. Учение о ***шуньяте*** — отсутствии, невозможности самостоятельного существования индивидов, вещей и дхармо-частиц потока сознания — относится к важнейшим в махаяне, определяющим как ее философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению. Начало шунья-вады восходит к раннебуддийскому положению об отсутствии вечной души, ***Атмана***, в любой особи, в т. ч. в богах и буддах (пудгала-найратмья). Это означало полную несамостоятельность или несуществование самого по себе любого существа, собственного «я» (атман), души (***джива***) и индивида (***пудгала***), которые суть лишь обозначения тех или иных сочетаний групп дхармо-частиц, являющихся единственно реальными элементами бытия. Эта доктрина оказывала огромное влияние на все остальные разделы древнего буддийского Законоучения. Позднее она по-прежнему применялась в школах хинаяны (2—9 вв.), действовавших уже в спорах с махаяной, а в некоторых получила развитие.

В этой части буддийского Закона в первых же своих сутрах махаяна дополнила древнее положение новым — дхарманайратмья: дхармо-частицы не имеют собственной, самостоятельной, реальной сущности. Именно эти два положения буддизма легли в основу формирования учения махаяны о пустотности. ***Чандракирти*** прямо указал, что ради освобождения всех живых существ ***бодхисаттве*** необходимо осознать бессамостность (анатман), отсутствие самосущего (нихсвабхава), которое Буддой объяснялось, с одной стороны, в учениях об отсутствии самосущего в дхармо-частицах и об отсутствии вечной души в индивидах, а с другой — в учении о «16 видах пустотности, которые Он обобщил в четырех категориях, принятых в махаяне» («Мадхьямака-аватара», VI. 179—180).

Различные версии ***Праджняпарамиты сутр*** кодируют это учение в списках шуньяты, состоящих из 2, 7, 14, 16, 18 и 20 пунктов, зачастую имеющих пространные определения. Следует различать «теоретический» и «практический» аспекты шунья-вады. Первый позволял дать махаянское решение ряда проблем буддизма и его философии (***Нагарджуна*** и другие мадхьямики 2—5 вв). «Теоретический» аспект также имел практические приложения и участвовал «словом и мыслью» в совершенствовании мудрости, а также в деятельности по накоплению знания (джняна-самбхара), поскольку учение о пустоте помогало освободиться от ложных взглядов. Теория шунья-вады классифицируется по подходам, основаниям и значениям.

Практическая сторона шунья-вады состоит в духовном совершенствовании бодхисаттвы и представляет собой один из способов в процессе обретения всеведения на пути к наивысшему Просветлению. Этот аспект учения раскрывается и наполняется содержательными практиками, по-видимому, начиная с 4 в., о чем можно судить по текстам толкований на сутры Праджняпарамиты. Шунья-вада — центральное учение буддийской философии стран Дальнего Востока и тибето-монголо-российского буддизма.

Лит.: Cheng Hsuhe—li, Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. Delhi, 1991; *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. Delhi, 1995.

В. П. Андросов

ШУНЬЯТА (санскр. śūnyatā — пустота, пустотность) — фундаментальная философская категория буддизма махаяны, являющаяся, во-первых, символом неописуемого абсолютного единства реальности; во-вторых, понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нем какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности; в-третьих, объектом высших практик медитации. Термин «шуньята» встречается уже в суттах Палийского канона, а также в текстах хинаянских школ, обозначая, как правило, отсутствие вечной души (Атман) в индивидах и нетленных начал во вселенной. В сутрах махаяны шуньята интерпретировалась как отсутствие самосущего в дхармо-частицах потока сознания, которые в хинаяне обозначали подлинную и дискретную реальность. Категорией «шуньята» стала в школе ***мадхьямика***, планомерно подвергавшей деструкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, ***Нагарджуна*** и его последователи тем самым обращали их в «пустые», не достойные внимания. Результаты полемико-теоретического «опустошения» сферы философского дискурса применялись в занятиях йогической медитацией, количество видов которых постоянно росло (в 8 в. было известно уже 20 видов шуньяты). Но мадхьямики и йогачары (в этом вопросе полностью разделявшие взгляды первых) вовсе не стремились установить категорию «шуньята» вместо других категорий: поскольку пустотность свойственна всему, постольку она свойственна и самой себе (или пустота пустотности).

Во всех своих аспектах шуньята изучалась и развивалась буддистами Китая, Японии, Кореи и Вьетнама. Ее дальневосточное истолкование оказало влияние на даосско-конфуцианскую философию, а также на многие формы культуры: поэзию, живопись, виды декоративного искусства и даже на мировоззренческие основы восточных боевых искусств. В тибето-монгольском, в т. ч. российском, буддизме шуньята — одна из главных категорий философской теории и религиозной практики.

Лит.: *Obermiller E.* Analysis of the Abhisamayālaṃkāra, fasc. 1—2. L., 1933—36; *Idem.* Term Shūnyatā and its Different Interpretations, based chiefly on Tibetan Sources.— «Journal of the Great Indian Society», 1934, v. 1, N 2.

В. П. Андросов

ШЭН (кит. — совершенная мудрость, совершенномудрый) — традиционное для китайской классической философии обозначение высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства. В ***«Лунь юе»*** под «совершенномудрыми» (шэн, шэн жэнь) подразумеваются мифические правители древности — Яо (согласно традиционной версии — 2356—2255 до н. э.), Шунь (2255—2205 до н. э), Юй (считается основателем династии Ся, 2205—2197 до н. э.; по современным вычислениям — 21 в. до н. э.), Тан (Чэн Тан, основатель династии Шан, 1766—1753 до н. э.; по современным вычислениям — 16 в. до н. э.), а также полулегендарные Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун (основатели династии Чжоу, 12 или 11 в. до н. э.). Там же ученики и почитатели ***Конфуция*** уподобляют «совершенномудрым» его самого (IX, 6). ***Мэн-цзы*** прямо причислил Конфуция к «совершенномудрым всех времен» (V,Б 1). Впоследствии конфуцианская традиция отнесла к их числу Шэн жэнь и Мэн-цзы.

Согласно доктрине конфуцианства, «совершенная мудрость» реализуется гл. о. в способности к идеальному правлению, служащему «упорядочению/умиротворению» Поднебесной. «Совершенномудрый» осуществляет свои функции по упорядочению жизни социума и земной природы до своей кончины, физически оставаясь в сфере «порождающих порождений», гармонизирует эту сферу, распространяя на нее «благую силу» (***дэ***) Неба, которой проникнута его личность. В раннем конфуцианстве «совершенная», т. е. высшая, мудрость считалась в русле учения Конфуция врожденной. ***Сюнь-цзы*** декларировал возможность стать «совершенномудрым человеком» (шэн жэнь) в итоге постоянного самосовершенствования. Если в раннеконфуцианской традиции понятие «шэн» относилось исключительно к идеалу правителя, то в ***неоконфуцианстве*** оно было сближено с понятием ***цзюнь-цзы*** («благородный муж), что также подразумевало возможность достижения высот этого идеала «средним» человеком.

Другие течения китайской философии тоже оперировали понятием «шэн». Согласно взглядам ***Мо Ди*** и его школы, «совершенномудрые» установили принципы жизни социума и создали институт государства, дабы покончить со «звериным» образом жизни людей; поэтому «почитание совершенномудрых» является одним из десяти главных принципов учения Мо Ди. Легист Хань Фэй (3 в. до н. э.) в противовес конфуцианскому толкованию «совершенной мудрости» назвал «новыми совершенномудрыми» реформаторов, опирающихся гл. о. на собственный разум, совершенствующих и обновляющих древнее наследие, отвергающих неизменность законоположений и занимающихся исключительно вопросами управления. В даосской традиции преобладало мнение, что истинная «совершенная мудрость» предполагает «отказ от совершенной мудрости и отбрасывание разумности», следование «недеянию» (***у вэй***) и бесстрастию. В ранних даосских трактатах 4—3 вв. до н. э. («Дао дэ цзин» и др.) «совершенномудрые» выступают как идеальные мудрецы и правители, посредством «недеяния» и «естественности» (***цзы жань***) обеспечивающие единство социального и природного аспектов космоса. В памятниках даосизма 1-го тысячелетия н. э. понятие «совершенная мудрость» связано с повышением онтологического статуса человека, тем не менее «совершенномудрые» занимают нижние ступени в иерархии даосской святости. Так, в девятиричной классификации личностей ***«Тай пин цзина»*** шэн жэнь находятся на пятой позиции после «рабов», «народа», «добрых людей», «мудрецов» и перед «людьми дао», «бессмертными», «истинными людьми» и «людьми-духами». В религиозном даосизме «совершенномудрым» отводится нижняя из трех горних сфер, выше них обитают «истинные люди» и «святые-бессмертные».

Лит.: Конфуцианство в Китае. М., 1982; Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; Личность в традиционном Китае. М., 1992.

А. Г. Юркевич

ШЭНЬ (кит. — дух, а также духи, душа, одухотворение, одухотворенность, духовность, разум, разумность, святость, непостижимое, чудесное) — категория китайской философии и культуры. Имеет три основных смысла: 1) «дух», божество, персонификация духовных субстанций (часто в сочетании гуй шэнь, «нави и духи»); 2) духовная субстанция, одно из субстантивированных мировых «начал» наряду с ***ци***-«пневмой» и ***цзин***-«семенем»; 3) потенции мыслительной, познавательной и любой психической деятельности, реализующиеся в движении «духовной пневмы» (шэнь ци) и проявляющиеся в виде «воли» (чжи) и «мысли/идеи» (и).

Согласно традиционным религиозным представлениям, шэнь персонифицируют прежде всего духов предков; дух человека, должным образом не похороненного и лишенного заботы потомков (жертвоприношений), превращается во вредоносного навя (гуй). В памятниках сер. 1-го тысячелетия до н. э. упоминаются «горние души» (хунь) и «дольние души» (по; см. ***Хунь по***). Представления о них стали общепринятыми для всех исконно китайских религий. Считается, что комплекс душ-хунь определяет сознание и мышление человека, тогда как души-по обусловливают жизнедеятельность. По смерти человека души-хунь становятся духом-шэнь и впоследствии растворяются в небесной субстанции (ци-«пневме»), а души-по могут превращаться в навя, пребывают в подземном царстве «желтого источника» и растворяются в «земной пневме». Принципы конфуцианского отношения к духам как потусторонним силам заложил ***Конфуций***: «Почитаю духов, но держусь от них в отдалении» (***«Лунь юй»***, VI, 20); по отношению к «Небу и духам» он рекомендовал «почтительную осторожность» (цзин). Такая позиция Учителя обусловила полное отсутствие собственно религиозно-мистического пласта в ***конфуцианстве***.

Примерно с 4 в. до н. э. религиозные и философские интерпретации шэнь начинают отчетливо различаться. В «Си цы чжуани» (см. ***«Чжоу и»***) шэнь объявляется тем, что «непостижимо в ***инь ян***» (I, 5); там же начинает оформляться представление о шэнь как потенции разума и психики. В ***«Дао дэ цзине» дао*** объявлено «одухотворяющим» (шэнь) началом всего сущего, в т. ч. «навей и духов», но если Поднебесная гармонизирована (в ней «царит дао»), то «нави в ней не одухотворены» (I, 10, II, 5 и т. д.); бином гуй шэнь предстает обозначением динамических сил космоса, воплощенных в «осемененной пневме» (цзин ци). В ***«Чжуан-цзы»*** содержится аналогичное «Дао дэ цзину» положение об «одухотворении» дао «навей и владык/предков», а шэнь предстает как субстанция, способная «иметь разрывы» и обусловливающая «духовную жизнь», или «духовное порождение» (шэнь шэн); «целостность духа» обусловлена гармонической целостностью «[телесной] формы» (***син***). В конфуцианских трактатах 4—3 вв. до н. э. рассматриваются гл. о. гносео-психологические аспекты шэнь. Так, в ***«Сюнь-цзы»*** шэнь как психоэмоциональное начало объявлялось вторичным и зависимым от «оформленной плоти» (син цзюй).

Завершенная космологическая интерпретация шэнь, связанная с его гносео-психологическим толкованием, представле-

на в ***«Хуайнань-цзы»***: «дух» входит в триаду субстантивированных «начал» (юань) Вселенной, или «трех цветков» (сань хуа), и может быть производным от «семени» (цзин), способного «утончаться» до состояния шэнь (VII, 129). Шэнь выступает там условием «разумности» человека (VII, 29).

Обозначением «духа», «духовной силы» и «духовности» является также слово «лин», зафиксированное в трактатах 4—2 вв. до н. э. Оно обычно ассоциировалось со сферой «небесного». Иногда оно применялось как коррелят шэнь, напр. в «Дао дэ цзине» означало свойство шэнь — «чуткость», «одухотворенность». Понятие «лин» менее терминологизировано и обычно меняется в сочетаниях: лин ци («одухотворенная пневма»), проникающая в «сердце» и исходящая из него (***«Гуань-цзы»***), лин тай («престол духа») — «сердце» как вместилище всего сущего, лин шу («столп духовности») — название раздела древнейшего медицинского трактата «Хуан-ди нэй цзин» («Канон Желтого императора о внутреннем», 2—1 вв. до н. э.), лин бао («одухотворенная драгоценность», или «дух и драгоценность») — обозначение душ-хунь и душ-по в ***даосизме*** и т. п.

В первые века н. э. одной из заметных философских тем стала проблема соотношения син («[телесной] формы») и шэнь. Хуань Тань (кон. 1 в. до н. э. — нач. 1 в. н. э.) и ***Ван Чун*** уподобляли шэнь огню, а «[телесную] форму» —зажженной им свече; по Ван Чуну, «человек порождается духовной пневмой (шэнь ци) и со смертью вновь в нее возвращается». Сюнь Юэ (2 в.) сформулировал развитый впоследствии в ***неоконфуцианстве*** тезис о шэнь как одной из составляющих «[индивидуальной] природы» (син) наряду с «[телесной] формой». В 4—6 вв. противники буддизма из числа конфуцианцев через призму проблемы соотношения «формы» и «духа» рассматривали буддийское учение о ***сансаре***, истолковывая его как апологию «бессмертия человеческого духа». Ревнитель конфуцианских ценностей ***Хань Юй*** рассматривал существование «навей и духов» (гуй шэнь) как «оформленные» структуры, имеющие «вещное» бытие, но чувственно не воспринимаемые («беззвучные»). Совершение недолжного поступка, идущего вразрез с устоями миропорядка, вызывает воздействие «навей» на «формы» явленного мира, что ведет к несчастьям.

В «учении о бессмертии» (***сянь сюэ***) средневекового даосизма на первый план вышла идея «одухотворения» (шэнь) «тела/личности», которое считалось условием приобщения к всеединству и всемогуществу вечного дао и превращения в «святого-бессмертного» (шэнь сянь). Основным средством такой трансформации считалась алхимия — сначала инструментальная («внешняя»), а затем медитативная («внутренняя»), нацеленная на создание «бессмертного зародыша» из субстанций организма. «Внутреннеалхимическая» традиция отодвинула задачу литургического общения с духами на задний план по отношению к претворению «пневменных» субстанций в «дух». Технический аспект этой задачи требовал локализации соответствующих субстанций в организме. До новой эры, видимо, преобладало мнение, зафиксированное в «Гуань-цзы» и закрепленное в «Хуан-ди нэй цзин», о сосредоточении шэнь в сердце. У ***Гэ Хуна*** в «Баопу-цзы» представлена восходящая к ***Дун Чжуншу*** версия о локализации шэнь в голове. Там, по учению «внутренней алхимии», располагается «верхнее киноварное поле»; в среднем (грудь) и в нижнем (живот) «киноварных полях», в которых «бессмертный зародыш» проходит различные этапы развития, помещались соответственно ци-«пневма» и цзин-«семя». Эти представления оказали значительное влияние на теорию китайской медицины и психопрактики, в которой впоследствии возобладала компромиссная схема: она предусматривала пять «киноварных полей» и учитывала представления о локализации шэнь в голове и сердце, а также его присутствие во всех внутренних органах.

Неоконфуцианская концепция шэнь сформировалась под определяющим влиянием идей ***Чжоу Дуньи*** и ***Чжан Цзая***. Первый акцентировал гносео-психологическую сущность «духовности» как «проникновение [в суть вещей]». У второго шэнь предстает как проявление дао, обусловливающее способность вещей к «[взаимо]восприятию» (гань). Оно является условием «превращения» (*хуа*) единой мировой «пневмы», а «нави и духи» — космическими сущностями, потенциями дуальных космических сил инь ян соответственно к «сгибанию/сжатию» и «выпрямлению/расширению» «пневмы».

Лит.: *Лисевич И. С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979; *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Гэ Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 202—15.

А. Г. Юркевич

ШЮЦ (Schütz) Альфред (1899, Вена — 1959, Нью-Йорк) — австро-американский философ и социолог. Первую половину жизни провел в Вене, служил в банке, а в свободное время занимался философией. После вхождения Австрии в 3-й рейх (1937) эмигрировал в США, где стал профессором социологии и социальной психологии Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке.

В книге «Смысловое строение социального мира» (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, 1932) Шюц попытался дать философское обоснование социальных наук на основе гуссерлевской дескриптивной ***феноменологии***, в частности понятия «жизненный мир» (книга получила высокую оценку самого Гуссерля). Исходя из факта непосредственной данности «Я» и «другого», Шюц анализирует переход от непосредственного индивидуального переживания индивида к представлению о социальном мире как объективном феномене. Он вычленяет три стадии такого перехода: индивидуальное сознание конституирует «значимые единства», из нерасчлененного потока переживания эти значимые единства объективируются во взаимодействии с другими индивидами; «другие» выступают носителями типичных свойств, характеризующих социальные структуры, которые объективно (интерсубъективно) существуют в «точках пересечения» практических целей и интересов взаимодействующих индивидов. Т. о., социальная феноменология Шюца оказывается по существу социологией знания, ибо формирование социального трактуется здесь как продукт объективации знания в процессе человеческой практики.

В американский период это конкретизируется в учении Шюца о конечных областях значений (finite provinces of meaning) — специфических, относительно обособленных сфер человеческого опыта (повседневность, религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т. п.). Переход из одной сферы в другую требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок, т. е. переориентацию восприятия на иную реальность. Напр., переход от религиозного опыта к повседневности требует определенной душевной перестройки. Каждая из конечных областей значений представляет собой совокупность данных опыта, демонстрирующих определенный «когнитивный стиль», который складывается, по Шюцу, из шести элемен-

тов: (1) особенная форма активности, (2) специфическое отношение к проблеме существования объектов опыта, (3) напряженность отношения к жизни, (4) особое переживание времени, (5) специфика личностной определенности действующего индивида, (6) особая форма социальности. Напр., если когнитивный стиль «повседневности» определяется в конечном счете, по Шюцу, трудовой деятельностью, то для научного теоретизирования, наоборот, характерна созерцательная установка; в нем также учитывается личностная определенность теоретика, оно переживается как нечто вневременное, тогда как в повседневной деятельности время переживается как необратимое. Вообще все «миры» по отношению к миру повседневности характеризуются какого-либо рода дефицитом, напр. дефицитом существования, активности, личностной вовлеченности и т. д. Поэтому Шюц именует повседневность «верховной реальностью», и ее типологическая структура оказывается наиболее полной формой человеческого восприятия мира, соответствующей деятельной природе человека.

Разработанный понятийный аппарат Шюц применил для анализа как литературы и мифологии, так и некоторых типов личностей в «повседневной» жизни («чужак», новичок и т. д.). В дальнейшем его идеи легли в основу таких направлений, как феноменологическая социология и социология повседневности (или социология обыденной жизни).

Соч.: Collected papers, vol. 1—3. The Hague, 1962—66; Reflections on the Problem of Relevance. New Haven, 1970; The Structures of the Life-World. Evanston, 1973 (with T. Luckman) Theorie der Lebensformen. Fr./M., 1981; в рус. пер. в кн.: Новые направления в социологической теории. М., 1977.

Лит.: *Ионин Л. Г.* Понимающая социология. М., 1978; *Он же.* Структуры повседневного мышления.— «Социологические исследования», 1986, № 1; *Григорьев Л. Г.* Альфред Шюц и социология повседневности.— Там же, 1988, № 2; *Рутkевич Е. Д.* Феноменологическая социология религии. М., 1992; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Л. Г. Ионин

Щ

ЩЕДРОВИЦКИЙ Георгий Петрович (23 февраля 1929, Москва — 3 февраля 1994, Москва) — философ и методолог, профессор. Окончил философский факультет МГУ (1953). Создатель научной школы, лидер Московского методологического кружка (ММК). В 1958 организовал (совместно с П. А. Шеваревым и В. В. Давыдовым) Комиссию по психологии мышления и логике Общества психологов СССР (междисциплинарное объединение философов, педагогов, психологов и др.). Отстаивал деятельностный подход в оппозиции к натуралистическому, развивая теорию деятельности. Разрабатывал идею методологии как общей рамки всей мыследеятельности. В его философском развитии можно выделить три основных этапа: содержательно-генетической эпистемологии (логики) и теории мышления (1952—61), деятельностного подхода и общей теории деятельности (1961—71), системомыследеятельного подхода (с 1971). Были разработаны категориальные и операциональные средства онтологической схемы мыследеятельности. Воплощением этих разработок стала новая форма организации мышления и деятельности — организационно-деятельностные игры (ОДИ). Опыт их проведения позволил разработать представление о различных пространствах в схеме мыследеятельности: мыслительном, мыслительно-коммуникативном и мыследеятельностном. За период 1979—91 проведено свыше 90 игр (с количеством участников до нескольких сот человек), посвященных широкому спектру социально и культурно значимых проблем. В 1988 создал при Союзе научных и инженерных обществ СССР Комитет по СМД-методологии и ОДИ. На основе его идей созданы консультативные, экспертные фирмы по различным отраслям деятельности (школа «Культурной политики», рук. П. Г. Щедровицкий и др.). Обширный архив в настоящее время публикуется в электронной форме (информация в Internet по адресу: www.circle.ru).

Соч.: «Языковое мышление» и его анализ.— «Вопросы языкознания», 1957, № 1; О возможных путях исследования мышления как деятельности.— Доклады АПН РСФСР, 1957, № 3; 1958, № 1, 4; 1959, № 1, 2, 4; 1960, № 2, 4, 5, 6; 1961, № 4, 5; 1962, № 2—6; О строении атрибутивного знания.— Доклады АПН РСФСР, 1958, № 1—4; 1959, № 2, 4; 1960, № 6; Принцип «параллелизма» формы и содержания мышления и его значение для традиционных логических и психологических исследований (в соавт.) — Доклады АПН РСФСР, 1960, № 2, 4; 1961, № 4, 5; О различении исходных понятий формальной и содержательной логики.— В кн.: Проблемы методологии и логики науки. Томск, 1962; Система педагогических исследований (методологический анализ).— В кн.: Педагогика и логика. М., 1968; Смысл и значение.— В кн.: Проблемы семантики. М., 1974; Два понятия системы.— В кн.: Труды Международного конгресса по истории науки и техники. М., 1974; Проблемы построения теории сложного «популятивного» объекта.— В кн.: Системные исследования-1975. М., 1976; Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок.— В кн.: Системные исследования-1981. М., 1981; Организационно-деятельностная игра как новая форма организации и метод развития коллективной мыследеятельности (в соавт.).— В кн.: Нововведения в организациях. Труды семинаров ВНИИСИ. М., 1983; Синтез знаний: проблемы и методы.— В кн.: На пути к теории научного знания. М., 1984; Схема мыследеятельности: системно-структурное строение, смысл и содержание.— В кн.: Системные исследования — 1986. М., 1987; Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодеятельностного характера.— «Вопросы методологии», 1991, № 2; Рефлексия деятельности.— Там же, 1994, № 3—4; Избр. труды. М., 1995; Философия—Наука—Методология. М., 1997; Организация—Руководство—Управление. М., 1999; Программирование научных исследований и разработок. М., 1999; «Я всегда был идеалистом». М., 1999; Знак и деятельность. М., 1999.

Лит.: *Садовский В. Н.* Философия в Москве в 50-е и 60-е.— «ВФ», 1993, № 7; Биография Г. П. Щедровицкого.— «Вопросы методологии», 1994, № 1—2.

А. А. Пископпель, В. Н. Садовский

ЩЕРБАТОВ Михаил Михайлович [22 июля (2 августа) 1733, Москва — 12(23) декабря 1790, там же] — русский писатель, историк, философ. Получил домашнее образование. Состоял на государственной службе. С 1778 — президент камер-коллегии, с 1779 — сенатор. В 1787 прекращает служебную деятельность и целиком посвящает себя научным и литературным занятиям, начатым в кон. 1750-х гг. Видный представитель аристократической оппозиции самодержавию. Автор большого числа «записок», «замечаний», проектов, известных узкому кругу лиц. Отдавал предпочтение республике перед монархией, а монархии ограниченной — перед абсолютной. Высказывался за введение конституционных норм правления в России. С 1770 публикует многотомную «Историю Российскую от древнейших времен» (доведя изложение до нач. 17 в.), в которой получили отражение его политические воззрения и философия истории. Его симпатиями пользуются такие ситуации, когда феодальная знать была влиятельной, способной противостоять чрезмерным притязаниям монархической власти. Во 2-й пол. 1780-х гг. написал книгу «О повреждении нравов в России» (впервые опубликована А. И. Герценом в Лондоне в 1858). В ней воссоздана история императорского правления в 18 в., которое Щербатов ставит в связь с падением нравов. К главным издержкам, порожденным самовластием, он относил презрение к истине, нежелание противиться воле монарха, как бы ни противоречила она государственному интересу, власть временщиков, преследующих собственную выгоду. Свои представления о том, каким должно быть государственное устройство, исключающее эти пороки, Щербатов изложил в «Путешествии в землю Офирскую» — первом русском утопическом романе, написанном в 1784 и не увидевшем свет при жизни автора.

Соч.: Соч., т. 1—2. СПб., 1896—98; Неизданные соч. М., 1935.

Лит.: *Артемьева Т. В.* М. Щербатов. СПб., 1994.

Архивы: ГИМ, ф. 268; РГАДА, ф. 1289.

А. Д. Сухов

ЩЕРБАТСКОЙ Федор Ипполитович (19 сентября 1866, Кельцы, Польша — 18 марта 1942, Боровое, Казахстан) — русский буддолог, историк индийской философии. В 1889 окон-

чил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета; в 1904 там же защитил магистерскую диссертацию по трактату Дхармакирти «Ньяя-бинду» («Учебник логики»); с 1910 — член-корреспондент; с 1918 — действительный член Российской Академии наук; в 1928—30 возглавлял Институт буддийской культуры в Ленинграде; с 1930 заведовал Индо-тибетским кабинетом Института востоковедения.

Опираясь на широкий круг санскритских и тибетских источников, Щербатской фактически стал инициатором современного исследования буддийской логики и теории познания, а также системного изучения всего наследия буддийского идеализма виджнянавадинов, школы Дигнаги, в контексте ее диалога с реалистическими системами индийской философии (ньяя-вайшешика и миманса). Основываясь на «внутрииндийской компаративистике», Щербатской ввел индийских философов в системный диалог и с западной мыслью. Ставил задачей перевода буддийских текстов их максимальную европеизацию, введение в понятийную сетку современной философской мысли. Уже в «Теории познания и логики по учению позднейших буддистов» (ч. 1—2. СПб., 1906—09) он установил критерием результативности индийских даршан соответствие кантовскому критицизму. В итоговом труде «Буддийская логика» (1930—32) выявил основание системы Дигнаги в установлении генетических различий между «чистым восприятием» и дискурсивным мышлением (важнейшая параллель с Кантом): два источника знания соответствуют двум «реальностям». Щербатской специально исследовал типологические различия индийской и аристотелевской логики, впервые поставил вопрос о проблеме универсалий и отрицательных суждений в индийской философии. Параллели буддийским моделям он усматривал (помимо Канта) в монадологии Лейбница, имперсонализме Юма, диалектике Гегеля, «философии потока» Бергсона, критике основных философских понятий у Брэдли, в «десубстанционализме» Маха и Рассела.

Соч.: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the term «Dharma». Л., 1923; The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Л., 1927; Buddhist Logic, v. 1—2. Л., 1930—32; Papers of Th. Stcherbatsky, transl. by H. C. Gupta. Calcutta, 1969; Further Papers of Th. Stcherbatsky, transl. by H. C. Gupta. Calcutta, 1971.

Лит.: *Шохин В. К.* Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

В. К. Шохин

ЩУЦКИЙ Юлиан Константинович [10(22) августа 1897, Екатеринбург — 17/18 февраля 1938] — русский востоковед. Отец был лесничим, мать преподавала французский язык и музыку. В 1915 окончил реальное училище («Приют принца Ольденбургского») и в 1922 — Петроградский университет по кафедре китаеведения этнолого-лингвистического отделения факультета общественных наук, где изучал китайский язык под руководством В. М. Алексеева, Н. И. Конрада, О. О. Розенберга.

Со студенческой скамьи Щуцкий начал научно-исследовательскую и переводческую деятельность. Уже в 1923 совместно с В. М. Алексеевым опубликовал «Антологию китайской лирики 7—9 вв.», основанную на его дипломной работе «Антология Тан». В 1922 Щуцкий первым на Западе приступил к переводу сложного философского трактата даоса-алхимика Гэ Хуна «Баопу-цзы» (3—4 вв.). Сохранился перевод 1-й главы памятника в рукописи его доклада «Исповедание Дао у Гэ Хуна» (1923).

После окончания университета был зачислен научным сотрудником на кафедру китайской филологии Научно-исследовательского института сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока при Петроградском университете. С 1924 Щуцкий преподавал гл. о. историю китайской философии и китайский язык.

Щуцкий овладел практически всем спектром языков, связанных с китайской иероглификой. К концу жизни ему были доступны языки китайский, японский, корейский, вьетнамский (аннамский), маньчжурский, бирманский, сиамский (тан), бенгальский (бенгали), хиндустани, санскрит, арабский, древнееврейский, немецкий, французский, английский, польский, голландский и латынь. Наиболее значительным результатом его лингвистических изысканий стала статья «Следы стадиальности в китайской иероглифике» (1932).

Щуцкий удостоился степени кандидата языкознания без защиты диссертации. В 1935 получил звание профессора. В 1937 в качестве докторской диссертации защитил монографию «Китайская классическая «Книга перемен». Исследование, перевод текста и приложения». 3 августа 1937 был арестован, осужден по статье о контрреволюционной агитации и пропаганде. Основанием послужили его пребывание в Японии (1928) и публикация научной статьи на китайском языке в японском журнале (1934), открытое признание себя антропософом и т. п. «преступления». В справке о посмертной реабилитации последним в его жизни указан 1946, а в «Биобиблиографическом словаре советских востоковедов» — 1941, в действительности он был расстрелян в ночь с 17 на 18 февраля 1938. В 1960, после реабилитации автора и благодаря усилиям Н. И. Конрада, выступившего в качестве редактора, монография «Китайская классическая «Книга перемен»» была опубликована и заняла место одной из вершин отечественного китаеведения (переиздана в 1997). В 1979 переведена на английский язык, издана в США и Англии.

Очевидное достоинство философских взглядов Щуцкого — стремление к целостному гуманистическому знанию, включающему высшие духовные достижения различных культур. Так, исследование «Книги перемен» составляло для него не только и даже не столько историко-культурную, сколько культуросозидательную и духовную задачу.

Среди научных трудов Щуцкого вторым по значению является цикл работ о даосизме: кроме «Исповедания Дао у Гэ Хуна», также «Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы» (1925, переизд. в кн.: «От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре». М., 1998), «Даос в буддизме» («Записки коллегии востоковедов», т. 1. Л., 1927), «Основные проблемы в истории текста Ле-цзы» (там же, т. 3. Л., 1928).

Лит.: *Елесин Д. В.* К биографии Ю. К. Щуцкого (1897—1938).— В сб.: «Общество и государство в Китае». 25-я научная конференция. М., 1994, с. 72—77.

А. И. Кобзев

Э

ЭББИНГАУЗ (Ebbinghaus) Герман (24 января 1850, Бармен — 28 февраля 1909, Галле) — немецкий психолог и философ—неокантианец. С 1880 — приват-доцент в Берлине, с 1894 — профессор в Бреслау, с 1905 — в Галле. Работы в области экспериментальной психологии, изучения памяти и внимания («О памяти», 1885). В 1890 основал «Журнал по психологии и физиологии органов чувств» (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane). Сторонник психофизиологического параллелизма: душа и нервная система — это одна и та же система, являющая себя в различных формах. В экспериментах с памятью открыл существование логических механизмов процесса запоминания (осмысленный материал может быть запомнен примерно в 9 раз быстрее, чем аналогичный по объему бессвязный). Если традиционно обучение рассматривалось как неизменное повторение материала, то Эббингауз обратил внимание на закономерности забывания и его связь со временем. Первым зафиксировал феномен «переучивания». Педагогическая направленность трудов Эббингауза подводила к идее поиска некоего «объективного критерия» разума, чем и занялся его ученик В. Штерн (1871—1938), предложивший ряд тестов для определения коэффициента интеллектуального развития (IQ). Под влиянием Эббингауза В. Дильтей стал восприниматься представителями ***феноменологии*** (в частности, Э. Гуссерлем) как «психологист».

Соч.: Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten, 1873; Über das Gedächtnis. Lpz., 1885; Theorie des Farbensehens. Lpz., 1893; Neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeit. Lpz., 1897; Grundzüge der Psychologie, Bd 1—2. Lpz., 1897—1908; Abriss der Psychologie. Lpz., 1908; Über erklärende und beschreibende Psychologie.— «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», 1896, Bd. 6, S. 161—205; в рус. пер.: Основы психологии, т. 1, вып. 1—2. СПб., 1911—12; Очерк психологии. СПб., 1911.

И. А. Михайлов

ЭБНЕР (Ebner) Фердинанд (1882—1931) — австрийский философ, представитель диалогической философии. Работал учителем в Габитце, около Вены. В отличие от трансцендентализма, который отстаивал существование единого, гомогенного трансцендентального сознания, Эбнер исходит из существования единичного, конкретного человека, который не изолирован, а неотрывен от связи с «Ты». «Я и Ты — это духовные реальности жизни. Развитие следствий из этого и из познания того, что Я существует только в своем отношении к Ты, а не вне его, могло бы, вероятно, поставить философию перед новой задачей» — понять экзистенцию Я из отношения к Ты (*Ebner F.* Das Wort und die geistige Realität, Gesammellte Werke, Bd 1. Wien, 1952, S. 25).Это диалогическое отношение «Я» и «Ты» существует благодаря языку. Эбнер в своей философии, называемой им «пневматологией духа», под влиянием И. Гамана, С. Кьеркегора и В. Гумбольдта подчеркивает фундаментальную значимость слова в формировании духовной реальности — вся духовная жизнь в нас обусловлена словом и через слово нацелена опять-таки на отношение к духовному вне нас. Исток языка и слова — Бог, они — откровение Бога человеку. Переход от неповторимой личности к объективному духу Эбнер рассматривал как переход от 2-го грамматического лица к 3-му лицу. Я подобно Богу, что налагает на каждого человека моральную ответственность и долг быть подобным абсолютному Ты.

Соч.: Die Sinnhaftigkeit des Wortes, Gesammelte Werke, Bd 2. Wien, 1952; Aphorismen und Tagebuchblätter, Gesammelte Werke, Bd 2. Wien, 1952; Zur Grammatik der Existenzialaussage, Gesammelte Werke, Bd 3. Wien, 1952; в рус. пер.: Выдержки из дневника.— В кн.: Философско-литературные штудии, вып. 2. Минск, 1992, с. 366—374; Из записных книжек.— В кн.: *Махлин В. Л.* Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). СПб., 1995, с. 115—128; Слово и духовные реальности.— В кн.: От Я к Другому. Минск, 1997, с. 28—45.

А. О.

ЭВГЕМЕР — см. ***Евгемер***.

ЭВДЕМОВА ЭТИКА — см. ***Евдемова этика***.

ЭВДЕМОНИЗМ — см. ***Евдемонизм***.

ЭВОЛА (Evola) Юлиус (наст. имя — Джулио Чезаре) (19 мая 1898, Рим — 11 июня 1974, там же) — итальянский философ-эзотерик, поэт, художник, культуролог, политический деятель. В начале 1920-х гг. был близок к футуристам и дадаистам, дружил с Т. Тзара, выпустил несколько сборников стихов в духе авангарда, выставлял свои абстрактные полотна в Риме, Берлине и Париже. В то же время интересовался всякого рода мистическими учениями, особенно даосизмом, алхимической герметикой и тантрой. С 1925 — член редколлегии римского журнала «Atanor e Ignis» («Атанор и огонь»). В одной из первых своих книг — «Человек как возможность» (1925) призывает к освоению восточных эзотерических доктрин в целях развития западной духовной культуры. В 1926 создает «Группу Ур», занимавшуюся «практической» эзотерикой; итогом этого стал коллективный труд «Введение в магию как науку Ио» (Introduzione alla magia quale scienza dell' Io, v. 1—3). Книга «Языческий империализм», (Imperialismo pagano, 1928, рус. пер. 1994), вызвавшая резкую критику со стороны католических кругов, подразумевает отказ от христианских духовных ценностей, гальванизацию проблематической «средиземноморской традиции» и воскрешение языческой духовности Римской империи. Там же впервые звучат нарекания в адрес итальянского фашизма за его половинчатую позицию в отношении католицизма и излишний, по мнению Эволы, демократизм, — нарекания, которые перейдут в прямую критику в позднем сочинении «Фашизм. Опыт критического анализа с точки зрения Правой» (Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra, 1964). В книгах «Бунт против современного мира» («Rivolta contra il mondo moderno», 1934) и «Мистерия Грааля и гибеллиновская традиция Империи» (1937) (частичный рус. пер. 1991) развивается одно из основных историософских положений Эволы относительно превосходства царской «традиции» над «традицией» жрече-

кой, действия над созерцанием, из чего, в частности, следует, что история св. Грааля является в сущности «гиперборейской» и дохристианской. Несколько особняком среди довоенных трудов Эволы стоит переведенная на многие европейские языки «Герметическая традиция» (1931), в которой вычитывается не постулируемое напрямую утверждение о том, что алхимия является прежде всего духовной наукой, разновидностью аскезы, необязательно ведущей к реальной трансмутации металлов. С 1934 Эвола регулярно участвует в конференциях, происходивших в Берлине и Бремене по инициативе Г. Гиммлера, где знакомится с А. Розенбергом и М. Элиаде. Выступления на этих конференциях подытожены в его книге «Синтез расовой доктрины» (Sintesi della dotrina della razzo, 1941), где он предлагает собственный вариант деления человечества на расы, среди которых нет ни высших, ни низших, но лишь преобладают те или иные «тенденции»: «теллурическая» (славяне и африканцы), одержимая влечением к смерти; дионисийская («Carpe diem» — «Лови мгновение»); лунарная (основная тема — искупление) и «фаустианская, титаническая и ницшеанская». В том же 1941 он был принят Муссолини, который призывал его к сотрудничеству с фашистским правительством, на что Эвола ответил: «Но я же не фашист, дуче». Весной 1945 он был тяжело ранен во время налета союзной авиации на Вену, оказался надолго прикованным к постели и навсегда отошел от политической деятельности. В 1950 был арестован по обвинению в сотрудничестве с фашистским режимом, но после громкого процесса, состоявшегося в следующем году, оправдан и отпущен на свободу. В 1958 выходит «Метафизика пола» (Metafisica del sesso, рус. пер. 1996), направленная против современного порнобума; в ней доказывается, что сексуальность порождается не фрейдовским либидо, а трансцендентными, надчеловеческими силами. Труд «Оседлать тигра» (Cavalcare la tigre, 1961), вдохновленный даосской теорией и практикой, по-новому обыгрывает излюбленную тему Эволы о примате действия над созерцанием: чтобы сохранить свое духовное «я», человек должен идти навстречу опасностям, стремясь «оседлать тигра» как в самом себе, так и во внешнем мире. Литературным «завещанием» Эволы стала автобиографическая книга «Киноварный путь» (Il camino del cinabro, 1963), в названии которой содержится намек на даосскую технику достижения бессмертия.

Лит.: *Jesi F.* Cultura d' Destra. Mil., 1979; *Veneziani M.* Evola tra filosofia e tradizione. Roma, 1984; *Di Vona P.* Evola e Guénon, tradizione e civilitá. Napoli, 1985; *Tedeschi F.* Dal futurisomo alla magia: Evola e l'arte d'avanguardia. Roma, 1989.

Ю. Н. Стефанов

ЭВОЛЮЦИОНИЗМ — общефилософское понятие, означающее мировоззрение, которое все рассматривает с точки зрения эволюции, постепенного экстенсивного или интенсивного развития, т. е. с точки зрения необратимого и направленного изменения, перехода от одного состояния к др., связанного с увеличением уже имеющегося или возникновением качественно нового.

Элементы такого мировоззрения можно обнаружить еще в древности. Однако в современном понимании эволюционизм проникает в европейское естественно-научное и гуманитарное сознание только в 18 в., благодаря трудам Ж. Л. Бюффона, ***И. Канта***, ***И. Г. Гердера***. А его торжество, когда эволюционизм становится почти обязательным компонентом научных воззрений, относится к следующему 19 в., чему способствовали прежде всего философия ***Г. В. Ф. Гегеля*** (его учение о всеобщих формах развития), теория происхождения видов ***Ч. Дарвина*** и эволюционные психология и этика ***Г. Спенсера***. См. также ***Прогресс***.

А. Л. Субботин

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — направление в современной эпистемологии, которое своим возникновением обязано прежде всего дарвинизму и последующим успехам эволюционной биологии, генетики человека, когнитивной психологии, теории информации и компьютерной науки. Главный тезис эволюционной эпистемологии (или, как ее обычно называют в германоязычных странах, эволюционной теории познания и знания) сводится к допущению, что люди, как и другие живые существа, являются продуктом живой природы, результатом эволюционных процессов, и в силу этого их когнитивные и ментальные способности и даже познание и знание (включая его наиболее утонченные аспекты) направляются в конечном итоге механизмами органической эволюции. В отличие от многих других эпистемологических школ и направлений эволюционная эпистемология исходит из предположения, что биологическая эволюция человека не завершилась формированием Homo sapiens — она не только создала когнитивную основу для возникновения человеческой культуры, но и, по-видимому, оказалась непременным условием ее удивительно быстрого прогресса за последние 10 тыс. лет.

Истоки основных идей эволюционной эпистемологии нетрудно обнаружить в трудах классического дарвинизма, и прежде всего в поздних работах самого Ч. Дарвина «Происхождение человека» (1871) и «Выражение эмоций у людей и животных» (1872), где возникновение когнитивных способностей людей, их самосознания, языка, морали и т. д. связывалось в конечном счете с механизмами естественного отбора, с процессами выживания и воспроизводства. Однако только после создания в 1920—30-х гг. синтетической теории эволюции, подтвердившей универсальное значение принципов естественного отбора, открылась возможность применения хромосомной теории наследственности и популяционной генетики к исследованию эпистемологических проблем. Начало этому процессу положила опубликованная в 1941 статья известного немецкого этолога Конрада Лоренца «Кантовская концепция a priori в свете современной биологии», где приводился ряд весьма убедительных аргументов в пользу существования у животных и человека врожденного знания, материальным базисом которого выступает организация центральной нервной системы. Это врожденное знание, по мнению Лоренца, не есть нечто безотносительное к реальности, а суть фенотипический признак, подверженный действию механизмов естественного отбора.

Впервые термин «эволюционная эпистемология», по-видимому, появился лишь в 1974 в статье психолога Д. Кэмпбелла, посвященной философии К. Поппера. Развивая эпистемологический подход К. Лоренца, Кэмпбелл предложил рассматривать знание не как фенотипический признак, а как формирующий этот признак процесс. Познание в конечном счете ведет к более релевантному поведению и увеличивает приспособленность живого организма к окружающей среде (в т. ч. и к социокультурной, если речь идет о человеке). Несколько позднее этот новый, эволюционный взгляд на познание удалось интегрировать с теоретико-информационными моделями биологической эволюции. Тем самым открылась возможность связать биологическую эволюцию с эволюцией когни-

тивной системы живых организмов, с эволюцией их способностей извлекать, обрабатывать и хранить когнитивную информацию.

В 1980-х гг. в эволюционной эпистемологии сформировались две различные исследовательские программы. Первая программа ориентирует на исследование характеристик когнитивных механизмов у животных и людей путем интенсивного распространения биологической теории эволюции на те аспекты или особенности живых организмов, которые являются биологическими субстратами когнитивной активности. Другая программа пытается изучать эволюцию идей, научных теорий и культуры вообще с помощью моделей и метафор, заимствованных из эволюционной биологии. Различия между этими программами относительны — представители всех направлений в эволюционной эпистемологии разделяют убеждение, что эволюционный подход может быть распространен на теоретико-познавательную проблематику, на эпистемические действия людей. Тем не менее в эволюционной эпистемологии выделяются два относительно независимых уровня исследований. Первый уровень эволюционной эпистемологии — это скорее биологическая теория когнитивных процессов (Лоренц, Кэмпбелл, Р. Ридль и др.) и различные концепции когнитивной эволюции живых организмов (включая человека). Ко второму уровню можно отнести те методологии и метатеории, которые реконструируют развитие научных теорий, идей, рост научно-теоретического знания, привлекая для этих целей эволюционные модели (Поппер, С. Тулмин, И. Лакатос и др.)

Современные теории генно-культурной коэволюции (Э. Уилсон, Ч. Ламсден) наметили новые точки соприкосновения между этими относительно обособленными до последнего времени направлениями исследований в эволюционной эпистемологии, которые выходят далеко за пределы традиционных метафор и аналогий. С позиций этих теорий не только эволюция познания, но даже такие ее утонченные стороны, как, напр., исследовательские стратегии или рост научно-теоретического знания, могут успешно изучаться как аспект универсального процесса информационного развития. Основная задача эволюционной эпистемологии, как ее понимает подавляющее большинство исследователей, состоит прежде всего в разработке всестороннего и максимально исчерпывающего подхода к развитию познания, который существенно выходит за пределы классических философских традиций. Реально этот подход может быть только междисциплинарным, т. к. он базируется на результатах, полученных в самых различных науках (прежде всего в когнитивной науке), если эти результаты имеют хотя бы некоторое отношение к проблемам познания.

Лит.: *Лоренц К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии.— «Человек», 1997, № 5; Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. М., 1996; *Меркулов И. П.* Когнитивная эволюция. М., 1998; *Campbell D. T.* Evolutionary Epistemology.— The Philosophy of Karl Popper, ed. by P. A. Schilp, Open Court, La Salle (Il), 1974, p. 413—463; *Popper K.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxf., 1979; *Wuketits F.* Evolutionary Epistemology and Its Implication for Humankind. N. Y., 1990.

И. П. Меркулов

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА — разновидность этической теории, согласно которой мораль коренится в природе человека и морально положительным является такое поведение, которое способствует «наибольшей продолжительности, широте и полноте жизни» (Г. Спенсер). Эволюционный подход в этике сформулировал Спенсер, однако основные идеи эволюционной этики были предложены Ч. Дарвином, который по сути дела попытался с естественно-научной точки зрения обосновать принципы, воспринятые из философского эмпиризма и ***сентиментализма этического***. Основные идеи Дарвина, развитые эволюционной этикой, заключаются в следующем: а) общество существует благодаря социальным инстинктам, которые человек (как и социальные животные) удовлетворяет в обществе себе подобных; отсюда вытекают и симпатия, и услуги, которые оказываются ближним; б) социальный инстинкт преобразуется в нравственность благодаря высокому развитию душевных способностей; в) у человека сильнейшим фактором поведения стала речь, благодаря которой оказалось возможным формулировать требования общественного мнения (требования общины); г) социальный инстинкт и симпатия укрепляются привычкой.

В видоизмененной форме современные биологистские теории морали принимают все эти постулаты, главный из которых заключается в том, что человечество проходило в своем становлении групповой отбор на моральность, в частности на ***альтруизм***. В 20 в. благодаря достижениям эволюционной генетики и этологии был высказан ряд идей и концепций, которые как будто позволяют показать биологическую обусловленность, эволюционную предзаданность человеческого поведения, в частности морального. Если классическая эволюционная этика (К. Кесслер, П. А. Кропоткин, Дж. Хаксли и др.) говорила о качестве необходимых для выживания или размножения особей или группы, которые отбираются в ходе эволюции, то этология (Ч. О. Уитмен, К. Лоренц, Н. Тинберген и др.), исходя из генетической обусловленности поведения животных и человека, стремится к тщательному, детальному изучению психофизиологических механизмов поведения; социобиология (Э. Уилсон, М. Рьюз, В. П. Эфроимсон и др.) развивает следующие конкретные генетические концепции:

1) концепция «совокупной приспособленности» У. Д. Гамильтона. Согласно этой концепции, приспособленность особи, безусловно, имеет место, однако она подчинена приспособленности родичей, т. е. совокупной приспособленности, на которую и направлен естественный отбор и которая обусловлена не выживанием особи, а сохранением соответствующего набора генов, носителем которого является группа родичей. Т. о., проясняется смысл того, что эволюционисты называют альтруизмом: это такое индивидуальное поведение, которое увеличивает возможности приспособления и размножения родственной группы (даже если соответствующие шансы индивида уменьшаются);

2) концепция «эгоистического гена» Р. Доукинса позволяет дать альтернативную интерпретацию теории совокупной приспособленности. Последняя относится исключительно к группе родичей, но при этом основным «агентом» отбора в процессе эволюции выступает не популяция или группа, а некоторый набор генов, характерный для данной родственной группы. Особь является, по словам Доукинса, машиной для выживания гена, генетического набора. Альтруизм на уровне индивидуального поведения оборачивается генетическим эгоизмом — и как таковой превращается в видимость;

3) концепция «взаимного альтруизма» Р. Триверса, в которой получает объяснение помогающее поведение как внутри группы, так и между представителями разных, т. е. неродственных, групп, а также между представителями различных видов. Суть концепции заключается в следующем: одна особь оказывает содействие другой, полагая, что в свою очередь ей

отплатят тем же. Здесь возможны трудности этологического характера: напр., как сохранять равновесие и какие могут быть гарантии против обманщиков. Как показывают наблюдения, есть несомненные признаки в поведении животных, позволяющие им судить о намерениях и целях «контрагентов»; 4) теория эпигенетических правил (Ч. Ламсдена и Э. Уилсона) или механизмов, возникающих в психике человека (и имеющих соответствующий физический субстрат в мозге) в процессе и в результате взаимодействия организма и среды. Эти правила оказывают определяющее воздействие на мышление и поведение человека. Эпигенетические правила делятся на два класса: а) автоматические процессы, опосредствующие связи между ощущениями и восприятиями; б) процессы, возникающие внутри и по поводу восприятий и оперирующие данными культуры. Согласно этой теории, мораль зашифрована в эпигенетических правилах (прежде всего во вторичных); более того, утилитаристский принцип Милля (см. ***«Утилитаризм»***) и ***категорический императив*** Канта коренятся во вторичных эпигенетических правилах. Иными словами, среда, в т. ч. социальная, оказывается фактором формирования органических и функциональных структур, в частности тех, что ответственны за моральное поведение; т. о. социобиологи снимают обращенные к ним упреки в генетическом детерминизме.

При безусловной значимости научных результатов эволюционной теории поведения человека именно как объяснительная концепция эволюционная этика недостаточна: оставаясь на уровне общеантропологических определений, невозможно дать адекватную теорию морали. Заимствованный эволюционной этикой из моральной философии понятийный аппарат деспецифицируется. Эволюционная этика отказывается от теоретического наследства этико-философской мысли и обосновывает мораль как форму целесообразного или адаптивного поведения. Характерно, что при описании морали, поведения вообще она обходится без понятий намерения, свободы, творчества, универсального требования, не рассматривает фундаментальную для понимания морали антитезу между должным и сущим. Мораль в эволюционной этике надперсональна, а в той мере, в какой она изображается как функционирование определенных генетических механизмов, сориентированных на организмические, популяционные, но не личностные цели, — и бездуховна. Анализ основополагающих нравственных императивов показывает, что они направлены на обуздание человеком своей страстной натуры и одухотворение своей чувственности, т. е. своей «природы», и предполагают способность человека контролировать свои потребности, сознательно подчинять свои интересы интересам других людей, исходя как из общественных установлений, так и из высших духовных ценностей.

Лит.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор. СПб., [б. г.]; *Кропоткин П. А.* Этика. М., 1991, с. 45—81; *Рьюз М., Уилсон Э.* Дарвинизм и этика.— «ВФ», 1987, № 1; *Эфроимсон В. П.* Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека).— В кн.: Гениальность и этика. М., 1998, с. 435—466; *Dowkins R.* The Selfish Gene. Oxf., 1976; *Lumsden Ch. J., Wilson E. O.* Genes, Mind & Culture. The Coevolutionary Process. Cambr., 1981.

Р. Г. Апресян

ЭВОЛЮЦИЯ (от лат. evulutio — развертывание) — в биологии — изменение живой материи в ходе развития организма или в последовательности поколений организмов. Термин «эволюция» впервые употребил английский богослов, юрист и финансист М. Хэйл (1677), говоря о скрытом в семени человека строении, или образе, «в эволюции которого должно состоять соединение и формирование человеческого организма». В современном смысле термин «эволюция» впервые использовал Г. Спенсер (1852), у которого эволюция означает любой (а не только преформированный) процесс исторического преобразования — как отдельных видов, так и живой природы в целом. Ч. Дарвин применял термин «эволюция» редко, предпочитая старое выражение «трансмутация видов». В наше время термином «эволюция» иногда обозначают также исторические преобразования органа или функции (эволюция мозга, эволюция психики).

Ю. В. Чайковский

ЭВРИСТИКА (от греч. εὑρίσκω — открываю, отыскиваю) — методология научного исследования, а также методика обучения, основанная на открытии или догадке. Изучение эвристических методов обнаруживает определенное сходство исследовательских процедур и деятельности, по крайней мере в той их части, которая связана с творческим обобщением наличного материала и выдвижением гипотез. Эвристика как метод обучения восходит к приемам, приписываемым Сократу и известным как «сократическая беседа». Под последней подразумевается диалог, в котором один из собеседников подталкивает других к новым для них (или для всех участников беседы) выводам. Учение об эвристике — составная часть наукоучения Б. Больцано, который трактует эвристику как учение о путях развития мысли. Своеобразное применение сократических методов нашел английский педагог нач. 20 в. Г. Е. Армстронг. Он построил курс обучения естествознанию как последовательность исследовательских проблем, решение каждой из которых доступно ученикам.

Детальное изучение эвристических приемов в математике было предпринято Д. Пойа, который выделил два взаимодополняющих элемента математического исследования — удачную догадку и универсальный метод. Пойа показал, что решение всякой математической задачи сосредоточено вокруг одного ключевого момента — озарения, наступающего подчас после долгих бесплодных размышлений. Он выделил ряд характеристик этого момента — внезапность, изменение привычного взгляда, уверенность в правильности. Внезапность состоит в непредсказуемости происходящего события. Открытие, строго говоря, ничем не гарантировано, и его нельзя планировать. Изменение привычного взгляда означает переосмысление условий задачи, которые из бессвязного набора отдельных фактов превращаются в завершенное и логично устроенное целое. Именно эта связность обусловливает уверенность в правильности, поскольку сообщает особую ясность ви́дению решения. Случайный и непредсказуемый характер догадки в решении задачи делает, по мнению Пойа, утопией проекты Декарта и Лейбница, которые ставили своей целью разработку универсального метода решения любых задач и исследовательских проблем. Вместе с тем можно разработать методические приемы, способствующие открытию. Их использование хотя и не гарантирует удачной догадки, однако повышает шанс прийти к ней. Именно так Пойа рассматривает «Правила для руководства ума» и «Рассуждение о методе» Декарта.

То, что Пойа обнаруживает в математике, присутствует в любой исследовательской деятельности. Проще всего увидеть момент эвристики в выдвижении объясняющих гипотез. Каждая из них, если она удачна, есть новое решение научной

проблемы, превращающее ранее неупорядоченный набор эмпирических фактов в связную теоретическую конструкцию. Гипотеза никогда не может быть простым обобщением наблюдаемых фактов — она включает нечто иное, не содержащееся в них. Известные факты должны быть получены из нее в качестве логических следствий. Объяснительная сила гипотезы обнаруживается при появлении новых фактов, не известных в момент ее выдвижения. Если гипотеза верна, то эти факты также должны быть превращены в ее логические следствия. Важна, однако, способность гипотезы не только объяснять факты, но и служить основанием для прогнозов. Такая модель отношений между эмпирическими данными научной теории в целом укладывается в предложенную Поппером схему фальсификации научных гипотез. Смысл фальсификации состоит в сопоставлении наблюдаемого факта и прогноза, делаемого на основании имеющейся гипотезы. Прогноз выводится из гипотезы с помощью строгих логических процедур. Поэтому несовпадение прогноза и наблюдения приводит к необходимости отвергнуть гипотезу на основании правила modus tollens. Роль эвристических приемов в формировании научно-исследовательских программ изучал также Лакатос, который счел попперовскую модель неверной (или недостаточной) сразу в двух пунктах. Первое замечание Лакатоса состояло в том, что правило modus tollens используется далеко не всегда: к «жесткому ядру» (т. е. основным гипотезам исследовательской программы) оно применимо только в исключительных случаях. Все несовпадения фактов с прогнозами рассматриваются в основном как аномалии (или контрпримеры), которые должны быть объяснены именно в рамках имеющейся гипотезы. Такое объяснение представляет собой защиту наиболее существенных положений исследовательской программы и осуществляется путем выдвижения дополнительных гипотез, не противоречащих основной. При этом работают именно те эвристические приемы, которые рассматривал Поппер: дополнительная гипотеза выступает как обобщающая догадка для эмпирических фактов. Такую деятельность Лакатос назвал «отрицательной эвристикой», указав, однако (и в этом состоит второе возражение Попперу), что развитие научных теорий ей не ограничивается. Согласно Лакатосу, появление новых теоретических открытий далеко не всегда связано с необходимостью объяснять эмпирические факты. Происходит совершенствование теории, диктуемое совершенно иными потребностями, напр. достижения максимальной общности или устранения принятых ранее модельных упрощений. Описанное развитие научной теории Лакатос называет «положительной эвристикой».

Структура эвристических приемов Пойа весьма близка к «отрицательной эвристике» Лакатоса. Догадка, которая возникает при решении задачи, есть принцип, позволяющий объединить в связное целое различные условия, подобно тому как гипотеза сводит в одну теорию различные эмпирические факты. Однако эвристику, появление новых подходов и теорий едва ли можно рассматривать во всех случаях как приведение к единству заранее поставленных условий.

Лит.: *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *Пойа Д.* Математическое открытие. М., 1970; *Поппер К. Р.* Логика и рост научного знания. М., 1983.

Г. Б. Гутнер

ЭВТАНАЗИЯ, эйтаназия, эутаназия (от греч. εὖ — благой, хороший и θάνατος — смерть) — легкая, спокойная, безболезненная смерть. Термин «эвтаназия» введен Ф. Бэконом, согласно которому «долг врача состоит не только в том, чтобы восстанавливать здоровье, но и в том, чтобы облегчать страдания и мучения, причиняемые болезнями... даже и в том случае, когда уже нет никакой надежды на спасение и можно лишь сделать самое смерть более легкой и спокойной, потому что эта евтанасия... уже сама по себе является немалым счастьем» (*Бэкон Ф.* Соч. в 2 т., т. 2. М., 1978, с. 269). В 1826 немецкий врач Карл Ф. Маркс использовал термин «эвтаназия» для обозначения науки, которая «сдерживает угнетающие черты болезни, освобождает от боли и делает верховный и неизбежный час самым мирным». Изначальному бэконовскому значению соответствует понятие «паллиативное лечение», реализуемое в практике современных хосписов.

Термин «эвтаназия» ныне употребляется в различных смыслах, среди которых можно выделить следующие: ускорение смерти тех, кто переживает тяжелые страдания; прекращение жизни «лишних» людей; забота об умирающих; предоставление человеку возможности умереть.

Для многих первобытных обществ умерщвлять стариков и больных или (для кочевых племен) не забирать их с собой при смене стоянки было обычной нормой. Практика эвтаназии была характерна и для Древней Греции, где поощрялось самоубийство людей, достигших 60 лет. Платон в «Государстве» писал, что медицина призвана заботиться лишь о здоровых душой и телом; не следует препятствовать смерти физически слабых, а скверные душой сами себя погубят. Сократ, Платон и стоики от Зенона до Сенеки оправдывали умерщвление очень слабых и тяжелобольных людей даже без их согласия. Кроме того, они считали, что, если человек ослаб и становится обузой для общества, покончить с собой — его моральный долг. Впрочем, Аристотель, а особенно пифагорейцы были противниками умерщвления тяжелобольных.

Христианство, воспринимающее жизнь человека как божий дар, с самого начала выступило против самоубийства, в т. ч. и вызванного страданиями. Так, Августин вслед за Аристотелем осудил самоубийство как проявление трусости, презренной слабости. Позиция бескомпромиссного отвержения самоубийства и эвтаназии никем не оспаривалась вплоть до эпохи Просвещения, когда некоторые медики вслед за Бэконом начинают говорить о необходимости облегчать страдания умирающих. Но лишь в кон. 19 в. в связи с секуляризацией получают распространение представления о добровольной эвтаназии, в т. ч. и осуществляемой с помощью врача. В России адвокат А. Ф. Кони считал эвтаназию допустимой при наличии сознательной и настойчивой просьбы больного, невозможности облегчить его страдания медикаментозными средствами, а также несомненных доказательств невозможности спасения жизни и при условии предварительного уведомления прокуратуры.

В 1930-е гг. эвтаназия осуществлялась в массовых масштабах в нацистской Германии по отношению к тем, кто признавался экономическим «бременем для общества», кто жил «жизнью, которая не стоит того, чтобы ее жить». В 1939 Гитлер издал указ о регистрации детей, страдающих монголоидностью, гидроцефалией, параличом и уродствами (5 тыс. из них были подвергнуты эвтаназии). Впоследствии, по другому указу, были подвергнуты принудительной эвтаназии десятки тысяч людей с умственными расстройствами.

После этого долгое время эвтаназия повсеместно считалась абсолютно недопустимой. Однако развитие новых биомедицинских технологий (прежде всего жизнеподдерживающего лечения) наряду с утверждением в медицинской практике цен-

ности автономного выбора привело к тому, что тема эвтаназии во многих странах перестала быть табу. При этом эвтаназия понимается как ускорение смерти тяжело и неизлечимо больного, осуществляемое по его воле или по воле уполномоченных им близких.

Различают пассивную и активную эвтаназию. Пассивная эвтаназия — это отказ от жизнеподдерживающего лечения, когда оно либо прекращается, либо вообще не начинается. Пассивная эвтаназия (напр., выписка из больницы безнадежно больного пациента) довольно часто встречается в медицинской практике. С моральной точки зрения существует важное различие между ситуацией, когда принимается решение не начинать лечение, и ситуацией, когда прекращается уже начатое лечение. Моральное бремя, ложащееся на врача, во втором случае будет более тяжким. Однако если врач будет опасаться начать жизнеподдерживающее лечение, чтобы не попасть в ситуацию, когда его придется прекращать, то это может оказаться еще большим злом для пациента, которого такое лечение могло бы спасти.

Активная эвтаназия — это преднамеренное действие с целью прервать жизнь пациента, напр. путем инъекции средства, вызывающего смерть. Различают такие формы активной эвтаназии, как 1) убийство (умерщвление) из сострадания (когда жизнь, являющаяся мучением для больного, прерывается другим человеком, напр. врачом, даже без согласия пациента), 2) добровольная активная эвтаназия и 3) самоубийство при помощи врача. Во втором и третьем случаях определяющим является согласие (или даже требование) самого больного. Во втором случае сам врач по просьбе больного делает ему летальную инъекцию, в третьем же врач передает в руки больного средство, позволяющее последнему покончить с собой. Хотя в большинстве стран, включая Россию, активная эвтаназия запрещена законом, именно она вызывает наиболее острые медицинские и философские дискуссии.

Основным аргументом сторонников активной эвтаназии является право человека на самоопределение, вплоть до того, чтобы самому распорядиться собственной жизнью и отказаться от негуманного, унижающего его достоинство лечения (в этой связи иногда говорят о рациональном, т. е. тщательно обдуманном, самоубийстве, позволяющем прекратить бесполезные мучения). Против активной эвтаназии высказываются следующие аргументы: восходящий к теологии аргумент о святости человеческой жизни; возможность врачебной ошибки при констатации безнадежного диагноза; опасность злоупотреблений, если эвтаназия будет узаконена; аргумент «наклонной плоскости»: коль скоро эвтаназия будет узаконена, то даже при самых жестких требованиях к ее проведению в реальной жизни будут возникать ситуации «на грани» узаконенных требований, при этом незначительные отступления будут размывать строгость закона, так что в конечном счете эвтаназия будет осуществляться не из сострадания, а ради совсем других целей. См. статью ***Биоэтика*** и лит. к этой статье.

Б. Г. Юдин

ЭГАЛИТАРИЗМ (фр. égalitarisme, от égalité — равенство) — теория, согласно которой в обществе должно быть установлено политическое, правовое и экономическое равенство. Хотя идеи равенства высказывались и в Античности (напр., ***Аристотелем*** в «Политике»), в собственном смысле слова термин «эгалитаризм» стал употребляться с 18 в. в сочинениях утопистов (Бабеф, Мелье) и идеологов Французской революции (***Ж.-Ж. Руссо***). Руссо обосновывает идеал равенства: общественный договор «не только не уничтожает естественное равенство людей, а, напротив, заменяет равенством как личностей и перед законом все то неравенство, которое внесла природа в их физическое естество; и хотя люди могут быть неравны по силе или способностям, они становятся все равными в результате соглашения и по праву» (*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре.— В кн.: *Он же*. Трактаты. М., 1969, с. 167). Одно из самых важных дел правительства Руссо усматривал в том, чтобы предупреждать чрезмерное неравенство состояний. У Руссо признание исходного имущественного равенства, на котором каждый своими усилиями мог построить свое личное благосостояние, предполагало демократическую направленность деятельности государства.

Якобинцы попытались претворить идеи эгалитаризма в жизнь. Позднее в социалистических странах эгалитаризм превратился в «уравниловку», систему уравнительного распределения, при которой собственность передана в руки государства, а большинство граждан превращено в неимущих.

Т. Б. Длугач

ЭГИДИЙ РИМСКИЙ (Колонна) или Жиль Римский (Aegidius Colonna Romanus, Gilles de Rome) (ок. 1247, Рим — 22 декабря 1316, Авиньон) — средневековый теолог, философ, ученый, идеолог государственной и церковной политики, чье учение было признано официальной доктриной Ордена отшельников св. Августина (вступил в 1265, с 1292 генерал Ордена). «Основательнейший доктор» (doctor fundatissimus). Профессор Парижского университета (1285—92), архиепископ Буржа (1295—1316).

В философских трактатах — «О заблуждениях философов» и «Книга против уровней и множественности форм» — он выступает с защитой учения ***Фомы Аквинского*** о единственности в каждой вещи (и человеке) субстанциальной формы. Однако, различая вслед за Фомой сущность и существование, Эгидий — в отличие от Фомы — говорит о них как об изначально различных вещах.

В области естественных наук разрабатывал учения о «естественных минимумах» (minima naturalia), величине, ускорении, смеси (mixtum), постулируя различие между материальными и формальными качествами и признавая иерархию субстанциальных форм, в которой каждая высшая форма виртуально содержит низшие.

Как политический писатель и педагог выступил с трактатом «О правлении государей» — наставлением короля в умении управлять собой, своей семьей и государством. В трактате «О церковной власти» попытался соединить политическую теорию Аристотеля с признанием приоритета Церкви перед государством.

Соч.: Aegidii Romani Opera omnia, I, II, Catalogo dei manoscritti (239—372). 1/3*—1/3** Francia (dipartimenti, Parigi) / Ed. F. Del Punta & C. Luna. — Frirenze, 1987—88 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, VI—VII); Theoremata de esse et essentia, ed. E. Hocedez. Louvain, 1930; в рус. пер.: О правлении государей (отрывки).— В кн.: Антология педагогической мысли христианского Средневековья, т. II. М., 1994, с. 148—170.

Лит.: *Boffito G.* Saggio de bibliografia egidiana. Firenze, 1911; *Egenter R.* Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus. Regensburg, 1926; *Makaay S.* Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einzigkeit der substantiellen Form. Würzburg, 1924.

А. М. Шишков

ЭГОИЗМ (от лат. ego — я) — жизненная позиция, в соответствии с которой удовлетворение человеком личного инте-

реса рассматривается в качестве высшего блага и соответственно каждому следует стремиться только к максимальному удовлетворению своего личного интереса, возможно, даже игнорируя и нарушая интересы других людей или общий интерес. Эгоизм противоположен ***альтруизму***. В отличие от последнего он не является определенной, нормативно отрефлексированной нравственной позицией; эгоизм — это продукт этико-философского обобщения описания реальных нравов и как этическая доктрина представляет собой результат вторичной по отношению к этому обобщению реконструкции. Лишь в этико-философской и моралистической критике эгоистических нравов и характеров эгоизм был обобщен до определенной нормативной и поведенческой модели.

Эгоизм проявляется в ситуации конфликта интересов, когда удовлетворение личного интереса происходит в ущерб интересу другого человека. В этом плане его следует отличать от себялюбия, т. е. естественного чувства самосохранения и благоволения к самому себе. Эгоизмом также иногда называют самомнение или самодовольство, при котором благоволение к себе может в самом деле осуществляться за счет других. Эгоистическое поведение следует также отличать от действий, преследующих частный интерес: в последнем могут быть репрезентированы и общезначимые цели. Эгоизм неправильно смешивать с индивидуализмом.

Дж. Роулз выделяет три вида эгоизма, которые можно обозначить как: 1) диктаторский эгоизм: «все должны служить моим интересам»; 2) эгоизм собственной исключительности: «все должны следовать моральным принципам, кроме меня, если это мне невыгодно»; 3) анархический, или общий, эгоизм: «всем позволительно преследовать собственные интересы, как им заблагорассудится». Первые две формулы противоречат фундаментальным нравственным требованиям — ***золотому правилу нравственности*** и ***заповеди любви***. Третья формула может быть признана в качестве морально достоверной, но при определенной модификации второй ее части: «...если они не нарушают интересы других». В таком виде она вполне вписывается в нравственную норму «не вреди».

В истории философии действительная роль эгоизма как социального качества отражена в учениях, выводящих из него все разнообразие общественной жизни (софисты, Гоббс, утилитаризм, Штирнер, Чернышевский). В новоевропейской общественной мысли выработана концепция ***эгоизма разумного***, которая постепенно трансформировалась в особенную свою форму — утилитаризм. Этико-философская несостоятельность разумно-эгоистических учений с разных мировоззренческих и теоретических позиций была обоснована Кантом, Кьеркегором, Марксом, Достоевским. Как показали дискуссии вокруг т. н. дилеммы заключенного (см. ***Заключенного дилемма***), разумно-эгоистическая поведенческая установка практически не может быть реализована последовательно. В своеобразной форме разумно-эгоистическая схема нравственности воспроизведена в социобиологии, в частности в концепции «взаимного альтруизма» (см. ***Эволюционная этика***), согласно которой альтруистическое поведение входит в личный интерес индивида.

Теории разумного эгоизма отразили ту особенность опосредствованных товарно-денежным хозяйством отношений, которая заключается в том, что автономный и суверенный индивид может удовлетворить свой частный интерес лишь как субъект деятельности или обладатель товаров и услуг, удовлетворяющих интересы других индивидов; иными словами, лишь вступая в отношения взаимопользования, которые, обусловленные равенством сил или соответствующими правовыми установлениями, объективно ограничивают эгоистическое своеволие. Как показали Гоббс, Мандевиль, А. Смит, эгоизм является существенным мотивом экономической и политической деятельности, важным фактором общественной жизни.

Ограничение эгоизма оказывается возможным посредством наложения на эгоистического индивида обязанностей и принятия им на себя соответствующих обязательств. Однако последнее может противоречить эгоизму как личной позиции — обязательства принимаются эгоистом только в случае, если они отвечают его интересам. Но в таком случае, во-первых, другие оказываются средством для достижения его целей; во-вторых, не обязательство, а личный интерес продолжает оставаться основанием его поступков, и, если потребует его интерес, эгоист готов будет поступать и прямо противоположным образом. Коль скоро речь идет об увеличении личного блага, то добродетель и правильность поступка оказываются поставленными в зависимость от утилитарно понятой рациональности поведения. Принципиальное нормативное ограничение эгоизма обеспечивается основными моральными требованиями и ценностями, которые (независимо от различий в культурно-региональных традициях) по существу направлены именно против эгоизма (см. ***Декалог***, ***Золотое правило нравственности***, ***Милосердие***). Однако помимо этих содержательных императивно-ценностных ограничений мораль обладает и формальными признаками (по-разному выделяемыми, напр., Кантом, Муром, Роулзом), которые исключают эгоизм.

Лит.: *Кант И.* Критика практического разума.— Соч. в 6 т., т. 4 (1). М., 1965, с. 397—99; *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984, с. 164—85; *Гоббс Т.* Левиафан.— Соч. в 2 т., т. 2. М., 1991, с. 93—98; *Роулз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995, с. 106—27, 245—53, 431; *Штирнер М.* Единственный и его собственность. М., 1994; *Hardin R.* Morality Within the «Limits» of Reason. Chi.—L., 1988.

Р. Г. Апресян

ЭГОИЗМ РАЗУМНЫЙ — этическое учение, предполагающее, что: а) все человеческие поступки имеют основанием эгоистический мотив (желание блага себе); б) разум позволяет выделить из общего объема побуждений такие, которые составляют правильно понятый личный интерес, т. е. позволяет обнаружить ядро тех эгоистических мотиваций, которые соответствуют разумной природе человека и общественному характеру его жизни. Результатом этого становится этико-нормативная программа, которая, сохраняя единую (эгоистическую) основу поведения, предполагает этически обязательным не только учет интересов других индивидов, но также совершение поступков, направленных к общей пользе (напр., благодеяния). Вместе с тем разумный эгоизм может ограничиваться констатацией того, что стремление к собственной пользе способствует пользе других, и тем самым санкционировать узкопрагматическую нравственную позицию.

В Античную эпоху, в период зарождения этой модели этического рассуждения, она сохраняет свой периферийный характер. Даже Аристотель, разработавший ее наиболее полно, отводит ей роль всего лишь одной из составляющих ***дружбы***. Он считает, что «добродетельному надлежит быть себялюбом», и объясняет самопожертвование через максимальное удовольствие, связанное с добродетелью. Рецепция в эпоху Возрождения античных этических представлений (прежде всего, эпикуреизма, с акцентом на стремлении к удовольствию)

сопровождается, напр., у Л. Валлы требованием «научиться радоваться пользе других людей».

Теория разумного эгоизма получает разработку как во французском, так и в англо-шотландском Просвещении — наиболее ярко у А. Смита и ***Гельвеция***. Смит соединяет в единой концепции человеческой природы представление о человеке экономическом и человеке нравственном. По мнению Гельвеция, рациональный баланс между эгоистической страстью индивида и общественным благом не может сложиться естественно. Лишь бесстрастный законодатель с помощью государственной власти, используя награды и наказания, сможет обеспечить пользу «возможно большего числа людей» и сделать основой добродетели «выгоду отдельного индивида».

Подробную разработку учение разумного эгоизма получило в поздних работах Л. Фейербаха. Нравственность, по Фейербаху, опирается на чувство собственного удовлетворения от удовлетворения Другого — основной моделью его концепции служит взаимоотношение полов. Даже, казалось бы, антиевдемонистические моральные поступки (прежде всего самопожертвование) Фейербах пытается свести к действию разумно-эгоистического принципа: если счастье Я необходимо предполагает удовлетворение Ты, то стремление к счастью как самый мощный мотив способно противостоять даже самосохранению.

Разумно-эгоистическая концепция Н. Г. Чернышевского опирается на такую антропологическую трактовку субъекта, согласно которой истинное выражение полезности, тождественной добру, состоит в «пользе человека вообще». Благодаря этому при столкновении частного, корпоративного и общечеловеческого интересов должен превалировать последний. Однако в силу жесткой зависимости человеческой воли от внешних обстоятельств и невозможности удовлетворения высших потребностей до удовлетворения простейших разумная коррекция эгоизма, по его мнению, будет эффективна лишь при условии полной переделки структуры общества.

В философии 19 в. идеи, родственные концепции разумного эгоизма, высказывались И. Бентамом, Дж. С. Миллем, Г. Спенсером, Г. Сиджвиком. С 50-х гг. 20 в. разумный эгоизм стал рассматриваться в контексте понятия «этический эгоизм». Созвучные положения содержатся в прескриптивизме Р. Хеара. Развернутая критика теорий разумного эгоизма представлена в работах Ф. Хатчесона, И. Канта, Г. Ф. В. Гегеля, Дж. Э. Мура.

А. В. Прокофьев

ЭГО-ПСИХОЛОГИЯ (лат. ego — я) — одна из ветвей ***психоанализа***, развивавшаяся последователями ***З. Фрейда*** — его дочерью ***А. Фрейд***, Х. Хартманом, Д. Раппопортом и др. Впервые структурная теория психики, включающая Я, Оно и Сверх-Я, была изложена в статье З. Фрейда «Я и Оно» (1923). Первостепенной фикцией Я Фрейд считал задачу самосохранения, а также обретения средств, с помощью которых стало бы возможным осуществлять одновременно адаптацию к воздействиям со стороны Оно, Сверх-Я и к требованиям окружающей реальности. Я берет на себя функцию задержки инстинктивной разрядки и ее контроля и осуществляет ее с помощью ряда механизмов, в т. ч. механизмов защиты. Важным вкладом в развитие эго-психологии явилось появление в 1936 работы А. Фрейд «Я и механизмы защиты», а в 1939 — книги Хартмана «Психология Я и проблемы адаптации». С точки зрения А. Фрейд, защитные механизмы определяют тип личности индивида, его характер и способы справляться с тревогой, возникающей вследствие его психических конфликтов. Результатом анализа должно явиться успешное разрешение конфликта, а не восстановление вытесненного желания. Хартман уделил особое внимание врожденному развитию того, что он назвал бесконфликтными сферами Я, считая, что биологическое оснащение человека не зависит от влечений и служит адаптации, которая также относительно независимо развивается в процессе биологического созревания; речь, в частности, идет о восприятии, моторике, памяти, функциях контроля и координации. Концепция Хартмана, содержащая такие понятия, как функция Я, сила Я, слабость Я, ограничение Я, привела к расширению аналитической теории развития Я (в этом же направлении работали Д. Раппопорт и др.).

В. В. Старовойтов

ЭДДИНГТОН (Eddington) Артур Стенли (28 декабря 1882, Кендал — 22 ноября 1944, Кембридж) — выдающийся английский астроном и физик, член Лондонского Королевского общества (1914). Окончил Манчестерский (1902) и Кембриджский (1905) университеты. В 1906—13 работал в Гринвичской обсерватории, профессор астрономии Кембриджского университета (1913—44), директор обсерватории Кембриджского университета (1914—44), президент Международного астрономического союза (1938—44). Член-корреспондент АН СССР (1923).

Основные работы посвящены астрономии (проблеме звездных движений и распределения звезд), астрофизике (теории внутреннего строения звезд и звездных атмосфер, физике пульсирующих звезд и межзвездной материи), релятивистской теории тяготения и космологии, а также проблеме построения единой теории поля. Эддингтон впервые обосновал фундаментальное в физике звезд соотношение, связывающее их массу и светимость, установив закон взаимосвязи массы звезды с ее температурой, светимостью и давлением излучения (1924). Им же была разработана модель звезды (модель Эддингтона) и на ее основе — теория строения звезд.

В 1919 экспериментально подтвердил отклонение света звезды в поле тяготения Солнца, предсказанное А. Эйнштейном в рамках общей теории относительности. Эддингтон — автор ряда книг по общей теории относительности, активный ее популяризатор. Эддингтон внес важный вклад в проблему гравитационных волн, в проблему вывода уравнений движения тел в общей теории относительности из уравнений гравитационного поля, предсказал гравитационное линзирование, разработал некоторые важные математические аспекты теории (преобразование Эддингтона—Фильценштейна и др.). В космологии известна модель Эддингтона—Леметра, согласно которой Вселенная вначале находится в статическом состоянии, а ее расширение начинается после конденсации галактик.

В 1921, развивая идеи Г. Вейля, предложил свой вариант единой теории поля, основанный на дальнейшем обобщении геометрии на основе пространств аффинной связности. В дальнейшем разрабатывал геометрические обобщения уравнения Дирака, следствием которых должно было стать обоснование целочисленных, по его мнению, значений всех мировых безразмерных постоянных — постоянной тонкой структуры и др. Эти идеи Эддингтона подвергались критике как философами, так и учеными как возрождающие пифагореизм в современной физике.

В ранний период творчества Эддингтон склонялся к логическому эмпиризму с элементами операционализма и конвен-

ционализма. В дальнейшем испытал влияние А. Н. Уайтхеда и развил его идею о наблюдении как селекции (*Уайтхед А. Н.* Избр. труды по философии. М., 1990, с. 74) до оригинальной эпистемологической концепции селективного субъективизма. Согласно ей, разум имеет врожденные модели, которые и применяет к описанию реальности («разум берет от природы то, что он сам в нее поместил»). Таковы и физические понятия пространства, времени и др., отражающие субъективный характер восприятия мира. Физические конструкции, согласно Эддингтону, — лишь «селекция (отбор) из той схемы узора, которая плетет сама себя». Эддингтон подчеркивал связь языка науки с обыденным языком («обобщенный принцип соответствия»). Эддингтон ввел важное для современной эпистемологии физики понятие «стрелы времени», развил концепцию эпистемологических принципов физики (близкую концепции методологических принципов), высказывал идеи, родственные попперовскому фальсификационизму. При этом он разделял идеи религиозного мистицизма. Эддингтон одним из первых привлек антропные идеи к оценке различных космологических моделей.

Вл. П. Визгин, К. А. Томилин

Соч.: The philosophy of physical science. Cambr.—N. Y., 1939; Science and the unseen world, 1979; Report on the relativity theory of gravitation. L., 1919; Space, time, and gravitation: an outline of the general relativity theory (1920). Cambr.—N. Y., 1987; Stars and atoms. New Haven—L., 1927; The nature of the physical world. Cambr.—N. Y., 1929; The expanding universe (1933). Cambr.—N. Y., 1987; New pathways in science. N. Y.—Cambr., 1935; Fundamental theory. Cambr., 1946; в рус. пер.: Селективный субъективизм.— «ВФ», 1997, № 10; Пространство, время и тяготение. Одесса, 1923; Теория относительности. Л.—М., 1934.

Лит.: *Chandrasekhar S.* Eddington, the most distinguished astrophysicist of his time. Cambr.—N. Y., 1983; *Визгин В. П.* Единые теории поля в первой трети XX века. М., 1985; *Kilmister C. W.* Sir Arthur Eddington. Oxf.—N. Y., 1966; *Idem.* Eddington's search for a fundamental theory: a key to the universe. Cambr.—N. Y., 1994; *Hentschel K.* Interpretationen und Fehlinterpretationen der Speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie. Basel etc. 1990, S. 473—488; *Козенко А. В.* Артур Эддингтон. М., 1997; *Ritchie A. D.* Reflections on the philosophy of Sir Arthur Eddington. Cambr., 1948; *Dingle H.* The sources of Eddington's philosophy. Cambr., 1954; *Witt-Hansen J.* Exposition and critique of the conceptions of Eddington concerning the philosophy of physical science. Cph., 1958; *Бронштейн М. П.* Электрон и целые числа (новые работы А. С. Эддингтона).— «Человек и природа», 1930, № 2, с. 8—16; *Кольман Э.* Возрождение пифагореизма в современной физике.— «Под знаменем марксизма», 1938, № 8, с. 138—160.

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС — понятие ***психоанализа З. Фрейда***. Названо по имени героя древнегреческой трагедии царя Эдипа, который, не зная этого, убил собственного отца и женился на собственной матери; узнав истину, он ослепил себя. Для аналогичных переживаний девочек Фрейд ввел понятие «комплекс Электры». Согласно Фрейду, в фаллической фазе сексуального развития (в возрасте 3—5 лет) ребенок сталкивается с острым конфликтом в отношении своих родителей. Так, мальчик испытывает сексуальное влечение к собственной матери и желание устранить отца в качестве соперника (позитивный Эдипов комплекс). Страх наказания со стороны отца (комплекс кастрации) приводит мальчика к отказу от либидинозных привязанностей, которые десексуализируются и отчасти сублимируются. Не будучи в состоянии избавиться от отца, мальчик идентифицирует себя с ним, перенимая черты взрослого мужского поведения, а также систему моральных инструкций и запретов, присутствующих у взрослого, которые отныне становятся частью его личности. Наблюдается и противоположное желание — заменить отцу мать в качестве объекта желания (негативный Эдипов комплекс). Часто обе формы сочетаются, и возникает амбивалентная установка по отношению к родителям — следствие бисексуальности, внутренне присущей каждому человеку. Для Фрейда и представителей классического психоанализа Эдипов комплекс стал краеугольным камнем их теории, а также их понимания невротических конфликтов и психопатологического развития. В современном психоанализе понятие Эдипова комплекса часто употребляется в широком значении, для обозначения и характеристики всей гаммы отношений внутри «семейного треугольника» (мать—отец—ребенок).

В. В. Старовойтов

ЭЙДОС (греч. εἶδος, лат forma, этимологическая тождественность русскому «вид») — термин древнегреческой философии. В дофилософском словоупотреблении (начиная с Гомера) и по большей части у досократиков — (внешний) «вид», «образ», однако уже в 5 в. до н. э. (у Геродота 1, 94 и Фукидида 2, 50) засвидетельствовано значение, близкое к «виду», как классификационной единице. У Демокрита (B 167 = № 288 Лу.) — одно из обозначений «атома», собственно «(геометрическая) форма», «фигура». У Платона (наряду с дофилософскими значениями) — синоним термина «идея» (ἰδέα), трансцендентная умопостигаемая форма, существующая отдельно от единичных вещей, которые к ней причастны (μέθεξις), объект достоверного научного знания. Полемика Аристотеля против «отделимости» эйдосов-идей приводит к новому значению «(имманентно) формы», неотделимой от материального субстрата (см. ***Форма и материя***, ***Гилеморфизм***); в логике и биологии Аристотеля эйдос — «вид» (species) как классификационная единица, подчиненная «роду» (γένος). В ***среднем платонизме*** осуществляется синтез: платонические эйдосы-идеи становятся «мыслями бога», аристотелические эйдосы-формы — имманентными умопостигаемыми сущностями 2-го порядка, отражением идеи в материи (Альбин). ***Плотин*** сохраняет это различение, соотнося его со своей иерархией ипостасей: идеи помещаются в уме (***нусе***), имманентные формы (которые Плотин вслед за стоиками называет также ***логосами***) — в душе (псюхе).

В феноменологии Гуссерля эйдосы — чистая сущность, объект интеллектуальной интуиции.

Лит.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, т. 1. М., 1930; *Elase G. F.* The Terminology of the Ideas.— «Harvard Studies in Classical Philology», 1936, v. 47, p. 17—55; *Classen C. J.* Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens. Münch., 1959; *Sandoz C. I.* Les noms grecs de la forme. Bern, 1972.

А. В. Лебедев

ЭЙКЕН (Eucken) Рудольф (5 января 1846, Аурих — 16 сентября 1926, Иена) — немецкий философ, фихтеанец. Профессор философии в Базеле (с 1871), в Иене (с 1874). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1908). Эйкен выступал в 1880-х гг. как глава философского движения за возрождение идеалистической метафизики и как противник господствующего позитивистско-натуралистического мировоззрения. Эйкен стремился создать — в традиции немецкого классического идеализма — концепцию метафизики духа, сочетая при этом фихтеанский активизм с религиозно-христианской позицией и некоторыми принципами, впоследствии вошедшими в ***философию жизни***.

Исходный пункт философии Эйкена — утверждение автономности, вечности и единства духовного мира, его абсолютного

смысла и ценности. Но, согласно Эйкену, этот высший мир духа, входящий в эмпирический мир души, может быть обнаружен лишь через нравственные усилия, нравственные действия, под которыми он понимает всю духовную деятельность и культуру вообще. Свое понимание духовного мира не только как психологического явления, но и как вечной ценности, которая должна стать высшей действительностью, Эйкен, в отличие от психологического, назвал ноологическим (от греч. νοος — разум, дух). Ноологический метод включает каждое эмпирическое проявление духовной жизни в «целое» духовной жизни и тем самым выясняет и освещает ее. Однако Эйкен не отрицает и психологический метод, но только как метод анализа реальной обусловленности духовной жизни, а не самого духа. Эйкен выступает с критикой мировоззрений, жизненных систем (синтагм), которые он считает наиболее распространенными: 1) натурализм, сводящий внутренний мир к внешнему; 2) интеллектуально-пантеистические синтагмы с их «бесконфликтным» отношением к миру. Он считает, что необходима новая, религиозная жизненная система — «личностная система», в которой живым центром всех духовных явлений утверждается личностное существо, духовная жизнь здесь пронизана «субстанциальным» нравственным началом. Своеобразно развивая христианскую идею преображения космоса и идею богочеловечества (характерную и для русской религиозной философии), Эйкен формулирует задачу участия человечества «в движении вселенной» и достижения «невидимой гармонии мировой жизни...» (*Эйкен Р.* Смысл и ценность жизни. Харьков, 1911, с. 113) через «существенную согласованность» в духовном творчестве, «самообновление» и «самовозвышение». Однако, обращаясь к религии как к абсолютной духовной жизни, Эйкен критикует ее исторические формы, отрицательно относится к церкви.

В начале 20 в. Эйкен получает широкую известность. В Германии организуется «Эйкеновский союз» (Eucken-Bund). С учением Эйкена знакомятся в Англии, Скандинавии, США, Японии, но популярность его связана скорее с проповедническим пафосом и борьбой против «обезличивающей культуры», чем с концепцией «метафизики духа».

Соч.: Prolegomen zu Forschungen über Einheit des Geiteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit. Lpz.,1885; Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit. Lpz., 1888; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Lpz., 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion. Lpz., 1901; Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Lpz., 1907; Erkennen und Leben. Lpz., 1912; Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens. Lpz., 1918; Der Sinn und Wert des Lebens, 9 Aufl. Lpz., 1921—22; Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 18 Aufl. B., 1922; Geistige Strömungen der Gegenwart, 6 Aufl. B., 1922.

Лит.: *Беляев В. А.* Философия Р. Эйкена. СПб., 1912; *Блонский П. П.* Современная философия, ч. 1—2. М., 1918—22; *Kappstein Th.* R. Eucken. B., 1909; *Hartog A. H. de.* R. Eucken. Haarlem, 1909; *Boutroux E.* R. Eucken's Kampf um einen neuen Idealismus. Lpz., 1911; *Ytussner A.* Die Philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter, Neue Folge, H. 2. Gött., 1921; *Siebert O.* R. Eucken's Welt und Lebensanschauung, 4 Fufl. Langensalza, 1926; *Becher E.* R. Eucken und seine Philosophie. Langensalza, 1927.

А. П. Огурцов

ЭЙН СОФ (евр. бесконечный или бесконечность) — в ***каббале*** трансцендентное Божество, стоящее над ***сефирот*** и порождающее их в процессе эманации (термин впервые зафиксирован у Исаака Слепого, ок. 1200); в некоторых школах отождествляется с высшей сефирот Кетер; у ***И. Лурии*** — Божество до цимцума. Вбирает в себя черты сверхбытийного ***Единого***, в неоплатонизме именуется Аин («ничто»). Наряду со строго апофатическим пониманием Эйн Соф существовала тенденция приписывать ему ту или иную градицию: говорилось о сефирот, сокрытых в Эйн Соф, о различных ступенях Эйн Соф, о свете и субстанции Эйн Соф; у некоторых каббалистов парадоксальным образом именно Эйн Соф приобретает антропоморфные черты (ср. ***Адам Кадмон***). В то время как одни каббалисты считают, что мысль и религиозная практика могут быть направлены только на Божество, явленное в сефирот, другие признают возможность не только литургического общения, но и мистического единения с Эйн Соф.

Лит.: *Scholem G.* Origins of Kabbalah. Princeton, 1987, p. 430—446; *Matt D.* Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism.— The Problem of Pure Conciousness: Mysticism and Philosophy, ed. R. Forman. N. Y., 1990.

М. А. Шнейдер

ЭЙНШТЕЙН (Einstein) Альберт (14 марта 1879, Ульм, Германия — 18 апреля 1955, Принстон, США) — физик-теоретик, один из основоположников современной физики. В 1900 окончил Цюрихский политехникум. В 1902—08 работал экспертом в патентном бюро в Берне, в 1908—09 — приват-доцент в Бернском университете. В 1909—11 — профессор Цюрихского университета, в 1911—12 — профессор Немецкого университета в Праге, в 1912—14 — профессор Цюрихского политехникума. В 1913 избран в Прусскую академию наук. В 1914—33 — профессор Берлинского университета и директор Института физики. В 1933 эмигрировал в США, где до конца жизни работал в Принстонском институте высших исследований. Лауреат Нобелевской премии по физике (1921).

В 1905, продолжая исследования Г. Лоренца, А. Пуанкаре и др., Эйнштейн разработал специальную теорию относительности, основанную на принципах относительности (в любых инерциальных системах все физические процессы протекают одинаково) и постоянства скорости света в вакууме независимо от движения источника. Концепция Эйнштейна — отказ от характерного для классической физики понятия абсолютной одновременности, она дала возможность согласовать пространственно-временные понятия механики и электродинамики, в т. ч. установить преобразования Лоренца, как соответствующие переходу от одной инерциальной системы отсчета к другой и оставляющие инвариантными законы движения во всех физических теориях. Идеи Эйнштейна были развиты Г. Минковским, предложившим в 1908 единую концепцию четырехмерного пространства-времени. В 1905 Эйнштейном была предложена идея квантованной структуры излучения (фотона), оказавшаяся плодотворной для объяснения фотоэффекта и др. явлений (впоследствии за это открытие он получил Нобелевскую премию). В ноябре 1915 Эйнштейн завершил построение основ общей теории относительности, согласно которой тяготение рассматривалось как искривление пространства-времени. Важный вклад в установление общерелятивистских уравнений гравитационного поля был внесен также Д. Гильбертом (с которым Эйнштейн вел плодотворную научную переписку). В 1917 Эйнштейн на основе этой теории развил идеи релятивистской космологии. В последующие годы его внимание было сосредоточено на проблеме построения единой геометрической теории гравитационного и электромагнитного полей. Исследования Эйнштейна оказали огромное влияние на философию науки и философию 20 в. в целом.

Философское мировоззрение Эйнштейна сложилось под влиянием философии Канта, Спинозы, Юма и Маха. Критический анализ основ механики, методологические установки

Маха (ориентация на принцип наблюдаемости, операционально-измерительный подход, мысленный эксперимент) оказали важнейшее влияние на разработку Эйнштейном специальной и общей теории относительности. Эйнштейновская философия науки, его эпистемологическая концепция сложились на основе его опыта теоретика и суммированы в его письме к М. Соловину от 7 мая 1952 (см. Эйнштейновский сборник. М., 1967, с. 26). Задача теоретика — на экспериментально-эмпирической основе E («непосредственные данные нашего чувственного опыта») открыть фундаментальные законы природы A («аксиомы»), согласовав их через посредство логически (дедуктивно) выведенных из A частных утверждений S с экспериментальными данными E. Логического же пути от E к A, по Эйнштейну, не существует. Хотя Эйнштейн считал, что этот путь опирается исключительно на интуицию, анализ его работ позволяет выявить некоторые характерные черты его эпистемологической техники: виртуозное владение методологическими принципами физики (соответствия, наблюдаемости, симметрии, сохранения, причинности, простоты, единства и др.); восприятие проблемных ситуаций как асимметрий и стремление к теоретическому выражению симметрий, обнаруживаемых на эмпирическом уровне; постулативно-объяснительная инверсия (постулирование того, что требует объяснения) и др. К этому следует добавить эпистемологические императивы, вытекающие из его философской концепции, условно обозначаемой как онтологический рационализм и связанной с «космической религией Эйнштейна» («вера в рациональную природу реальности», представляющей собой реализацию простейших математически мыслимых элементов).

Хотя Эйнштейн внес значительный вклад в создание и разработку квантовой теории, он не принял стандартную ныне копенгагенскую интерпретацию квантовой механики, считая последнюю неполной теорией. Он полагал, что специфические квантово-механические черты реальности (вероятностный характер, принципы дополнительности и неопределенности) получают свое объяснение на основе единой геометрической теории поля.

В 1939 вместе с Л. Сциллардом и Е. Вигнером Эйнштейн стал инициатором создания ядерного оружия в США, обратившись с соответствующим предложением в письме к Ф. Рузвельту, которое было стимулировано реальной угрозой создания этого оружия в фашистской Германии. В последнее десятилетие своей жизни активно боролся за ядерную безопасность, видя выход в создании «мирового правительства».

Соч.: The Collected Papers of Albert Einstein, ed. by John Stachel, vol. 1—8. Princeton Univ. Press, 1987—1998 (изд. продолжается); Собр. науч. тр., т. 1—4. М., 1965—1967; Эйнштейн о мире. М., 1994.

Лит.: *Кузнецов Б. Г.* Эйнштейн. М., 1979; Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. М., 1979; *Визгин Вл. П.* Эйнштейн и проблема построения научной теории (на материале общей теории относительности).— «ВФ», 1979, № 10; *Он же.* Релятивистская теория тяготения (истоки и формирование в 1900—1915 гг.). М., 1981; *Он же.* Единые теории поля в 1-й трети XX в. М., 1985; *Пайс А.* Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна. М., 1989; Эйнштейновский сборник. М., 1966—1990; Albert Einstein: Philosopher-scientist, ed. by P. A. Schilpp, vol. 1—2. N. Y., 1959; *Pyenson L.* The Young Einstein: The Advent of Relativy. Bristol, 1985; *Hentschel K.* Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen and allgemeinen Relativitätstheorien durch Zeitgenossen Albert Einsteins. Bassel—Boston—B., 1990; *Holton G.* Einstein, History and the Other Passions: The Rebellion Against Science at the End of the XX-th Century. Reading, 1996.

Вл. П. Визгин, К. А. Томилин

ЭКВИВОКАЦИЯ — термин, введенный Боэцием и означающий равнозначность, равноголосие, двуосмысленность. Связан с важнейшим христианским догматом творения мира по слову, где слово выполняет не только креативную, но и посредническую (между горним и дольним мирами) функцию. Сотворенное прикасалось к нетварному благодаря имени и выражало вместе сакральное и профанное. На эту роль слова обращали внимание отцы церкви, Августин для обозначения такого двуосмысленного единства использовал термин «ambiguus». Более того, единичная вещь, будучи субъектной на основании акта творения, полностью и одновременно включала в себя субстанцию, что позволило Августину («Исповедь»), а затем Боэцию (Комментарии к «Категориям» Аристотеля, Комментарий к Порфирию) назвать ее субъект-субстанцией, в само это имя введя идею эквивокации. Появлению этого термина способствовал анализ «Категорий» Аристотеля, где связи между вещами и именами были определены через омонимичное (вещи, у которых одно и то же имя, но разные определения), синонимичное (вещи, связанные друг с другом и именем и определением) и паронимичное (вещи, получающие наименование от другой вещи сообразно ее имени, отличаясь от него падежным окончанием). Боэций в Комментариях к «Категориям» выделил не 3, а 5 различий, дав им при этом на латинском языке следующие названия: синонимичное было названо univoca (моновокальным, согласным, однозначным; однозначными, напр., являются человек и животное, оба имеющие одно и то же определение — чувствующая одушевленная субстанция); омонимичное передано как aequivoca (равнозначное, двуосмысленное, или эквивоции, напр. человек живой и нарисованный); паронимичное — как denominativa, отыменное (от мужества мужественный). Поскольку слова могут произноситься в связи или без связи, то Боэций посчитал нужным ввести еще 2 различия: многозначное, или многосмысленное (multivoca), — это вещи, связанные только определением (меч и клинок), и разногласное, или разноосмысленное (diversivoca), — вещи, имеющие разные имена и разные определения. Очевидно, что лишь последнее деление полностью соответствует условию бессвязного произнесения (человек, цвет). Остальные, имеющие общим какое-либо имя, так или иначе, по Боэцию, могут быть эквивокативны. Это относится и к однозначному (согласному), и к отыменному.

По Боэцию, у эквивоций не может быть единого определения в силу их природной парадоксальности, что ставит их в непосредственную связь с идеей ***тропов***. Их смыслы — это несущие сущности, они несут и то, что есть (вещь, какой она явлена), и возможность становления для чего-то, чего еще нет (выявление неких признаков вещи, которые обнаруживаются вопрошающим умом через внутренне присущие вещи свойства). Эквивоции — это вещи, а эквивокация — слово. В качестве слова в ней нет ничего от двуосмысленности, если не различать вещи, о которых она сказывается. Это значит, что эквивокация эксплицирует субстанцию (*Boethius.* In Categorias Aristotelis.— MPL, t. 64, col. 166), что собственно эквивокация представляется как имя «быть», или «бытие», поскольку оно присуще всем вещам, «говорится обо всех одинаково, но при этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя» (*Боэций.* Комментарий к Порфирию.— В кн.: *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 12). Эквивокация — это состояние возможности слова или предположенности мысли; при переводе предположенного в положенное или возможного в ак-

туальное, т. е. при воплощении голоса в речь, слова в дело, она делит то, что есть, на Божественное бытие, которое только «вот это», не состоит из частей, едино (чему Боэций дал имя субсистенции), и на человеческое бытие, где термин «бытие» применен иносказательно, ибо это не подлинное бытие, поскольку оно составное, служит подлежащим для акциденций, чему, на его взгляд, больше подходит имя субстанции. Эквивокация, т. о., является обоснованием 1) креативности мира из ничего, 2) необходимости связи с возвышенным и аналогией, благодаря которым, с одной стороны, исключается любая возможность истолкования христианства в духе пантеизма, а с другой — обеспечивается сопричастность горнего и земного миров.

Содержание термина «эквивокация» (сравнительно с Аристотелевой омонимией) в Средневековье претерпело существенные изменения. Эквивокация, как полагал Боэций, характерна не только для имен, но и для союзов, предлогов, глаголов, имеющих в одних случаях активное значение, в других — пассивное, слов с переносными значениями.

Деление на двуосмысленное и однозначное, связанное с анализом проблемы универсалий, существенно лишь тогда, когда в наличии «истинное определение», т. е. когда определение обращается. Пример с человеком, который, как и животное, может быть определен как чувствующая одушевленная субстанция, приведенный Боэцием для иллюстрации однозначного, свидетельствует о возможности именно такого обращения. «Если ты скажешь: что есть человек? — Разумное смертное животное, — то это правильно. Если скажешь: что есть разумное смертное животное? — Человек. И это правильно», т. е. речь идет об однозначном. «Но если кто-либо скажет так: «Что есть человек? — Чувственная, одушевленная субстанция», — то это истинно. А если скажет: «Что такое чувственная, одушевленная субстанция? — Человек», — то это будет правильно не во всех смыслах, потому что лошадь тоже чувственная, одушевленная субстанция, но она — не человек» (*Boethius.* Ibid., col. 163—164).

Определение, по Боэцию, не обращается, если определяемым субъектом является общее имя, каким для «человека» и «лошади» является «животное». В этом и подобных случаях общее имя, которое сказывается о множестве единичных вещей и само оказывается единичностью, требующей определения, всегда двуосмысленно, поскольку определения требует то, что само, по природе, является определением. Так, род это множество, связанное местом рождения или индивидом-родоначальником, это 10 категорий, это субстанция, это предельнейший род (выше которого ничего нет) и взаимоподчиненные роды (виды), возможность (для нижестоящего вида) и актуальность (в виде и индивиде). Разную речь, т. о., можно вести и о разных вещах, поименованных одним словом, и об одном и том же сущем, одно и то же имя которого будет при разных поворотах логического внимания свидетельствовать о разных ориентациях этого сущего. Так, предельнейшие роды (субстанции), целиком и одновременно входящие в субъект-субстанцию (единичную вещь), не определяются, а только описываются, т. е. используются в переносных значениях, являясь намеком на нечто иное, потаенное внутри одной и той же субстанции.

Что касается отыменного, то оно таковым является тогда и только тогда, когда в наличии вещь, сопричастная той, которой она обязана рождением, имя этой вещи и трансфигурация этого имени. При отсутствии одного из этих условий отыменное лишается смысла. В этом случае название будет не паронимичным, а эквивоцией (*Boethius.* Ibid., col. 168).

Идея эквивокации в дальнейшем была поддержана крупнейшими логиками 12 в. Петр Абеляр представил ее в следующих аспектах: 1) находящийся по разные стороны противоречия один и тот же термин выражает разные референции; 2) разные смыслы одного и того же термина есть следствие фигуративности языка; 3) речь представлена как тропы, где один из ее видов — определение — само есть троп; 4) основываясь на идее Боэция о вещи как субъекте, творящем высказывания о себе, одновременно и полностью включающем в себя субстанцию как универсалию, отчего вещь всегда есть субъект-субстанция, он полагал, что индивид также есть всеобщее, не в меньшей мере предельное, чем предельный род у Боэция, особенно при учете одного из значений рода как инициации человеческих поколений от некоего родоначальника. Сократ — грамматик и Сократ — белый — это, по Петру Абеляру, разные сказуемые не просто субъект-субстанций с одинаковыми именами, но разные представления статусов одной и той же субъект-субстанции, имя которой двуосмысливается при смене угла зрения на эту субстанцию. При этом «только то называется двуосмысленным, что имеет общее имя и не выражает одного и того же смысла субстанции» (*Petrus Abaelardus.* Glossae super Praedicamenta Aristotelis.— Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. XXI, I. Münster, 1919. S. 117—118). Эквивокация, т. о., рассматривается как фундаментальный принцип отношений вещи и имени, в условиях неисчерпаемости вещи предполагая многообразие статусов: их роль исполняют определения. Эквивокация значима в аффирмативных высказываниях, но не в негативных (Ibid., S. 118).

Гильберт Порретанский поставил идею эквивокации в связь с основаниями вещи: собственными и общими с другими вещами. Эквивокации разных типов зависят от их правильной дистинкции. С этим связано его двуосмысленное представление субстанции как субсистенции (то, благодаря чему нечто есть) и субсистирующего (то, каким нечто является), что позволило Гильберту поставить вопрос о разноосмысленности одних и тех же терминов в разных видах знания. Два рациональных утверждения в зависимости от правильного выяснения оснований могут быть оба истинными или оба противоречивыми. Определение человека как разумного смертного животного верно, но не менее верно и то, что идея воскресения дает новое основание для истинного, т. е. бессмертного, человека.

С точки зрения Гильберта, этот пример показывает шаткость любого человеческого определения. Высказывание «человек бессмертен» означает неразрывность его души и тела, «человек смертен» — признание их разрыва. Статус человека меняется в зависимости от его греховности, потому определение его как разумного смертного животного относится к области естественного знания, но не теологического. Прачеловек, т. о., был чистой возможностью. К нему применимо выражение «Божий человек», где термин «Божий» употребляется в переносном смысле — в смысле произведения его Богом, тогда как остальные люди были порождены людьми. Возможности переносных смыслов выражены Гильбертом термином «трансумпция» (перестановка), который входил в то, что в то время называли тропологией (учением о тропах). Идея трансумпции предполагала анализ отклонений от устоявшихся речевых выражений, позволяющих осуществить перевод терминов из одного вида знания в другое. То, что в естественном знании может быть следствием, в теологическом обернется причиной. Благодаря идее перестановки Гильберт

нашел важнейший инструмент для различения собственного основания от общего. Для теологии, напр., истинно, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой — один Бог, в то время как для естественного знания утверждение «Платон-человек и Сократ-человек — один человек» ложно. В выражениях «Бог есть» и «человек есть» экзистенциальный смысл «есть» применим только к Богу. В естественном знании этот глагол употребляется в качестве функции, означающей, как вещь есть. Когда о тварной вещи говорится в экзистенциальном смысле, то очевидно, что этот смысл есть перестановка, есть перенос с Творца на творение. Это, по Гильберту, есть подлинный пароним: когда нечто перенимает имя от чего-то другого, имевшего к нему отношение. Обнаружив разноосмысленность одного и того же термина, употребляемого в разных видах знания, Гильберт внес поправку в идею Боэция относительно паронимов: он полагал, что паронимом может быть любое имя, сопричастное иной вещи и имени этой вещи. При этом сам пароним может полностью совпадать с именем вещи, которой он сопричастен. «Есть» при переводе из теологии в естественное знание оказывается сразу и паронимом, и эквивокацией. Мало того, пароним обнаруживает себя как частный случай эквивокации. Экзистенциальный смысл высказывания «человек есть» может быть правильно интерпретирован, только если «есть» понимается как пароним от сущности, которая предицировала Бога в высказывании «Бог есть».

В 13 в. в связи с появлением идеи «двух истин», с разделением прежде единого основания философии, приведшего к появлению философии и теологии как самостоятельных дисциплин, идея эквивокации утратила свое приоритетное значение. Иоанн Дунс Скот, подвергший критике прежние теологические и философские аргументы, выдвинул онтологическое положение об однозначности (согласованности) бытия. Однозначное бытие нейтрально, оно безразлично конечному и бесконечному, тварному и нетварному, особенному и всеобщему. Оно выражено в абстрактном понятии с целью нейтрализации мышления по аналогии. Фиксируя «простые сущности», никоим образом не совпадающие с другими, оно выражается в одном и том же смысле во всех индивидуальных проявлениях, одинаково во всех вещах и способах их существования, хотя и те и другие не одинаковы.

Однако идея эквивокации пережила Средневековье. В философии Нового времени эквивокации приписывались естественному языку как двусмысленность. «Обыденный язык, хотя он и мог бы весьма способствовать рассуждению, полон, однако, бесчисленных эквивокаций и поэтому не может служить делу исчисления, даже если бы были вскрыты ошибки рассуждения...» (*Лейбниц Г. В.* Основы исчисления рассуждений, с. 502). В русском переводе «эквивокации» переведены как «синонимы» («однозначное»), т. е. обратно смыслу, поскольку именно из-за эквивокации, двусмысленности, рожденной омонимией, предполагалось построение искусственного языка однозначных терминов и исчисление с помощью комбинаторики (логического органона всеобщей науки) всех возможных истин. Но об эквивокации как двуосмысленности еще помнил С. Кьеркегор, который различал двусмысленность, ведущую к «логической и этической ереси», и двуосмысленность. Диалектическая эквивокация была необходима при его определении индивида, который является самим собою и родом, и при определении одного из его ключевых понятий — страха как симпатической антипатии и антипатической симпатии.

Идея эквивокации занимала большое место в феноменологии Э. Гуссерля в связи с необходимостью различения актов, придающих смысл выражению, и актов, осуществляющих полноту смысла. Такое различение необходимо для понимания того, что выражено в высказывании, а соответственно для понимания интенции высказывания, ибо эквивокация касается не только выражаемого нечто, но и выражения чего-то, т. е. любое высказывание имеет не только собственное значение, но и значение тех предметов, относительно которых происходит высказывание. Имена суть примеры разности значения и предмета, поскольку они могут именовать одно и то же, означая различное, или иметь одно и то же значение, именуя различные предметные отношения. Значение выражения «лошадь» в выражениях «Буцефал — это лошадь» и «эта кляча — лошадь» неизменно, но смыслы этих выражений разные. Собственные же имена остаются двуосмысленными, поскольку могут именовать различные вещи. Гуссерль отличает универсальные имена, охватывающие множество и потому внутри себя содержащие множество значений, от двуосмысленных имен, которыми для него являются имена собственные, в силу того, что последние именуют предметы с разными значениями, будучи безразличными к самим этим значениям.

В нач. 20 в. С. Лесневский оспаривал это утверждение Гуссерля, полагая, что собственные имена употреблялись бы «с эквивоцией» лишь в том случае, если бы они, именуя собой разные предметы, соозначали бы различные признаки. Эквивокация приобретала значение двусмысленности для вещей неопредмеченных и недосказываемых. О такого рода двусмысленности, под которой понималась способность мышления к подмене знания умением говорить и которая создает иллюзию предоставления возможностей здесь-бытия, писал М. Хайдеггер.

Эквивокация тем не менее получила неожиданное преломление в идее М. М. Бахтина о культуре как диалоге, принявшем форму полифонии (что соответствует латинскому термину multivocatio, введенному Боэцием).

Во 2-й пол. 20 в. идея эквивокации становится одной из существенных в секуляризированной философии. Это прежде всего относится к философии Ж. Делёза в связи с идеями нонсенса и парадокса. Идеи эквивокации (l'equivocité) и однозначности сопрягаются на правах взаимодополнительности. Делёз подробно анализирует двойной смысл повтора (как меры и как ритма), двойной смысл номинальных понятий, обнаруживая даже у однозначных слов свойство исполнять функцию эквивокации, придавая рядом стоящим словам «гравитацию, пока одно из слов не приходит на смену, становясь, в свою очередь, центром повторения» (*Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998, с. 37).

Лит.: *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990; *Петр Абеляр.* Тео-логические трактаты. М., 1995; *Гильберт Порретанский.* Комментарий к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория», О природе.— «ВФ», 1998, № 4; *Лейбниц Г. В.* Основы исчисления рассуждений.— Соч. в 4 т. М., 1984; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1975; *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991; *Делёз Ж.* Логика смысла. М., 1995; *Он же.* Различие и повторение. СПб., 1998; *Кьеркегор С.* Понятие страха.— *Он же.* Страх и трепет. М., 1993; *Лесневский С.* Логические рассуждения. Львов, 1914; *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1996; *Она же.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Она же.* Тропы и концепты. М., 1999; *Хайдеггер М.* Бытие и время.— *Он же.* Работы и размышления разных лет. М., 1994; *Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. 2. Halle, 1928.

С. С. Неретина

ЭКЗИСТЕНЦИАЛ, экзистенциалия (нем. Existenzial от позднелат. existentia — существование) — термин, введенный М. Хайдеггером в работе ***«Бытие и время»*** (1927) вместо традиционного философского термина «категория». Последняя, в зависимости от содержания философских концепций, обозначала либо наиболее общие определения бытия (Аристотель), либо основные формы деятельности рассудка. Согласно Хайдеггеру, независимо от того, понимаются ли категории онтологически или гносеологически, они по самой своей природе предполагают разделение всего сущего на субъект и объект и не могут ухватить того изначального нерасчлененного целого, из которого исходит экзистенциальная онтология Хайдеггера. Для постижения этой целостности необходимо создать новые средства — понятия особого рода. Такими понятиями — экзистенциалами — у Хайдеггера являются ***«бытие-в-мире»***, «бытие-с-другими», ***«бытие-к-смерти»***, «страх», «решимость» и т. д. Экзистенциалы выражают модусы бытия мира в его неразрывной связи с бытием человеческого сознания, или, что то же самое, модусы человеческого существования в его слиянности с ***жизненным миром***. Расчленение единой целостности — человека-мира — на ее различные аспекты и описание каждого из них так, чтобы не терялась из виду вся целостность — такова задача экзистенциальной аналитики тут-бытия (Dasein), как ее изложил Хайдеггер в «Бытии и времени». Некоторые представители экзистенциальной философии, напр. Ясперс, неодобрительно отнеслись к намерению Хайдеггера построить что-то вроде системы экзистенциала, считая невозможным систематически описать структуру реальности, не поддающуюся рациональной систематизации. Хайдеггер сам впоследствии отказался от этой задачи: в более поздних работах он не употребляет больше понятия «экзистенциал».

П. П. Гайденко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (от позднелат. existentia — существование), или философия существования, — философское направление, возникшее накануне 1-й мировой войны в России (***Шестов***, ***Бердяев***), после 1-й мировой войны в Германии (***Хайдеггер***, ***Ясперс***, ***Бубер***) и в период 2-й мировой войны во Франции (***Сартр***, ***Марсель***, выступивший с идеями экзистенциализма еще во время 1-й мировой войны, ***Мерло-Понти***, ***Камю***, ***С. де Бовуар***). В 1940—50-х гг. экзистенциализм получил распространение в других европейских странах, в 1960-х гг. также и в США. Представители этого направления в Италии — Н. Аббаньяно, Э. Пачи, в Испании к нему был близок Х. Ортега-и-Гассет; в США идеи экзистенциализма популяризировали У. Лоури, У. Баррет, Дж. Эди. К экзистенциализму близки религиозно-философские направления: французский персонализм (Мунье, Недонсель, Лакруа) и немецкая диалектическая теология (Барт, Тиллих, Бультман). Экзистенциализм как философское направление носит неоднородный характер. Различают экзистенциализм религиозный (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер). Однако определение «атеистический» по отношению к экзистенциализму несколько условно, т. к. признание того, что Бог умер, сопровождается (в частности, у Хайдеггера и Камю) утверждением невозможности и абсурдности жизни без Бога. Своими предшественниками экзистенциалисты считают Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Достоевского и Ницше. На экзистенциализм оказали влияние ***философия жизни*** и ***феноменология*** Гуссерля.

Экзистенциализм пытается возродить онтологию, в противоположность методологизму и гносеологизму, распространенным в философии нач. 20 в. Как и философия жизни, экзистенциализм хочет понять бытие как нечто непосредственное и преодолеть интеллектуализм как традиционной рационалистической философии, так и науки. Бытие, согласно экзистенциализму, не есть ни эмпирическая реальность, данная нам во внешнем восприятии, ни рациональная конструкция, предлагаемая научным мышлением, ни «умопостигаемая сущность» идеалистической философии. Бытие должно быть постигнуто интуитивно. Но в отличие от философии жизни, выделившей в качестве исходной реальности переживание, экзистенциализм стремится преодолеть психологизм и раскрыть онтологический смысл переживания, который выступает как направленность на нечто трансцендентное самому переживанию (см. ***Интенциональность***). Главное определение бытия, как оно открыто нам, т. е. нашего собственного бытия, именуемого ***экзистенцией***, есть его незамкнутость, открытость трансценденции.

Онтологической предпосылкой трансцендирования является конечность экзистенции, ее смертность. В силу своей конечности экзистенция является временной, и ее временность существенно отличается от объективного времени как чистого количества, безразличного по отношению к заполняющему его содержанию. Экзистенциализм отличает подлинную, т. е. экзистенциальную, временность (она же историчность), от физического времени, которое производно от первой. Экзистенциалисты подчеркивают в феномене времени определяющее значение будущего и рассматривают его в связи с такими экзистенциалами, как «решимость», «проект», «надежда», отмечая тем самым личностно-исторический (а не безлично-космический) характер времени и утверждая его связь с человеческой деятельностью, исканием, напряжением, ожиданием. Историчность человеческого существования выражается, согласно экзистенциализму, в том, что оно всегда находит себя в определенной ситуации, в которую оно «заброшено» и с которой вынуждено считаться. Принадлежность к определенному народу, сословию, наличие у индивида тех или иных биологических, психологических и других качеств — все это эмпирическое выражение изначально-ситуационного характера экзистенции, того, что она есть «бытие-в-мире». Временность, историчность и «ситуационность» экзистенции — модусы ее конечности.

Другим важнейшим определением экзистенции является трансцендирование, т. е. выход за свои пределы. Трансцендентное и сам акт трансцендирования понимаются различными представителями экзистенциализма неодинаково. С точки зрения религиозного экзистенциализма трансцендентное — это Бог. Согласно Сартру и Камю, трансценденция есть ничто, выступающее как глубочайшая тайна экзистенции. Если у Ясперса, Марселя, позднего Хайдеггера, признающих реальность трансцендентного, преобладает момент символический и даже мифопоэтический (у Хайдеггера), поскольку трансцендентное невозможно рационально познать, а можно лишь «намекнуть» на него, то учение Сартра и Камю, ставящих своей задачей раскрыть иллюзорность трансценденции, носит критический и даже нигилистический характер.

Во французском и русском экзистенциализме, а также у Ясперса в центре внимания стоит проблема человеческой свободы. Экзистенциализм отвергает как рационалистическую просветительскую традицию, сводящую свободу к познанию необходимости, так и гуманистически-натуралистическую, для которой свобода состоит в раскрытии природных задатков

человека, раскрепощении его «сущностных» сил. Свобода, согласно экзистенциализму, должна быть понята исходя из экзистенции. Поскольку же структура экзистенции выражается в «направленности-на», в трансцендировании, то понимание свободы различными представителями экзистенциализма определяется их трактовкой трансценденции. Согласно Марселю и Ясперсу, свободу можно обрести лишь в Боге. Согласно Сартру, у которого трансценденция — это ничто, понятое нигилистически, свобода есть отрицательность по отношению к бытию, которое он трактует как эмпирически сущее. Человек свободен в том смысле, что он сам «проектирует», создает себя, выбирает себя, не определяясь ничем, кроме собственной субъективности, сущность которой — в полной независимости от чего бы то ни было. Человек одинок и лишен всякого онтологического «основания». Учение Сартра о свободе служит выражением позиции крайнего индивидуализма. Свобода предстает в экзистенциализме как тяжелое бремя, которое должен нести человек, поскольку он личность. Он может отказаться от своей свободы, перестать быть самим собой, стать «как все», но только ценой отказа от себя как личности. Мир, в который при этом погружается человек, носит у Хайдеггера название «man»: это безличный мир, в котором все анонимно, в котором нет субъектов действия, в котором все — «другие», и человек даже по отношению к самому себе является «другим»; это мир, в котором никто ничего не решает, а потому и не несет ни за что ответственности. У Бердяева этот мир носит название «мира объективации», признаки которого — поглощение индивидуального, личного общим, безличным, господство необходимости.

Общение индивидов, осуществляемое в сфере объективации, не является подлинным, оно лишь подчеркивает одиночество каждого. Согласно Камю, перед лицом ничто, которое делает человеческую жизнь бессмысленной, прорыв одного индивида к другому, подлинное общение между ними невозможно. И Сартр, и Камю видят фальшь и ханжество во всех формах общения индивидов, освященных традиционной религией и нравственностью: в любви, дружбе и пр. Характерное для Сартра стремление разоблачения искаженных, превращенных форм сознания («дурной веры») оборачивается требованием принять реальность сознания, разобщенного с другими и с самим собой. Единственный способ подлинного общения, который признает Камю, — это единение индивидов в бунте против «абсурдного» мира, против конечности, смертности, несовершенства, бессмысленности человеческого бытия. Экстаз может объединить человека с другим, но это в сущности экстаз разрушения, мятежа, рожденного отчаянием «абсурдного» человека.

Иное решение проблемы общения дает Марсель. Согласно ему, разобщенность индивидов порождается тем, что предметное бытие принимается за единственно возможное. Но подлинное бытие — трансценденция — является не предметным, а личностным, потому истинное отношение к бытию — это диалог. Бытие, по Марселю, не «Оно», а «Ты». Поэтому прообразом отношения человека к бытию является личное отношение к другому человеку, осуществляемое перед лицом Бога. Любовь, согласно Марселю, есть трансцендирование, прорыв к другому, будь то личность человеческая или божественная. Поскольку такой прорыв с помощью рассудка понять нельзя, Марсель относит его к сфере «таинства».

Прорывом объективированного мира, мира «man», является, согласно экзистенциализму, не только подлинное человеческое общение, но и сфера художественного, философского, религиозного творчества. Однако истинная коммуникация, как и творчество, несут в себе трагический надлом: мир объективности непрестанно грозит разрушить экзистенциальную коммуникацию. Сознание этого приводит Ясперса к утверждению, что все в мире в конце концов терпит крушение в силу самой конечности экзистенции и потому человек должен научиться жить и любить с постоянным сознанием хрупкости всего, что он любит, незащищенности самой любви. Но глубоко скрытая боль, причиняемая этим сознанием, придает его привязанности особую чистоту и одухотворенность. У Бердяева сознание хрупкости всякого подлинного бытия оформляется в эсхатологическое учение.

Социально-политические позиции у разных представителей экзистенциализма неодинаковы. Так, Сартр и Камю участвовали в движении Сопротивления; с конца 1960-х гг. позиция Сартра отличалась крайним левым радикализмом и экстремизмом. Концепции Сартра и Камю оказали известное влияние на социально-политическую программу движения «новых левых» (культ насилия, свободы, перерастающей в произвол). Политическая ориентация Ясперса и Марселя носила либеральный характер, а социально-политическим воззрениям Хайдеггера была присуща консервативная тенденция.

Лит.: *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *Шварц Т.* От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1964; Современный экзистенциализм. М., 1966; *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм.— «ВФ», 1966, № 12, 1967, № 1; *Рутковеич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985. *Foulquié P.* L'existentialisme. P., 1947; *Gastelli E.* Existentialisme théologique. P., 1948; *Siebers G.* Die Krisis des Existentialismus. Hamb.— Bergedorf, 1949; *Müller M.* Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Hdlb., 1949; *Lenz J.* Der moderne deutsche und französische Existenzialismus. Trier, 1951; *Möller J.* Existenzphilosophie und Katholische Theologie. Baden-Baden, 1952; *Allen E. L.* Existentialism from Within. L., 1953; *Wahl J.* Les philosophies de l'existence. P., 1955; *Heinemann Fr.* Jenseits des Existentialismus. Stuttg., 1957; *Bollnow O. F.* Existenzphilosophie. Stuttg., 1960; *Lukacs G.* Existentialisme ou marxisme? P., 1961; *Abbagnano N.* Introduzione all'esistenzialismo. Mil., 1967; Existentialism and Phenomenology. A Guide for Research, comp. by L. Orr. N. Y., 1978; *Hanly Ch.* Existentialism and Psychoanalysis. N. Y., 1979; *Salamun K.* (Hrsg.) Karl Jaspers: Zur Aktualität seines Denkens. Münch., 1991; *Heidegger M.* Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken. W., 1993.

П. П. Гайденко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ — направление в психотерапии и в философии, возникшее в результате истолкования метапсихологии ***З. Фрейда*** в духе ***экзистенциализма***. Сам термин принадлежит ***Ж.-П. Сартру***, который в «Бытии и ничто» заменяет фрейдовское ***либидо*** на «первоначальный выбор» в качестве фундамента интерпретации человеческого существования. Концепция, предложенная Сартром, оказала влияние на психиатров (в т. ч. на британскую версию «антипсихиатрии» Р. Д. Лэйнга и Д. Купера в 1960-е гг.), однако значительно большее распространение получили теории, возникшие под прямым воздействием «Бытия и времени» ***М. Хайдеггера***, прежде всего учения ***Л. Бинсвангера*** и ***М. Босса*** — т. н. Daseinsanalyse (от Daseinsanalytik Хайдеггера). В то же время такой известный представитель немецкого экзистенциализма, как ***К. Ясперс***, специалист в области психопатологии, сыгравший видную роль в становлении экзистенциально-феноменологической психиатрии, был противником характерного для «экзистенциального психоанализа» негативного отношения к традиционным методам клинической психиатрии. В 1960—70-е гг. получают широкую известность такие психотерапевты, ориентирующиеся на экзи-

стенциальную философию, как В. Франкль, Р. Д. Лэйнг, Р. Мэй и др. Общей чертой их концепций является резкая критика клинической психиатрии, ортодоксального фрейдизма, любых каузальных объяснений в психологии. «Экзистенциальный психоанализ» — вариант «понимающей психологии», использующей методы экзистенциальной феноменологии и герменевтики в теории и практике психотерапии. Человеческое существование рассматривается как целостное единство временных модусов трансцендирования, как единство трех «миров» — окружающего мира, мира взаимодействия с другими людьми и собственного мира переживаний (Umwelt, Mitwelt, Eigenwelt). В психотерапевтической деятельности особое внимание уделяется онтологическим состояниям тревоги, ***страха***, вины.

А. М. Руткевич

ЭКЗИСТЕНЦИЯ — см. ***Существование***.

ЭКЛЕКТИКА (от греч. ἐκλεκτικός — выбирающий) — хаотический способ изложения сведений о предмете без их отбора и систематизации. Эклектика неизбежна и правомерна на начальной, аналитической стадии исследования. На синтетической — она подменяет метод всестороннего рассмотрения предмета.

Принципам логики эклектики не противоречит: включение в описание товара сведений не только о его стоимости, но и о массе, размере, цвете и т. д. не является логической ошибкой. Несостоятельность эклектики видна только с позиций гносеологии, кладущей практику в основу познания: поскольку описание любого предмета совершается для конкретной познавательной или практической цели, оно должно содержать лишь ту информацию, которая служит этой цели. Если данный предмет интересует нас только как товар, подлежащий обмену, мы вправе «забыть» обо всех его признаках, кроме стоимости. Сведения о других его свойствах будут лишь затемнять суть дела и мешать исследованию. Т. о., преодоление эклектики состоит в превращении конкретного предмета в абстрактный. Такое превращение правомерно лишь в строго определенных границах интервала абстракции, задаваемых целью исследования. Отрицание эклектики не означает отказа от принципа всесторонности рассмотрения, а указывает лишь на границы, в которых он правомерен — границы интервала абстракции.

Эклектика не только методологическая уловка, маскирующая избыточной информацией непонимание сути дела или отвлекающая от нее. Она может быть и безвредной, напр. в бессистемных публикациях сведений из различных отраслей знаний, которыми увлекались античные авторы, сами себя называвшие эклектиками.

Г. Д. Левин

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА (энвайронментальная этика, англ. environmental, от environment — окружающая среда) — направление философских исследований, в котором в качестве моральных проблем человека рассматриваются не только благополучие и социальные связи людей, но и ответственность за благо будущих людей, домашних животных и других форм жизни. Возникшая как ответ на вызов глобальных угроз современности, прежде всего экологического кризиса, экологическая этика предлагает ценностную переориентацию сознания в духе уважения и любви к природе, отказа от преобладающей ныне потребительской установки общества.

Экологическая этика опирается на метафизические интерпретации постнеклассической науки (экологии, эволюционной биологии, квантовой физики), интуиции высокого искусства, взгляды и деяния отцов церкви (Франциск Ассизский), философов (Б. Спиноза), идеи современных неортодоксальных течений христианства, обычаи малых народов, установки феминистских движений, на традиции восточного миропонимания (даосизм, конфуцианство, буддизм, дзэн-буддизм). К непосредственным предшественникам экологической этики относятся «этика Земли» Олдо Леопольда и этика ***«благоговения перед жизнью»*** Альберта Швейцера.

Исследования в области экологической этики концентрируются вокруг американского журнала «Environmental Ethics», основанного Юджином Харгроувом в 1979. Харгроув убежден, что в будущем «философия... и экологическая этика станут одним и тем же», поскольку уже сейчас экологическая этика включает в себе все области философии — от метафизики и эпистемологии до этики и эстетики.

Развернувшаяся дискуссия о необходимости самостоятельной (первичной) экологической этики (или возможном расширении традиционных этических доктрин) опиралась на противопоставление антропоцентризма и биоцентризма. Антропоцентризм — понимание человека как причины существования мира (мир «для людей») или как меры всех ценностей — был объявлен сторонниками экологической этики главным источником деградации биосферы, а вместе с тем и человеческой природы. Многочисленные прикладные этики, экологические императивы и кодексы «природопользования» как нравственные ограничения грубых форм эксплуатации природы по своей сути антропоцентричны. Биоцентризм — понимание всех живых существ, всех частей экосистемы Земли как обладающих ценностью для самих себя (самоценностью — inherent value), а также внутренней (intrinsic), т. е. независимой от человеческих интересов, ценностью — превращает высокомерного «царя природы» в ответственного гражданина биотического сообщества. Подобная трактовка нашла отражение в определении блага у Леопольда: хорошо все способствующее «сохранению целостности, стабильности и красоты биотического сообщества. Все же, что этому препятствует, дурно» (*Леопольд О.* Календарь песчаного графства. М., 1983, с. 221).

Если для одних философов-биоцентристов (т. н. монистов) характерно стремление обосновать нравственное отношение к иным формам жизни в рамках единой теоретической концепции (Б. Колликот, Р. Тейлор, Ю. Харгроув и др.), то другие (т. н. плюралисты) настроены на исследование реально существующих ценностных предпочтений при широком использовании уже выдвинутых различных теоретических обоснований (К. Стоун, М.-А. Уорен, А. Бреннен и др.). Согласно плюралистам, невозможно создать этику, в которой учитывались бы как люди, так и остальные виды с их разноречивыми требованиями, но можно работать с различными проблемами по отдельности, используя любые разумные принципы. В крайних случаях встречаются даже ссылки на принципиальную незавершенность, а значит, бессмысленность всех философских обоснований перед лицом неотвратимо надвигающейся экологической катастрофы.

Главным предметом заботы биоцентристов-монистов стала выработка всеохватывающей теории ценностей в качестве метафизической основы экологической этики и базы для решения многочисленных дискуссионных проблем, прежде всего конкурирующих претензий индивидуализма и холизма. Споры о том, распространимы ли нравственные отношения только на индивидуальных животных или на всех чувствующих тварей, на индивидуальные составляющие экосистем (река,

гора) или только на роды и виды и экосистемы в целом, оказались значимыми в практическом отношении (дилемма спасать тонущего оленя или не мешать грядущему пиру обитателей болотной экосистемы).

К числу наиболее развитых и известных монистических теорий в экологической этике относится концепция Б. Колликота, обосновывающая непосредственную связь новой всеобъемлющей теории внутренней ценности с новой недуалистической экологической парадигмой постнеклассической науки. В статье «Внутренняя ценность, квантовая теория и экологическая этика» он показывает, что квантовая теория, преодолевая дуализм факта и ценности, предлагает интеракционистскую парадигму возникновения свойств, включая «внутреннюю ценность». Колликот доказывает, что квантовая теория предлагает некоторую космологически-метафизическую парадигму тотальной взаимосвязи всех вещей, подрывающую понятие сепаратного «я», противопоставляющего себя природе. Если из квантовой теории и из экологии равно следует неразрывность «я» и природы, как в области физики, так и в органическом царстве, и если «я» внутренне ценно, то и природа обладает внутренней ценностью. Открытия квантовой физики и экология, по Колликоту, дают новую основу экологической этике.

Колликоту принадлежит и классификация монистических теорий экологической этики. 1. Неокантианская семья, объединенная кантианским критерием принадлежности к сфере морали — способностью к волевому движению (conation): этика «уважения к природе» П. Тейлора с понятием «теологический центр жизни», концепция Т. Ригана с понятием «субъект некоторой жизни», этика экологической ответственности Р. Аттфилда, этика экологического долга Х. Ролстона III. 2. Последователи «этики Земли» Леопольда — Колликот, Э. Вилсон, В. Годфри-Смит (Godfrey-Smith) и др. 3. Сторонники глубинной экологии (deep ecology), стремящейся к синтезу восточного и западного типов мировосприятия в высшем экологическом сознании, которое достигается в духовном опыте личного переживания тождества макро- и микрокосмоса (космической идентификации), — А. Нейс, У. Фокс, Ф. Метьюз (Matthews), М. Циммерман (Zimmerman) и др.

На самостоятельную роль в экологической этике претендует экофеминистское направление (К. Уорен, А. Салех, Д. Сликер и др.), в котором подчеркивается связь между господством над женщиной и господством над земной природой. Согласно экофеминисткам, последствия андроцентризма (мужецентризма) могут быть преодолены лишь с опорой на органичное женское сознание, главный императив которого — стремление к сбережению жизни. Среди других теоретических вариантов «третьего» пути между антропоцентризмом и биоцентризмом — концепция последователей М. Хайдеггера, акцентирующих внимание на специфической онтологической роли человека в сохранении свободы и непохожести нечеловеческого мира.

Лит.: Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990; Глобальные проблемы и перспективы цивилизации. Философия отношений с природной средой. М., 1994; Ethics and Problems of the 21th Century. Notre Dame, 1978; *Goodpaster K. E.* On Being Morally Considerable.— «The Journal of Philosophy», v. LXXV, N 6, 1978; *Attfield R.* The Ethics of Environmental Concern. N. Y., 1983; *Salleh A.* Deeper that Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection.— «Environmental Ethics», 1983, v. 6, N 3; *Warren M. A.* The Rights of the Non-human World, in: Environmental Philosophy: A collection of readings. N. Y.,1983; *Wilson E. G.* Biophilia. Cambr., 1984; *Devall B., Sessions J.* Deep Ecology: Living as if Nature Mattered. Salt Lake City, 1985; In Defense of Animals. Oxf., 1985; *Taylor P. W.* Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton—N. Y., 1986; *Rolson III H.* Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics. Buffulo, 1986; *Stone C. D.* Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism. N. Y., 1987; *Brennan A.* Thinking about Nature: An Investigation of Nature, Value and Ecology. Athens, 1988; *Callicott B. J.* In Defense of the Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy, Albany. N. Y., 1989; *Harkgrove Eug. C.* Foundations of Environmental Ethics, Englewood Cliffs, 1989; *Naess A.* Ecology, Community and lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambr., 1989; *Fox W.* Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism. Boston, 1990; *Sliker D.* Is There an Eco-feminism-deep Ecology «debate»? — «Environmental Ethics», 1995, v. 17, N 2.

В. Е. Ермолаева

ЭКОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — отрасль науки, исследующая отношение между человеческими сообществами и окружающей географическо-пространственной, социальной и культурной средой, прямое и побочное влияние производственной деятельности на состав и свойства окружающей среды, экологическое воздействие антропогенных, особенно урбанизированных, ландшафтов, других экологических факторов на физическое и психическое здоровье человека и на генофонд человеческих популяций и т. п.

Уже в 19 в. американский ученый Д. П. Марш, проанализировав многообразные формы разрушения человеком природного равновесия, сформулировал программу охраны природы. Французские географы 20 в. (П. Видаль де ла Блаш, Ж. Брюн, Э. Мартонн) разработали концепцию географии человека, предмет которой — изучение группы явлений, происходящих на планете и причастных к деятельности человека. В работах представителей голландской и французской географической школы 20 в. (Л. Февр, М. Сор), конструктивной географии, развитой советскими учеными А. А. Григорьевым, И. П. Герасимовым, анализируется воздействие человека на географический ландшафт, воплощение его деятельности в социальном пространстве.

Развитие геохимии и биогеохимии выявило превращение производственной деятельности человечества в могучий геохимический фактор, что послужило основанием для выделения новой геологической эры — антропогенной (русский геолог А. П. Павлов) или психозойской (американский ученый Ч. Шухерт). Учение В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере связано с новым взглядом на геологические последствия социальной деятельности человечества.

Ряд аспектов социальной экологии изучается и в исторической географии, исследующей связи между этническими группами и природной средой. Формирование социальной экологии связано с деятельностью чикагской школы.

Предмет и статус социальной экологии являются объектом дискуссий: она определяется либо как системное понимание окружающей среды, либо как наука о социальных механизмах взаимосвязи человеческого общества с окружающей средой, либо как наука, делающая акцент на человеке как биологическом виде (Homo sapiens). Социальная экология существенно изменила научное мышление, выработав новые теоретические подходы и методологические ориентации у представителей различных наук, способствовав формированию нового экологического мышления. Социальная экология анализирует природную среду как дифференцированную систему, различные компоненты которой находятся в динамическом равновесии, рассматривает биосферу Земли как экологическую нишу человечества, связывая окружающую среду и деятельность человека в единую систему «природа — обще-

ство», раскрывает воздействие человека на равновесие природных экосистем, ставит вопрос об управлении и рационализации взаимоотношений человека и природы.

Экологическое мышление находит свое выражение в различных выдвигаемых вариантах переориентации технологии и производства. Одни из них связаны с настроениями экологического пессимизма и алармизма (от франц. alarme — тревога), с возрождением реакционно-романтических концепций руссоистского толка, с точки зрения которых первопричиной экологического кризиса является сам по себе научно-технический прогресс, с возникновением доктрин «органического роста», «устойчивого состояния» и т. п., считающих необходимым резко ограничить либо вообще приостановить технико-экономическое развитие. В других вариантах в противовес этой пессимистической оценке будущего человечества и перспектив природопользования выдвигаются проекты радикальной перестройки технологии, избавления ее от просчетов, приведших к загрязнению окружающей среды (программа альтернативной науки и технологии, модель замкнутых производственных циклов), создания новых технических средств и технологических процессов (транспорта, энергетики и др.), приемлемых с экологической точки зрения. Принципы социальной экологии находят свое выражение и в экологической экономике, которая принимает в расчет расходы не только на освоение природы, но и на охрану и восстановление экосферы, подчеркивает важность критериев не только прибыльности и производительности, но и экологической обоснованности технических нововведений, экологического контроля над планированием промышленности и природопользования.

Экологический подход привел к вычленению внутри социальной экологии экологии культуры, в которой ищутся пути сохранения и восстановления различных элементов культурной среды, созданной человечеством на протяжении его истории (памятников архитектуры, ландшафтов и т. п.), и экологии науки, в которой анализируется географическое размещение научно-исследовательских центров, кадров, диспропорции в региональной и общенациональной сети исследовательских институтов, средств информации, финансирования в структуре научных сообществ.

Развитие социальной экологии послужило мощным импульсом выдвижения перед человечеством новых ценностей — сохранения экосистем, отношения к Земле как к уникальной экосистеме, осмотрительного и бережного отношения к живому, коэволюции природы и человечества и т. д. Тенденции к экологической переориентации этики обнаруживаются в различных этических концепциях: учении А. Швейцера о благоговейном отношении к жизни, этике природы американского эколога О. Леопольда, космической этике К. Э. Циолковского, этике любви к жизни, разработанной советским биологом Д. П. Филатовым, и др.

Проблемы социальной экологии принято относить к наиболее острым и неотложным в числе глобальных проблем современности, от решения которых зависят возможности выживания как самого человечества, так и всего живого на Земле. Необходимым условием их решения является признание приоритета общечеловеческих ценностей, как основы широкого международного сотрудничества различных социальных, политических, национальных, классовых и др. сил в преодолении тех экологических опасностей, которыми чревата гонка вооружений, неконтролируемый научно-технический прогресс, многие антропогенные воздействия на среду обитания человека.

Вместе с тем проблемы социальной экологии в специфических формах выражаются в различных по своим природно-географическим и социально-экономическим параметрам регионах планеты, на уровне конкретных экосистем. Учет ограниченной устойчивости и способности к самовосстановлению природных экосистем, как и их культурной ценности, становится все более важным фактором в проектировании и осуществлении производственной деятельности человека и общества. Нередко это заставляет отказываться от ранее принятых программ развития производительных сил и использования природных ресурсов.

В целом исторически развивающаяся деятельность человека в современных условиях обретает новую размерность — она не может считаться действительно разумной, осмысленной и целесообразной, если игнорирует требования и императивы, диктуемые экологией.

Лит.: *Марш Д. П.* Человек и природа, пер. с англ. СПб., 1866; *Дорст Ж.* До того как умрет природа, пер. с франц. М., 1908; *Уатт К.* Экология и управление природными ресурсами, пер. с англ. М., 1971; *Эренфелд Д.* Природа и люди, пер. с англ. М., 1973; Взаимодействие природы и общества. Философские, географические, экологические аспекты проблемы. Сб. ст. М., 1973; Человек и среда его обитания.— «ВФ», 1973, № 1—4; *Коммонер Б.* Замыкающийся круг, пер. с англ. Л., 1974; *Он же.* Технология прибыли, пер. с англ. М., 1970; *Уорд Б., Дюбо Р.* Земля только одна, пер. с англ. М., 1975; *Будыко М. И.* Глобальная экология. М., 1977; Динамическое равновесие человека и природы. Минск, 1977; *Одум Г., Одум Э.* Энергетический базис человека и природы, пер. с англ. М., 1978; *Моисеев Н. Н., Александров В. В., Тарко А. М.* Человек и биосфера. М., 1985; Проблемы экологии человека. М., 1986; *Одум Ю.* Экология, пер. с англ., т. 1—2. М., 1986; *Горелов А. А.* Социальная экология. М., 1998; *Park R. E.* Human Communities. The City and Human Ecology. Glencoe, 1952; Perspectives en Ecologie Humaine. P., 1972; *Ehrlich P. R., Ehrllch A. H., Holdren J. P.* Human Ecology: Problems and Solutions. S. F., 1973; Lexikon der Umweltethik. Gött.— Düsseldorf, 1985.

А. П. Огурцов, Б. Г. Юдин

«ЭКОНОМИЧЕСКИЕ РУКОПИСИ 1857—1859 гг.» — произведение ***К. Маркса***, которое представляет собой подготовительные материалы к ***«Капиталу»***. Впервые увидели свет в Москве в 1939 на немецком языке (*Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie). На русском языке были напечатаны в 1968—69 в т. 46, ч. 1—2 собрания Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. Развивая свое понимание способа материального производства, Маркс показал, что производство, распределение, обмен, потребление представляют собой единое целое, которое назвал общественно-экономической формацией. Маркс выявил двойственный характер труда при товарном производстве, провел различие общественного разделения труда как производства меновых стоимостей и технического разделения труда внутри отрасли. Коммунизм представал как общество, в котором отсутствует разделение общественного труда. В этих рукописях Маркс анализировал основания докапиталистических цивилизаций, разрабатывал проблему ***отчуждения***, характеризовал основные черты коммунистического общества, где развитие личности является самоцелью, преодолевается отчуждение труда. В работе выявляется единство Марксовой политэкономии, философии, философской антропологии. В методологическом плане здесь впервые изложен метод восхождения от абстрактного к конкретному, единство логического и исторического методов в ходе научного исследования.

М. А. Хевеши

«ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 г.» — произведение ***К. Маркса***, написанное в апреле—августе 1844 в Париже (Парижские рукописи). Впервые частично увидели свет на русском языке в Москве в 1927, целиком на немецком языке были опубликованы в 1932 в Москве и в Германии. Полностью на русском языке напечатаны в 1956 в книге «Из ранних произведений» К. Маркса и Ф. Энгельса, затем в 1974 в т. 42 собрания Сочинений. Название рукописи, сохранившейся в неполных трех тетрадях, расположение ее частей, их заголовки даны издателями. Маркс предполагал следующий заголовок: «О связи политической экономии с государством, правом, моралью и гражданской жизнью и полемика с гегелевской диалектикой и философией Фейербаха». В работе впервые представлен синтез экономических, философских и коммунистических идей Маркса. Особый акцент сделан на проблеме ***отчуждения***, на том, что продукт труда противостоит труду как сила, независимая от производителя. Экономическое отчуждение выступает как основа всякого отчуждения, в том числе и в сознании. Говоря об отчуждении, Маркс использует термины «Entfremdung» и «Entäußerung». Частная собственность выступает как продукт отчужденного труда и в то же время как основа отчуждения. Борьба пролетариата против частной собственности и есть борьба против отчуждения, за свободу всего человечества. ***Коммунизм*** есть положительное упразднение частной собственности, возвращающее человеку его человеческую сущность, преодолевающее разорванность человека. Используя терминологию ***Л. Фейербаха***, Маркс говорил о коммунизме как завершенном натурализме, равном гуманизму, и как о завершенном гуманизме, равном натурализму. Коммунизм предстает как решение загадки истории. Проблемы, поставленные К. Марксом в этих рукописях, вызвали острую полемику и многообразные интерпретации.

М. А. Хевеши

ЭКСПЕРИМЕНТ (лат. experimentum — проба, опыт) — род ***опыта***, имеющего познавательный, целенаправленно исследовательский, методический характер, который проводится в специально заданных, воспроизводимых условиях путем их контролируемого изменения. Решающее значение в эксперименте имеет исследование испытуемого в «стесненных» (Ф. Бэкон) — предельных, пограничных, критических — состояниях.

Эксперимент в строгом — исторически и логически — смысле есть форма исследования, определенная логикой научного познания Нового времени (17—19 вв.). Эксперимент не просто «метод познания», не просто «органон» и архитектоническое начало всей познавательной стратегии новоевропейской науки, но конститутивный момент мышления Нового времени, в соответствии с которым оно в целом может быть названо экспериментирующим мышлением. Не случайно И. Кант понимает замысел своей «Критики чистого разума» как философскую рефлексию экспериментирующего познания и даже как «распространение экспериментального метода на метафизику» (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 88—91). Новоевропейский разум мыслит экспериментально как в науках о природе, так и в науках о человеке (в психологии, социологии, языкознании и т. д.), даже там, где, кажется, не ставятся эксперименты. «Естественно-научному эксперименту, — замечает М. Хайдеггер, — соответствует в историко-гуманитарных науках критика источников» (*Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 42). Мысль остается экспериментирующей и вне науки (ср. замечание А. Эйнштейна об экспериментальном исследовании человека в романах Ф. Достоевского).

Экспериментальный характер новоевропейских наук заключается не в том, что умозрение было поставлено на почву опыта, а в фундаментальном изменении логики умозрения и соответственно смысла и устройства самого опыта.

Всякий опыт (лат. experientia; греч. ἐμπειρία) имеет смысл и силу открытия, свидетельства, удостоверения или опровержения только потому, что фрагментарно выявляет определенный образ (строй) мира в целом, предполагаемый (пред-усматриваемый, пред-восхищаемый) определенной формой (логикой) конструктивной мысли. Зрение в теоретически ориентированном опыте становится понимающим (умным) зрением, а «умный» (мыслимый) образ целого приобретает зримость. Греческая теоретическая «фисиология» не менее опытна («эмпирична») и не более умозрительна, чем «натуральная философия» И. Ньютона. Они различаются как логикой умозрения, так и характером опытного базиса. «Эйдетической» логике понимания (понять — значит усмотреть сущее в неделимой форме его бытия) и образу аристотелевского космоса полностью соответствует искусство «эйдетического» опыта, т. е. восприятия сущего в его собственном «эйдосе» (идеальной форме). Логике же новоевропейской науки (понять — значит познать, открыть сущностный закон, определяющий возможности существования вещей и явлений) и без-образности бесконечной в себе природы (Бруно—Ньютона) соответствует как раз техника экспериментального исследования: расформирование существующего для проникновения в сущность вещей.

Особая логическая культура характеризует и средневековую опытность. Если в Англии 13 в. францисканцы Роберт Гроссетест и его ученик Роджер Бэкон требуют дополнить схоластическую аргументацию прямым свидетельством опыта, то речь идет никак не об исследовательском эксперименте, а о том, чтобы усмотреть в опыте «внешнего» мира аналог «внутреннего» мистического опыта.

Принципы и структуру эксперимента нельзя, т. о., понять вне метафизики, лежащей в основании научно-познающего мышления Нового времени. Основные характеристики экспериментальной стратегии, определяющей место и смысл разных (частных) видов эксперимента (исследовательский, проверочный, демонстрационный, качественный, решающий, модельный, мысленный), могут быть сведены к следующим:

1. Эксперимент исследует изменение состояния наблюдаемого объекта в зависимости от изменяющихся условий его существования, он ищет за природными «субстанциями» схему функциональной зависимости, рассматривая их как примеры действия единого закона, одной «природы». Эксперимент становится методом познания, когда саму природу понимают как метод действия. Начало ревизии аристотелевского (и схоластического) понятия формы в духе экспериментального метода положено в «Новом Органоне» Ф. Бэкона.

2. Изменение условий в эксперименте строится как ряд последовательных приближений к предельному состоянию, как своего рода предельный переход. В эксперименте происходит выход за предметный (опытный) горизонт исходной теории в мир новых (мыслимых) сущностей и одновременно опытное открытие этих сущностей как предельных (парадоксальных) форм опыта. Так, Галилей открывает существование коперниканского мира, экспериментируя с предельными формами мира аристотелианского. Сформулированный Н. Бором

принцип соответствия лишь выявляет эту особенность развития теоретической мысли, которая всегда есть эксперимент над собой.

3. Поскольку в опыте видимое дано вместе с определенным образом видения и понимания, экспериментирование с предметом опыта преобразует и конструктивное воображение субъекта. Открывая новые объекты, эксперимент одновременно открывает на них глаза: создает, изобретает соответствующую им способность видеть. Подобно тому как аристотелик Симпличио в «Диалогах» Галилея научается видеть события с «точки зрения» бесконечной Вселенной, физик 20 в. научается видеть события в стереоскопии принципа дополнительности. Эту функцию эксперимента называют сократической (Л. Ольшки).

4. Эксперимент устремлен к пределу, в котором исследуемое явление (напр., падение тела, химическое превращение, жизнь популяции, реактивное поведение) выступает в «чистом виде», изолированно. Преобразующее действие эксперимента направлено к разделению сложной системы взаимодействий с целью выделить, изолировать элементарную связь причина—действие и, далее, — свободное от действий (инерциальное) бытие объекта. Идея предельной изоляции свободного состояния и элементарного взаимодействия определяет эксперимент как процедуру идеализации, как предельный переход к мысленному эксперименту с идеальными объектами (к которым только и относятся утверждения теории). Эксперимент весьма далек от какого бы то ни было натурального наблюдения. Специальными техническими средствами эксперимент создает условия, максимально приближенные к идеальным (абсолютная пустота, абсолютно твердое тело, идеальный газ, силовые линии электромагнитного поля, простой рефлекс, социальный тип, чистая фонема и др.). Вместе с тем он указывает путь «реализации» идеального — реальной интерпретации идеальных (теоретических) событий и причинного объяснения реальных явлений. Всякий реальный эксперимент имеет смысл только в горизонте мысленного эксперимента с идеальными объектами. Точно так же и всякий теоретический конструкт получает смысл реального понятия лишь в качестве идеального проекта реального эксперимента. Мысленный эксперимент в специальном смысле, т. е. принципиально нереализуемый, воображаемый эксперимент (который сыграл столь существенную роль в уяснении смысла квантовой реальности), лишь обнаруживает внутреннюю экспериментальность самого теоретического мышления.

5. Воспроизведение реального события в идеальном пределе предполагает исключительные, искусственно созданные условия эксперимента. Поскольку же идеализация в эксперименте устремлена к выявлению элементарных действий (как причин и как следствий), эксперимент находит опору в технике. В опытной основе экспериментальной физики лежит не наблюдение естественной природы, а исследования полета снарядов, действия инженерных и гидротехнических механизмов, законов теплообмена и т. д. Экспериментальная наука делается в лабораториях. Эксперимент рассматривает технику как форму открытия сущностных законов природы и заранее открывает природу как возможную технику. Экспериментальная техника (метод) однородна с воспроизводимым явлением (предмет), она представляет собой звено, через которое теоретическое открытие становится техническим изобретением, а достижения техники позволяют продвинуться в исследованиях. Фундаментальные исследования являются и наиболее техноемкими (напр., современный ускоритель), и наиболее технически эффективными (ядерная энергия, генная инженерия).

6. Однородность технического средства и исследуемого предмета в эксперименте сказывается в том, что теоретическое открытие сразу же приводит к совершенствованию экспериментальной техники. В экспериментальной установке, построенной на базе теории, последняя утрачивает характер объектности, объективной картины мира, она как бы отслаивается от мира, приобретает форму инструмента исследования, направленного на мир. Она совершенствует орудийную оснащенность экспериментатора, т. е. субъекта познания. В форме эксперимента теоретическое знание вновь выталкивает мир из его «объективной» картины как непознанный и бесконечный в себе предмет.

7. Неклассическая физика 20 в. (релятивистская и квантовая механика) обнаруживает внутренние границы эксперимента как метода познания. Принципы наблюдаемости, неопределенности, дополнительности фиксируют неустранимое участие познавательного действия в определении бытия познаваемого «объекта» (т. е. его не-объектность). Намечается существенно новое понятие бытия — бытие-событие, бытие-возможность (онтология виртуальности), новая идея разума, архитектонически отличного от разума объективно познающего, и соответственно новое, неэкспериментальное понимание опыта.

Лит.: *Бэкон Ф.* Новый Органон, пер. С. Красильщикова. Л., 1935; *Галилей Г.* Избр. труды в 2 т. М., 1964; *Мах Э.* Механика. СПб., 1909; *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках, т. 3. М., 1933; *Гук Р.* Общая схема, или идея, настоящего состояния естественной философии.— В кн.: Научное наследство, т. 1. М.—Л., 1948; *Борн М.* Эксперимент и теория в физике.— В кн.: *Он же.* Физика в жизни моего поколения. М., 1963; *Дынин Б. С.* Метод и теория. М., 1968; *Библер В. С.* Творческое мышление как предмет логики (проблемы и перспективы).— В кн.: Научное творчество. М., 1969; *Он же.* Кант — Галилей — Кант. М., 1991; *Макаревичюс К.* Место мысленного эксперимента в познании. М., 1971; *Налимов В. В.* Теория эксперимента. М., 1971; *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента: от Античности до XVII в. М., 1976; *Он же.* Понятие «природа» в Античности и в Новое время. М., 1988; *Вовк С. Н.* Математический эксперимент и научное познание. К., 1984; *Dingler H.* Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte. Münch., 1928; *Mittelstrass J.* Die Möglichkeit von Wissenschaft. Fr./M., 1974.

А. В. Ахутин

ЭКСПЛИКАЦИЯ (лат. explicatio — объяснение, развертывание) — в широком смысле разъяснение, уточнение позиции, понятия, значения слова. В более узком и точном смысле, сформулированном Р. Карнапом в его концепции логической семантики, — замещение представления обыденного сознания точным научным понятием. Экспликация обычно выступает как разработка исходных научных понятий в процессе формирования первоначальных ***концептуальных структур*** — типологий, первичных объяснительных схем и т. д., при использовании смыслового содержания обыденного сознания. Экспликация в этом смысле выступает как исходная для всякого теоретического сознания процедура рефлексии над смыслом и значением представлений обыденного сознания, предполагающая концептуально-теоретический ответ на вопрос: «Что это такое?» В философии этот вопрос звучит так: что такое знание, что такое истина, бытие, добро, зло и т. д.; в физике — что такое сила, или скорость, или газ; в биологии — что такое жизнь; в социальных науках — что такое общество, социальная структура; и т. п. Именно такого рода вопросы своим собеседникам, представлявшим позицию обыденного сознания,

задавал Сократ в диалогах Платона, формулируя отправную рефлексивно-рациональную установку теоретического сознания (напр., известный вопрос о природе прекрасного в диалоге Платона «Гиппий Большой»). Специфика процедуры экспликации по сравнению с формированием вообще ***конструктов*** в науке состоит в том, что, преодолевая нерефлексивность позиции обыденного сознания по отношению к эксплицируемому понятию, рационально-теоретическое сознание в то же время считается с обыденным смыслом и стремится не столько отбросить его, сколько увидеть за его многозначностью и символичностью реальную проблему, которая должна быть решена собственными средствами рационально-теоретического сознания. Т. о., в ситуации экспликации дотеоретическое или внетеоретическое сознание задает рамки, «краевые условия» той проблемной ситуации, в которой движется рационально-теоретическое сознание. В известном смысле всю его конструктивную работу как в философии, так и в научных дисциплинах можно представить как некую многоплановую и многослойную экспликацию исходных познавательных смыслов.

В. С. Швырев

ЭКСТАЗ (от греч. ἔκστασις — смещение, перемещение, исступление, восторг) — термин древнегреческой философии, заимствованный из области религиозных мистерий; выход человека из рамок вещественно-психической данности. Различались гнетущий, болезненный экстаз («гибрис», страсть, опьянение) и «облегчающий» экстаз (в котором человек приобщается к трансцендентной «истине» бытия).

Плотин употребляет слово «экстаз» при описании сверхумного созерцания, когда душа, отбросив все чувственное и интеллектуальное, возвышается над сферой бытия-ума (***нуса***) и в некоем восторге и воодушевлении непосредственно соприкасается со сверхбытийным ***единым*** («Эннеады» IV 9, 11, 23). Экстаз предполагает предварительное очищение души (катарсис), прошедшей все этапы добродетельной жизни и возвысившейся над «хороводом добродетелей» (VI 9, 11, 17). Плотиновское понимание экстаза было воспринято последующими неоплатониками (Порфирий, Прокл), а также патристикой (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Августин). Однако для ортодоксальной христианской мистики «обожение» верующего в миг экстаза остается лишь виртуальным («энергийным»); идея сущностного единения с богом обычно решительно отвергалась (ср. осуждение катаров и богомилов, Иоанна Скота Эриугены, Экхарта).

В Новое время понятие экстаза постепенно утрачивает религиозный смысл. Романтики понимают экстаз как поэтический восторг, Ницше связывает его со стихийным, оргиастически-иррациональным началом в человеческой душе и культуре (см. ***Аполлоническое и дионисийское***). Наконец, в экзистенциализме «экзистенция» трактуется как экстаз, исступление из ложнодостоверного существования Man в напряженную безосновность, которая хотя и не обеспечивает обретения высшей истины, однако является главным условием ее достижения.

В. В. Бибихин, Ю. А. Шичалин

ЭКСТАЗ — доходящее до исступления состояние восхищения или восторга, если рассматривать его чисто этимологически. Хотя и можно говорить в целом об экстатических практиках и состояниях, известных с момента зарождения культуры и связанных поначалу с ритуалом, а позднее — с религиозным откровением, однако как понятие «экстаз» принадлежит уже нашему времени, ибо из способа существования — ограниченного определенными нормативными рамками (экстатические практики в качестве локальных зон самой культуры) — он переводится в разряд категории и шире — языка, на котором формулируются новейшие проблемы. Так, для современного французского мыслителя ***Ж. Батая*** экстаз становится синонимом «внутреннего», или «вне-рассудительного», опыта, такого, при котором самость, утрачивая объект восхищенного созерцания, постигает собственные пределы. Это растворение контуров самости, обретение «я» принципиально иного порядка приравнивается им к ситуации «незнания». Экстаз связывается Батаем в первую очередь с эротическим желанием, которое, понимаемое как преодоление отдельным человеком своей «прерывности», или оторванности от других, в конечном итоге неотделимо от смерти. Возвращаясь к самим основам функционирования культуры, философ показывает, что она держится не только системой запретов, но и, казалось бы, совершенно посторонней им «трансгрессией», которая на деле лишь завершает их.

В интерпретации С. Эйзенштейна экстаз превращается в эстетический принцип построения кинокартины. Исследуя проявления пафоса как своеобразной композиционной структуры в различных видах искусств (живопись, литература, кинематограф и др.), а также мистические техники Игнатия Лойолы, Эйзенштейн фиксирует свое внимание на безóбразном состоянии сознания, когда, свободное от каких-либо понятий, образов и представлений, оно погружено в сферу «чистого» аффекта. Этому состоянию сознания и должен соответствовать новый кинематограф, который, наподобие офортов позднего Пиранези, покадрово и в целом складывается из столкновений пространств «разной качественной интенсивности и глубины». Фактически речь идет о том, чтобы полностью завладеть зрительским вниманием, в основе чего лежит формализованная схема «эк-стазиса». Добиваясь подобного выхода зрителя из себя, иначе говоря «из состояния», Эйзенштейн стремится захватить образующуюся «пустоту», атакуя ее серией нарастающих по интенсивности кинообразов. Следовательно, экстаз оказывается и своеобразным проектом формирования самой зрительской аудитории, готовой к восприятию по-новому отснятых фильмов. Для Эйзенштейна как режиссера теория пафоса накрепко соединена с его кинематографическим экспериментом.

Такому пониманию экстаза близок и «театр жестокости» Антонена Арто, пытающийся восстановить в правах «вещественный смысл» аффективности («магические трансы») в противовес тотальному господству в европейском театре слова.

Лит.: *Арто А.* Театр и его двойник. М., 1993; *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997; *Эйзенштейн С.* Неравнодушная природа.— В кн.: Избр. произведения в 6 т., т. 3. М., 1964; *Bataille G.* L'Erotisme. P., 1957.

Е. В. Петровская

ЭКСТЕНСИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. extensio — протяжение, расширение) — заменяемость равных (синонимичных) выражений применительно к контекстам и языкам. Контексты, удовлетворяющие правилам замены равных, названы экстенсиональными; так же названы и языки, все контексты которых экстенсиональны. В противном случае говорят о неэкстенсиональности (или интенсиональности) языков и контекстов.

Экстенсиональность не является абсолютным лингвистическим свойством, а предполагает ту или иную ***абстракцию отождествления*** языковых выражений, материализованную в соответствующих правилах замены равных. Если определяемое правилами равенство является внутренней характеристикой

языка (независимой от внеязыковых фактов), то замена равных не имеет ограничений и допустима в любых контекстах. Таковы, в частности, графическое равенство выражений или синтаксическая синонимия, по отношению к которым каждый язык экстенсионален. Если же понятие о равном вводится с учетом подразумеваемой (хотя, быть может, и произвольной) модели как референциальная эквивалентность, то экстенсиональность сохраняется не для всех контекстов. Ограничения на применение правила замены равных в этом случае возникают оттого, что референция, являясь функцией смысла, может измениться в результате замены равных по предметному значению, но неравных по смыслу. Поэтому к экстенсиональным естественно относить лишь такие контексты, в которых смысл не управляет референцией, а к интенсиональным, — напротив, такие, в которых референция управляет смыслом. В число последних включают обычно некоторые модальные и все эпистемические контексты, контексты мнения, а также прямую и косвенную речь; в число первых — все контексты, лишенные какой-либо «личностной окраски». Хотя экстенсиональность придает языку некоторые преимущества исчисления (и изящество симметрии истинностных значений его выражений относительно преобразований синонимии), экстенсиональные языки, конечно, по своим выразительным возможностям беднее интенсиональных, т. к. в них абстрагируются от психологических и прагматических аспектов сообщений.

Лит.: *Карнап Р.* Значение и необходимость, пер. с англ. М., 1959; *Тондл Л.* Проблемы семантики, пер. с чеш. М., 1975; *Фреге Г.* Смысл и денотат, пер. с нем.— В кн.: Семиотика и информатика. М., 1977, вып. 8; *Крипке С.* Загадка контекстов мнения, пер. с англ.— В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986, вып. 18; *Рассел Б.* Исследование значения и истины, пер. с англ. М., 1999.

М. М. Новосёлов

ЭКСТЕНСИОНАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ — см. ***Интенсиональная логика***.

ЭКУМЕНИЗМ, экуменическое движение (от греч. οἰκουμένη — обитаемая земля, вселенная) — движение за сближение и объединение различных христианских церквей (конфессий), один из механизмов межхристианских отношений. Цель современного экуменизма — межконфессиональное общение, единение и сотрудничество для выработки совместных принципов и действий, «служение единству человечества». Проблемы христианского единства связываются в движении с решением общечеловеческих проблем. Существуют противоречивые подходы к оценке экуменической деятельности (от принятия до резкого отрицания).

На экуменическом движении сказываются сложные, противоречивые процессы, происходящие в мире: всемирное развитие хозяйства и политическая напряженность, нивелировка и одновременно взаимное отчуждение отдельных культур, глобализация проблем, от которых зависит судьба человека и т. д. Все это отражается в религиозной жизни: с одной стороны, активизируются процессы обособления, дифференциации (появление новых религиозных направлений и национальных церквей), с другой — объединения, интеграции. В последнее время экуменизм все чаще рассматривается как способ поиска синтеза различных культур, в т. ч. религиозной и светской.

Экуменизм проявляется в различных формах. Прежде всего это движение за объединение христианских конфессий (1-й уровень), которое координирует Всемирный совет церквей (ВСЦ), созданный в 1948 в результате слияния трех протестантских движений: «Вера и порядок», «Жизнь и деятельность» и «Международный миссионерский совет». В Совет вошли Русская Православная церковь, Грузинская Православная церковь, Армянская апостольская церковь и др. церкви и объединения. 2-й уровень — деятельность международных протестантских организаций (Всемирная лютеранская федерация, Всемирный баптистский союз и др.), а также взаимные контакты автокефальных православных церквей. 3-й уровень — деятельность религиозных объединений в масштабах региона, целого ряда стран (Всеафриканская конференция церквей и др.). 4-й уровень — деятельность религиозных объединений в масштабах одной страны, типа «национальных советов церквей» (напр., Национальный совет церквей Христа в США).

В экуменическую деятельность активно включился Ватикан. II Ватиканским собором (1962—65) был принят «Декрет об экуменизме». Представители Ватикана присутствуют в качестве наблюдателей на многих форумах ВСЦ. Христианский экуменизм испытывает также на себе воздействие процессов интеграции и дифференциации, происходящих в нехристианских конфессиях (деятельность Всемирного братства буддистов, Всемирного исламского конгресса и др.).

Наиболее активную роль в экуменизме продолжает играть ВСЦ, членами которого в 1990-х гг. состояло свыше 300 религиозных объединений. Хотя внутри ВСЦ сохраняются определенные противоречия (различия в протестантских и православных традициях, внутрипротестантские разногласия, неодинаковые социально-политические ориентации), его руководство отстаивает свое понимание глобальных проблем и предлагаемых путей их решения. Оно сформулировано в программе ВСЦ «Справедливость, мир и целостность творения», где представлен вариант глобальной этики, основанный на библейском понимании целостности сотворенного мира, аксиологической оценке его сегментов и ответственности за их состояние. Многие экуменические организации участвуют в различных акциях гуманистического характера, что, несомненно, способствует становлению нового «планетарного сознания», сближению и взаимозависимости культур в современном мире.

Лит.: Проблемы экуменизма и миссионерской практики. Сб. научных трудов. М., 1996; A History of the Ecumenical movement, ed. by R. Rouse, S. Nell, vol. 1. L., 1967; The Ecumenical advance. A History of the Ecumenical movement, ed. by H. Fey, vol. 2 (1948—68). L., 1970.

Ю. В. Крянев

ЭКХАРТ (Eckhart), Мейстер Экхарт Иоганн (ок. 1260, Хоххайм, близ Готы — конец 1327 — начало 1328, Авиньон) — немецкий теолог, проповедник, мистик; монах-доминиканец. Около 1277 учился в Париже, позднее изучал в Кёльне у ***Альберта Великого*** теологию. В 1293—94 читал лекции в Сорбонне, комментировал «Сентенции» ***Петра Ломбардского***, впоследствии — приор Эрфурта и викарий Тюрингии. В 1302—03 вновь преподавал в Париже как magister actu regens (отсюда прозвище «Мейстер»). В 1311—13 — в Париже, затем в Страсбурге, с 1323 руководил «Studium Generale» доминиканцев в Кёльне; проповедовал по-немецки. В 1326 кёльнский архиепископ назначает комиссию для проверки правоверности воззрений Экхарта, через год материалы направляются в Авиньон; туда же, чтобы защитить себя, едет Экхарт. В «Оправдательной речи» он отвечает на примерно 80 выдвинутых против него обвинений. В 1329, после его смерти, папа Иоанн XXII объявляет еретическими 28 его высказываний, добавляя, что перед

смертью Экхарт подчинился этому приговору и отказался от еретических мыслей. Наибольшую известность Экхарту принесла его богословская и проповедническая деятельность. Главное его произведение на латинском языке «Трехчастный труд» (Opus Tripartitum, издан в 1924).

Бог есть абсолютное бытие, а творение либо идентично с божественным бытием, либо есть «чистое ничто» (purum nihil). Поскольку вне Бога бытия нет, а образы мира не находятся в отношении подобия к Богу, необходима отрешенность и последовательное освобождение от всего, созданного в пространстве и времени: быть «пустым» (или «нищим») значит быть «полным Бога». Сложились две традиции толкования этих воззрений Экхарта. Первая, воспринимающая Экхарта как мистика, видит в нем продолжателя традиции ***неоплатонизма***, в «отрешенности» (Abgeschiedenheit) его воспроизводится негативное отношение неоплатонизма к чувственному и материальному миру. Оставление душой самой себя («смерть души»), своей тварности есть одновременно отказ от созданного человеком образа Бога и тем самым — освобождение самого Бога. Экхарт различает «Бога» и «Божество» (Gottheit), которые так же несхожи, «как небо и земля» (Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991, с. 29—30). Единство с Богом возможно только там, где царят единство и простота (нищета духом и «отрешенность»).

Сторонники второго подхода (К. Флаш, Б. Мойзиш и др.) считают термин «мистика» неадекватным для характеристики Экхарта, отмечая, что у него нет речи о переживании «экстазов», «видений», «особых состояний» и способов «единения с Богом»; Экхарт рассматривается как один из (наряду с Бертольдом Моозбургским и ***Дитрихом Фрейбергским***) представителей аристотелевской традиции понимания ума-***нуса*** (интеллекта). Экхарт отождествляет Бога с разумом-интеллектом: «Бог есть разум и разумное познание... есть основа Его бытия» (Lateinische Werke, Bd. V, S. 40). В парижский период деятельности (1302—03) он заявляет, что более не придерживается мнения, будто Бог познает, потому что существует. Наоборот: «Бог есть, потому что познает». Утверждая, т. о., приоритет разума по отношению к любому бытию (в т. ч. бытию Бога), Экхарт освобождает разум от всего, что ограничивает его абсолютность: поскольку разум есть не соотнесенное ни с чем «не-бытие», то в своей абсолютной отделенности (Geschiedenheit) от любого бытия он может познавать все бытийное и служить ему основой. «Интеллект как интеллект» всегда един и различается только как «божественный» (intellectus agens) и «человеческий» (intellectus possibilis), так что причастность Богу дана уже онтологически. Единение человеческого интеллекта с божественным предполагает «смерть души» и «отрешенность», которые могут быть истолкованы и как требование свободы божественного ума-интеллекта.

В 1267 проповедникам Доминиканского ордена было вменено в обязанность заниматься духовным воспитанием слушательниц женских монастырей: это потребовало перехода с латинского языка на немецкий. Проповеди Экхарта на немецком языке сыграли видную роль в становлении немецкой богословской и философской терминологии. Учениками Экхарта были ***Таулер***, ***Сузо***, он оказал влияние на ***Николая Кузанского***. К идеям Экхарта обращались представители русской религиозной философии (***В. С. Соловьев***, ***С. Н. Булгаков***, ***Н. А. Бердяев***, ***С. Л. Франк***).

Соч.: Die Deutschen und die Lateinischen Werke: Die Deutschen Werke, Bd. I—III, V., hrsg. v. J. Quint. Stuttg., 1958—76; Die Lateinischen Werke, Bd. I, IV. Stuttg., 1956; Meister Eckhart und seine Jünger. B., 1972; Проповеди и рассуждения. М., 1912; Книга Божественного утешения.— «Диалог. Карнавал. Хронотоп». М., 1998, № 2; О человеке высокого рода.— Там же, № 3; Речи и наставления.— Там же, № 4.

Лит.: *Haas A. M.* Geistliches Mittelalter. Freiburg (Schweiz), 1984; *Mojsisch B.* Meister Eckhart. Hamb., 1983.

И. А. Михайлов

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА — одна из основных раннегреческих философских школ (кон. 6 — 1-я пол. 5 в. до н. э.); традиция метафизического монизма, объединяющая ***Парменида***, ***Зенона*** Элейского и ***Мелисса*** (принадлежность ***Ксенофана*** к Элейской школе сомнительна, хотя его монотеистическая теология могла оказать влияние на монизм Парменида). Сложилась на Западе, в фокейской колонии Элея на тирренском берегу Италии.

Эпистемология Элейской школы отмечена последовательным рационализмом и панлогизмом, онтология — строгим монизмом, известным в древности как учение о ἓν καὶ πᾶν (букв. — «одно и все» или «едино-целое»). Непроходимая пропасть между чувственным и умопостигаемым выражается в жестком противопоставлении мнения (докса), основанного на чувственных «явлениях», «истине», или «знанию», основанному исключительно на разуме-нусе и проверяемому логическим рассуждением. Все рациональное реально; все иррациональное (противоречивое) ирреально; законы бытия и законы мышления тождественны. Основной аргумент Элейской школы: если нечто есть, то оно должно обладать такими-то свойствами (одно, непрерывно, вечно и т. д.), выводимыми из самого понятия бытия (и семантики глагола «быть»). Однако явления чувственного опыта, принимаемые обыденным сознанием за вещи («сущие»), не обладают этими свойствами. Следовательно, о них нельзя сказать, что они «есть»: они появляются и исчезают, перемещаются, меняют цвет и температуру, но не «есть». Но нечто по необходимости должно «быть», т. к. в противном случае мышление (νοεῖν) было бы невозможно: нельзя помыслить «то, чего нет». А поскольку есть то, что есть, то оно тождественно самому себе, следовательно, не различно, следовательно, одно. И это «одно» есть «все», т. е. предметный и независимый от нашего субъективного восприятия Универсум (τὸ πᾶν): абсолютно однородный неделимый континуум, исключающий всякое дробление на части, всякую пространственную и временную множественность, и притом — универсум «полный» (т. е. лишенный всякой «пустоты», отождествляемой с «тем, чего нет») и объемлющий «сразу всю» целокупность бытия в вечном «теперь» и в границах идеальной сферы (у Парменида). Это интегральное целое бытия (ср. неделимую пифагорейскую единицу-монаду) дробится чувственным восприятием на множество псевдообъектов, которым присваиваются условные «имена»: так порождается конвенциональный мир множества и движения, роста и убыли, жизни и смерти и т. д. Вера в реальность множества вещей — результат логической ошибки, допущения, что наряду с «тем, что есть», есть и «то, чего нет», т. е. провалы в бытии, делающие его дискретным, а также допущение, что об одном и том же субъекте (сущем) могут сказываться контрарные предикаты (физические противоположности). Стоит сорвать с «сущего» ярлыки «имен», как иллюзорный мир множества растворится в недифференцированной «глыбе» бытия.

Насмешки здравого смысла над монизмом Парменида были встречены Зеноном Элейским, взявшимся показать в своих апориях, что допущение существования множества приводит

к еще более абсурдным следствиям. Наконец, Мелисс систематизировал (с незначительными модификациями) учение Элейской школы. Вызов, брошенный школой естествознанию, был принят Демокритом, признавшим реальность «несущего» (пустоты) и раздробившим неподвижный моно-атом Парменида на множество движущихся атомов.

Элейская школа создала онтологию как философскую дисциплину, впервые применила в философии дедуктивно-аксиоматический метод; по свидетельству Аристотеля, антиномии Зенона положили начало античной диалектике. Очевидно, онтология Элейской школы была также аксиологией универсальной значимости, рациональной теологией, которая должна была служить обоснованием права, морали и внутренней атараксии мудреца. Школа оказала влияние на метафизику Платона и на теоретическую физику Аристотеля (предложившего свое учение о материи — форме — лишенности как ответ на апории Элейской школы).

Лит.: *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982; *Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* The presocratic philosophers. Cambr., 1983; Studies in Presocratic philosophy, ed. by D. J. Furley, R. E. Allen, vol. 2. L., 1975.

А. В. Лебедев

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. elementa — семантическая калька греч. στοιχεῖα, от στοῖχος — ряд, собственно — член ряда) — термин античной философии, первоначально — «буквы» (алфавита), затем — простейшие начала, элементы (старославянская транскрипция — «стихии»). Уже атомисты сравнивали сочетания атомов с порождением «из одних и тех же букв» различных текстов (см. *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970, фр. 240). Впервые элементы (стойхейа) как метафорическое обозначение простейших чувственных тел встречаются у Платона («Теэтет» 201e), что подтверждается свидетельством Евдема (фр. 31 Wehrli), согласно которому Платон первым ввел этот термин как обозначение физических элементов (ср. «Софист» 252b). Для Платона, однако, «элементы» — не четыре «корня» Эмпедокла (земля, вода, воздух, огонь), а составляющие их правильные многогранники («Тимей» 46b, 56b). У Аристотеля метафора стирается, и элемент становится философским термином, употребляющимся очень широко — от онтологии и космологии до гносеологии и теории доказательства (см. описание его различных употреблений в 3-й гл. 5-й кн. «Метафизики»), сохраняя общее значение «первичной, имманентной составной части, неделимой по виду», т. е. «качественно» («Метафизика», 1014a25). Из четырех «причин» (***архе***) элементами оказываются только ***форма и материя*** как «имманентные» начала. Впоследствии значение термина сужается, закрепляясь в основном за «четырьмя элементами».

В геометрии элементы — «доказательства», «аксиомы» (ср. «Начала» Евклида в традиционном русском переводе; согласно В. Буркерту и вопреки изложенной выше общепринятой точке зрения термин «стойхейон» проник в философский лексикон именно из языка геометрии). В 1 в. до н. э. Лукреций, используя сравнение атомов с «буквами», впервые передал греч. στοιχεῖα как elementa, от «эл-эм-эн» — ср. рус. «абевега» и т. д.), а Цицерон первым применил новый термин к «четырем элементам» Эмпедокла.

В дальнейшем элементами стали называть составную часть сложного целого.

Лит.: *Schwabe W.* «Mischung» und «Element» im Griechischen bis Platon. Wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchung, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von Στοιχεῖον. Bonn, 1980.

А. В. Лебедев

ЭЛЕМЕНТЫ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Понятие элемента, воспринятое из Античности, претерпело определенную трансформацию. Выражалось термином «ʻунṣур» (элемент), наряду с которым использовались «ʼаṣл» (основа) и «рукн» (столп), получившие в некоторых философских направлениях особое содержание. Понятие «стихия» выражено термином «ʼустуқусṣ» — транскрипцией греческого στοιχεῖα либо, реже, калькой ḥарф (буква), которое в таком случае трактовалось в более широком смысле — как начало вообще.

В ***каламе*** с его атомистическими теориями строения тел понятие элемента как таковое не использовалось, хотя близким к нему можно считать «рукн» (столп). Этот термин обозначает минимальную атомарную структуру, способную существовать в трехмерном пространстве и выступающую в качестве элементарной единицы построения тел. В ***арабоязычном перипатетизме*** понятие элемента вводится как производное от «качества» (кайфиййа) тела. Как элементарные, несводимые к другим и неотъемлемые от тел рассматриваются две пары качеств: теплота и холод, влажность и сухость, — каждая из которых имеет «среднее» (мутавассиṭ) между крайностями. Первая пара определяет активность тел, вторая — их свойство претерпевания. Все прочие качества тел производны от этих четырех. Элементарные качества представлены четырьмя телами, которые иногда описываются как обладающие каждое парой качеств (огонь — теплотой и сухостью, воздух — теплотой и влажностью, вода — холодом и влажностью, земля — холодом и сухостью), образуя замкнутый квадрат качеств, а иногда как представляющие то или иное качество в крайней степени, при этом могут указываться дополнительные качества, напр. теплота для огня, холод для воды, «податливость» (майаʻān) для воздуха и «застылость» (джумūд) для земли (***Ибн Сīнā***). Эти тела, называемые «основами» (ʼаṣл) или «столпами», имеют общую первоматерию и «превращаются» (истиḥāла) друг в друга. Превращение подразумевает полный переход качеств одного в другое, в отличие от «смешения» (мизāдж), в котором качества сохраняются. Чем более «умеренной» (иʻтидāл) является смесь, тем более высокий класс существ она способна породить.

В ***исмаилизме*** в качестве элемента рассматривается «столп». Столпами называются четыре концентрические сферы: огня, воздуха, воды и земли, образованные из оформленной первоматерии благодаря движению объемлющего их небесного тела. Столпы состоят из частиц и обладают качествами теплоты, сухости, влажности и холода, однако эти качества не являются элементарными, ибо производны от соотношения движения и покоя частиц столпов, которые в свою очередь определяются степенью нагрева, приходящего от высшего небесного тела и вызванного его движением. Верхний и нижний слои соседних столпов обладают сходными качествами в силу взаимного влияния и равной удаленности от высшего небесного тела (верхний слой воздуха столь же горяч, как нижний слой огня, который холоднее его верхнего слоя) и потому превращаются друг в друга. Превращение ***ал-Кирмāнī*** не отличает от смешивания, поскольку в таком взаимодействии столпов всегда получается качественно новое сущее, не сводящееся к исходным элементам. В порожденном сущем различаются два аспекта: «смесь» (мизāдж) и «смешанное» (мумтазидж), выражающие соответственно активность (проникновение одного столпа в другой) и пассивность (принятие воздействия и превращение). Как «смесь» порожденное сущее является причиной, как «смешанное» — следствием.

В ***ишракизме*** кардинальная трансформация понятия элемента связана с его приспособлением к метафизике света и тьмы. Не признавая субстанциальных форм, ***ас-Сухравардӣ*** критикует перипатетическое понятие «смесь», утверждая, что при смешении происходит не более чем количественное «усреднение» (тавассуṭ) качеств, отличающееся от «порчи» (фасāд) лишь тем, что последняя предполагает их полную замену. Вместе с тем он признает, что благодаря «составлению» (таркīб) образуются минералы, растения и животные. В качестве подлинных элементов ('аṣл) в ишракизме выступают три типа материальной субстанции, различающиеся по способности пропускать свет: задерживающая, приглушающая и прозрачная. Причиной всех качеств ас-Сухравардӣ считает теплоту, но, в отличие от ал-Кирмāнӣ, полагает ее источник не в движении небесного тела, а в свете — единственном начале активности, поэтому свет, а не качества рассматривается как подлинная природа любого сущего.

Хотя натурфилософию нельзя отнести к главным дисциплинам философии ***суфизма***, в нем используется лексикон перипатетизма и ишракизма при описании природных качеств сущего и признаются четыре элемента, наряду с которыми фигурируют свет, также относимый к природе, и «дым» (духāн), образуемый всеми элементами и составляющий особую сущность. «Дым» также упоминается в ишракизме при объяснении небесных явлений, а в исмаилизме говорится об «испарениях» (бухāр), которыми объясняется образование минералов в толще земли.

А. В. Смирнов

ЭЛИАДЕ Мирча (9 марта 1907, Бухарест — 23 апреля 1986, Чикаго) — румынский философ, историк религии, этнограф, писатель. В 1928 окончил Бухарестский университет, в 1931 отправился в Бенгалию и Гималаи, где в течение двух лет занимался санскритом и индийской философией, обучался йогической практике. В 1933—39 вел в Бухарестском университете курсы индийской философии и всеобщей истории религий. В 1938 основал журнал, посвященный публикациям религиеведческих исследований. С 1940 — культурный атташе при румынском посольстве в Лиссабоне, с 1941 — советник посла по вопросам культуры. В 1945—56 — профессор Сорбонны; с 1957 и до конца жизни — руководитель кафедры религиеведения Чикагского университета, основатель т. н. Чикагской школы истории религий, для которой характерно комплексное изучение ***мифологии***, антропологии, символики и традиционных форм культуры. Одна из основных тем Элиаде — проблема неоднозначности пространственно-временных категорий в сознании человека и общества, которой посвящена его «трилогия»: «Миф о вечном возвращении» (1949; рус. пер. 1987), «Образы и символы» (1952), «Священное и мирское» (1965; рус. пер. 1994). Понятия «священного» пространства и времени присущи традиционным культурам: пространство в них мыслится неоднородным, одни его части качественно отличаются от других, в одних налицо структура и духовное содержание, другие именуются «хаосом», бесформенной и враждебной человеку протяженностью, обиталищем демонов и чудовищ. Каждый отрезок «священного» пространства имеет «центр», точку, где земное соприкасается с небесным. Этим «центром» может быть и печь в избе, и шаманское дерево, аналогичное мировому древу, и любое храмовое сооружение. Время в традиционных культурах также неоднородно: оно способно убыстряться и замедляться, регулярно обновляться, возвращаясь вспять, к своему истоку, что обеспечивается активным вмешательством людей в его протекание — обрядами, празднествами, религиозными церемониями. В противоположность этому «мирское» пространство аморфно, неоформлено и как бы «бессущностно», а время — однолинейно, необратимо и неизменно враждебно человеку. Одним из непременных условий духовной реализации Элиаде считает не только освобождение от «ужаса времени», но и уничтожение временной длительности в ее дурном аспекте путем различных форм аскезы и экстаза. Эта мысль развита в таких его работах, как «Йога, бессмертие и свобода» (1948), «Мифы, сны и таинства» (1957, рус. пер. 1998), «Шаманство и архаические техники экстаза» (1951, рус. пер. 1998). Еще одной излюбленной темой Элиаде является тема «иерофании», явления божественного в земном мире, когда любая мирская реальность — камень, дерево или человек, не теряя своей материальной природы, превращается в реальность сверхъестественную. Высший пример иерофании — Богоявление, Воплощение Христа. Эти теоретические построения облекаются художественной плотью в романах, повестях и рассказах Элиаде: «Майтрейи» (1933), «Девица Кристина» (1936), «Бенгальская ночь» (1960). См. также в ст. ***Сакральное***.

Соч. в рус. пер.: Космос и история. М., 1987; Под тенью лилии. М., 1996.

Лит.: *Нестеров А.* Нирвана, Преисподняя, Небеса.— «Литературное обозрение», 1998, № 2; *Касаткина Т.* На грани двух миров.— «Новый мир», 1997, № 4.

Ю. Н. Стефанов

ЭЛИАС (Elias) Норберт (22 июня 1897, Бреслау — 1 августа 1990, Амстердам) — немецкий социолог. Защитив первую диссертацию по философии в университете Бреслау (1924) под руководством Р. Хенгисвальда, Элиас работал ассистентом в Гейдельберге и Франкфурте-на-Майне, в 1933 завершил вторую диссертацию под руководством К. Мангейма, но защищать ее в Германии у него уже не было возможности. Он эмигрирует, живет сначала в Париже, а с 1935 — в Лондоне, завершая свой главный труд «О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования», который вышел в 1939 в Швейцарии. После 2-й мировой войны Элиас преподает социологию в Лейчестере, публикует ряд работ по общей социологии, социологии знания, спорта и т. д. После выхода на пенсию жил в Амстердаме, время от времени читая курсы в немецких университетах (прежде всего в Билефельде). С конца 1960-х гг. его концепция получает широкую известность, у него появляется значительное число последователей в Голландии, Германии и Австрии (в Амстердаме находится Фонд Норберта Элиаса, в Марбахе — его архив). В 1977 Элиас удостоился премии им. Адорно г. Франкфурта-на-Майне.

Позднее признание учения Элиаса связано не только с внешними обстоятельствами, но также с тем, что в послевоенной Европе преобладали привнесенные из США социологические теории (бихевиоризм, структурно-функциональная теория Парсонса, символический интеракционизм и др.). Будучи наследником немецкой социологии начала 20 в. (как М. Вебера, так и А. Вебера), а отчасти и эволюционизма 19 в., Элиас негативно относился к социологическим теориям, которые редуцировали процессы к состояниям и соотносили «общество», т. е. совокупность автономных структур, с неизменными «индивидами». Ложные философские предпосылки, обусловленные не только эмпиристской традицией, но также и либеральной идеологией, ведут к односторонности выводов в области собственно социологических исследований. Инди-

вид всегда уже социализирован, а общество в свою очередь образуется из сети взаимосвязей между обладающими конкретным историческим обликом людьми. Предметом исследования социальных наук в таком случае являются изменчивые взаимозависимости («фигурации») между людьми со специфической организацией душевных процессов, с исторически неповторимой личностной структурой. Эти изменения не выводятся из неких возвышающихся над историей универсальных законов (Элиас подвергает критике экономизм либералов и марксистов), но они не являются и случайными. Задачей социальных наук является установление закономерностей в долговременных рядах изменений.

К такого рода долговременным процессам относятся изменения в поведении людей, которые Элиас называет «процессом цивилизации». Цивилизация рассматривается им не как абстрактная тотальность («западная», «китайская» или др. цивилизации) и не как состояние, но как движение, происходящее независимо от проектов и волеизъявлений людей. Сами понятия «цивилизация», «цивилизованность», «культура» в их противопоставлении «варварству», «дикости», «животности» обладают своей историей. Окончательное оформление стандарта поведения, который именуется «цивилизованным», происходило в 18—19 вв. в буржуазном обществе. Но «третье сословие» унаследовало основные черты этого культурного кода от придворной аристократии — он распространяется сверху вниз, от высших слоев к низшим (подобно тому, как на протяжении 19—20 вв. он распространялся на рабочих). В работе «Придворное общество» (переработанный текст его диссертации 1930-х гг.) Элиас проводит детальный анализ «куртуазной» культуры, поведения и мышления аристократии. Он оспаривает концепции, в которых истоки современной рациональности обнаруживаются то в протестантской этике, то в гуманизме Возрождения, то в науке Нового времени, то в буржуазном просветительстве. За этими идейными образованиями стоят изменения на ином уровне — индивидуальной психики, социального характера, форм общения между людьми. Подобно тому как современное государство — наследник абсолютной монархии, так и западная «цивилизованность» и рациональность генетически связаны с культурой придворного общества. Тот механизм контроля над аффектами и влечениями, который чуть ли не автоматически действует у «цивилизованного» человека, имеет долгую историю. Рационализация поведения происходит вместе с ростом числа взаимозависимостей между людьми, с удлинением цепей обмена товарами, услугами, информацией. Самоконтроль и стабильность поведенческих реакций возможны и необходимы в обществе с высокой степенью безопасности, обеспечиваемой государственной монополией на легитимное насилие. Эта монополия появляется в Европе вместе с абсолютной монархией, которая налагает ограничения и на феодальное сословие, ранее руководствовавшееся не столько силой права, сколько правом силы. Все позднейшие формы рациональности, включая научную, имеют своим истоком рост дистанции между людьми, появление механизмов самоконтроля и вытеснения социально неприемлемых влечений. Генезис этих механизмов рассматривается Элиасом в его главной работе «О процессе цивилизации». В качестве исходного пункта им берутся запреты и предписания позднего Средневековья. По изменяющимся привычкам, манерам, формам общения Элиас прослеживает трансформацию психических структур, происходящую параллельно с возникновением абсолютных монархий из множества феодальных уделов. Эта одновременная трансформация на макро- и микроуровне есть «процесс цивилизации». Демографические, экономические и т. п. процессы складываются из взаимодействия людей и задают условия «борьбы за жизненные шансы»; рост взаимозависимости накладывает ограничения на поведение; внешнее принуждение интериоризируется как совокупность запретов, которые в дальнейшем усваиваются в раннем детстве и становятся составными частями Сверх-Я. Усиливающееся в «процессе цивилизации» Сверх-Я понимается Элиасом не как результат разрешения эдиповского конфликта в раннем детстве, но как социально детерминированная структура (хотя психоанализ был одним из главных источников его социологии). Культурный код поведения менялся вместе с его носителями. Никто не планировал превращение неотесанных феодалов в изящных придворных, равно как и переход от «куртуазности» к «цивилизованности» среднего класса. Социальная эволюция и трансформация habitus'a индивидов представляют собой один и тот же процесс. «Фигурации» представляют собой результат взаимодействия между индивидами и группами — кооперации, дифференциации функций, борьбы за монополизацию «жизненных шансов». Из межгрупповых отношений Элиас уделил наибольшее внимание отношению между представителями «истеблишмента» и группами «аутсайдеров».

В работах по социологии знания Элиас стремился показать генезис научного мышления и форм искусства, изменение некоторых фундаментальных понятий (напр., времени) в связи с изменениями социальных и психических структур. Широкая известность концепции Элиаса во многом связана с тем, что его работы 1930-х гг. оказались созвучными «истории ментальностей» (школа «Анналов») и работам тех историков и социологов, которые обратились к изучению «повседневной жизни» в 1970—80-е гг.

Соч.: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. I—II. Bern, 1939 (переизд. 1969); Was ist Soziologie? Münch., 1970; Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Fr./M., 1989; Studien über die Deutschen. Fr./M., 1989; Engagement und Distanzierung. Fr./M., 1990; Mozart: Zur Soziologie eines Genies. Fr./M., 1990.

А. М. Руткевич

ЭЛИДО-ЭРЕТРИЙСКАЯ ШКОЛА — одна из сократических школ (4—1-я пол. 3 в. до н. э.). Основана ***Федоном*** из Элиды и была известна как «элидская» (Ἠλιακὴ αἵρεσις); преемником Федона был Плистен из Элиды. После Плистена школу возглавил ученик элидцев Мосха и Анхипила ***Менедем*** из Эретрии, и она стала называться «эретрийской» (Ἐρετριακή); видимо, на Менедеме история школы заканчивается. Неразлучным другом Менедема был еще один представитель школы — Асклепиад из Флиунта, вместе с ним слушавший Мосха и Анхипила; как и Менедем, он ничего не писал, в отличие от Федона, известного своими сократическими диалогами. Основной источник сведений о школе — Диоген Лаэртий (Vitae, II).

Во времена Федона и Плистена в школе обсуждались традиционные софистические темы «воспитания нравственности» с особым акцентом на образовательной и преобразовательной силе философии; вероятно, одной из популярных школьных тем было обсуждение роли удовольствия для добродетельной жизни. При Менедеме более интересовались эристическими диспутами в духе поздних мегариков-эристиков, один из которых, ***Стильпон***, вызывал наибольшее восхищение у Менедема. Характерное для Менедема сочетание ме-

гарской эристики с мировосприятием, близким к киническому, лишь подчеркивает в целом неоригинальный характер учения Элидо-эретрийской школы.

Лит.: *Mallet C.* Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie. P., 1845. См. также лит. к ст. ***Сократические школы***.

М. А. Солопова

ЭЛИМИНАТИВИЗМ (от англ. elimination — удаление, устранение, исключение) — направление в современной западной (преимущественно англо-американской) философии, доказывающее возможность и необходимость устранения терминов ментального словаря, используемых для описания психических процессов, и полной замены их терминами, описывающими нейрофизиологическую активность мозга. Исторически элиминативизм связан с различными вариантами теории тождества духовного и телесного (ментального и физического), которые развивались в русле научного реализма и «научного материализма», однако отличается от них своим радикализмом. Элиминативизм не считает возможным редуцировать «народную психологию» (т. е. такие слова из словаря «здравого смысла», как «убеждение», «верование», «желание», «надежда», «страх», «ожидание», «намерение», «предпочтение» и др.: в специальной литературе по отношению к этим словам применяется термин «пропозициональные установки») к нейрофизиологии. Первая, по мнению элиминативистов, должна быть полностью устранена. Тем самым будет снята и психофизиологическая проблема. В разное время подобной установки придерживались У. Куайн, П. Фейерабенд и Р. Рорти. В последние годы новые аргументы в пользу элиминативизма выдвинули Пол и Патриция Черчленд. Так, Пол Черчленд утверждает, что «народная психология» представляет собой теорию особого рода, ибо отношения пропозициональных установок имеют законоподобный характер и выразимы в символической форме. Но это, на его взгляд, плохая теория (неизменная со «времен Софокла») и дегенерирующая исследовательская программа, наподобие алхимии.

В элиминативном материализме Черчлендов описываются различные сценарии исключения общеупотребляемых ментальных терминов. Напр., в соответствии с одним из них общение людей в будущем станет происходить аналогично взаимодействию двух полушарий мозга. Это будет непропозициональная коммуникация: нужда в словах и предложениях естественного языка вообще отпадет. В библиотеках книги будут заменены сообщениями примеров нервной активности мозга. Предполагается, что подобный язык изменит систему межличностной коммуникации, сделает обмен информацией более эффективным. И хотя элиминативистские сценарии в известной степени напоминают сюжеты научной фантастики, само обсуждение экстремальных прогнозов интересно с философской точки зрения. Элиминативизм вызвал критику и появление теорий, обосновывающих необходимость ментального словаря для описания психических процессов и невозможность их замены нейрофизиологическими терминами.

Лит.: *Quine W.* Word and Object. Cambr. (Mass.), 1960; *Feyerabend P.* Mental Events and the Brain.— «Journal of Philosophy», v. 60, 1963; *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979; *Churchland P. M.* Matter and Consciousness. Cambr. (Mass.), 1984; *Churchland P. S.* Neurophilosophy. Cambr. (Mass.), 1986; *Churchland P. M.* The Engine of Reason, the Seat of the Soul. Cambr. (Mass.), 1995.

А. Ф. Грязнов

ЭЛИМИНАЦИОННАЯ ТЕОРЕМА — фундаментальная теорема ***доказательств теории***. Термин «элиминационная теорема» введен Х. Карри в качестве альтернативного названия теоремы об устранении сечения, которая впервые была сформулирована и доказана ***Г. Генценом*** в виде «Основной теоремы» (Hauptsatz) для ***исчисления секвенций*** классической и интуиционистской логики предикатов в работе «Исследования логических выводов» (1934). Согласно этой теореме, любой вывод в классическом или интуиционистском исчислении секвенций можно преобразовать в вывод с той же конечной секвенцией, не содержащий применений правила сечения.

Идейно устранение сечения связано со следующей характерной особенностью секвенциальных исчислений. Все правила вывода (кроме сечения) действуют так, что любая формула, использованная в дереве вывода, оказывается подформулой формулы, входящей в результат вывода (конечную секвенцию). Поэтому уже по структуре формул данной секвенции, фактически, можно определить, что необходимо использовать для получения ее вывода. Наличие сечения ликвидирует такую возможность, т. к. при применениях этого правила из вывода исчезают формулы, входящие в обе посылки сечения.

Доказательство элиминационной теоремы заключается в демонстрации эффективной процедуры преобразования произвольного исходного вывода (с применениями сечения) в результирующий вывод (без применений сечения). Естественно, исходный и результирующий выводы строятся в одном и том же исчислении и заканчиваются одной и той же секвенцией. В классическом варианте доказательства Генцена ключевую роль играет т. н. «основная лемма», согласно которой из исходного вывода всегда можно устранить применения правила смешения. Поскольку сечение является частным случаем смешения, из основной леммы следует, что применения сечения устранимы.

Основная лемма доказывается возвратной индукцией по трем параметрам: числу применений правила смешения в исходном выводе, степени и рангу смешения. Идея доказательства состоит в том, чтобы показать устранимость смешения из той части дерева исходного вывода, которая заканчивается единственным применением этого правила. Если такое возможно, то все применения смешения устранимы последовательно, начиная с самого верхнего. Структура доказательства определяется конечным числом редукций (шагов преобразований исходного вывода, заканчивающегося единственным применением смешения), в ходе которых уменьшается либо степень, либо ранг смешения и в результате получается вывод без смешений.

Формальное доказательство основной леммы состоит из рассмотрения большого числа отдельных случаев и подслучаев. Содержательно оно базируется на перестановочности правил заключения в секвенциальном выводе. Суть редукций в том, что единственное применение смешения «перемещается» вверх по дереву вывода — переставляется с предшествующими применениями других правил заключения до тех пор, пока не становится очевидным, что его вообще можно удалить из вывода.

Метод доказательства Генцена существенно зависит от т. н. свойства чистоты переменных первопорядковой логики предикатов, от наличия структурных правил сокращения и уточнения (добавления) и от перестановочности правил заключения. В частности, в доказательстве предполагается, что исчисление с правилом сечения дедуктивно эквивалентно исчислению с правилом смешения, что верно только при нали-

чии правил сокращения и утончения. Поэтому применение данного метода ограничено в области ***неклассических логик***. Напр., в релевантной и паранепротиворечивой логиках сечение нельзя заменить смешением, а в модальных логиках специальные операторы ограничивают перестановочность правил заключения. Дополнительные трудности возникают и при доказательстве элиминационной теоремы для логик более высоких порядков.

Существуют различные модификации метода доказательства Генцена. Одна из них состоит в том, чтобы устранять непосредственно сечение (не заменяя его смешением или другим подобным правилом). Для этого доказывается лемма, согласно которой в выводе без сечений все применения сокращений можно привести к определенному стандартному виду. В логиках с модальными операторами можно сформулировать модальные правила заключения исходной системы так, чтобы обеспечить перестановочность правил в более широких пределах.

Элиминационная теорема имеет очень важное методологическое значение для исследования логических систем. Напр., Генцен показал, что теорема об устранении сечения обеспечивает простые конструктивные (не апеллирующие к семантическим понятиям) способы доказательства непротиворечивости классической и интуиционистской первопорядковых логик и разрешимости их пропозициональных частей. Он использовал свою теорему и для доказательства непротиворечивости первопорядковой арифметики. Фактически эта теорема стала теоретической основой нового направления логических исследований — теории поиска логических выводов и автоматизации логических доказательств.

Лит.: *Генцен Г.* Исследования логических выводов.— В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967.

П. И. Быстров

ЭЛИТА ПОЛИТИЧЕСКАЯ (франц. élite — избранное, лучшее, отборное) — избранная часть общества, определяющая государственную политику. Понятие «политическая элита» первым предложил и определил ***Г. Моска*** в работе «Элементы политической науки» (1896): «...во всех обществах, начиная с едва развитых, достигших лишь порога цивилизации и кончая самыми культурными и могущественными, существуют два класса людей: правящих и управляемых. Первый выполняет все политические функции, монополизирует власть и пользуется всеми преимуществами, которые она предоставляет; второй же класс, более многочисленный, более или менее законно управляется и руководится первым классом, порой, впрочем, произвольно и принудительно, получая от него, по крайней мере номинально, необходимые средства существования и те, что необходимы для жизнеспособности политического организма» (*Mosca G.* Elementi di scienza politica, v. 1, p. 78). Представление о политической элите существовало в античной политической мысли. В теории политических режимов ***Платон*** (Республика, II—V) и ***Аристотель*** (Политика, III, 8, 1279b) именовали ее аристократией (правлением лучших). В. Парето также называл политическую элиту аристократией, a priori придавая ей высокие качественные характеристики.

Понятие «политическая элита» двойственно и спорно. В любой сфере деятельности, в политике также, должна быть профессиональная элита, но ее деловые качества необязательно сочетаются с прочими достоинствами, в т. ч. и с моральными. Это понятие пересекается с понятием «политический класс» (понимаемым как совокупность лиц, профессионально занятых в сфере политики) и понятием «правящий класс» (содержащим определенные социальные характеристики). Если же термин «политическая элита» — это эвфемизм, скрывающий именно эти характеристики, то он становится еще менее определенным: то ли это попытка объяснить тот факт, что правит действительно меньшинство, то ли это просто символическое обозначение некоего «высшего света» — собрания разнородных партий, кланов, клубов, учреждений, группировок и т. п. Если учесть, что на политический процесс могут оказывать влияние теневые силы и нелегальные противоправные структуры, то представление о политической элите окажется весьма противоречивым. Тем не менее термин остается широко распространенным.

Лит.: *Mosca G.* Elementi di scienza politica. Bari, 1939, v. 1—2; *Idem.* La classe politica. Bari, 1966; *Pareto V.* I sistemi socialisti. Milano, 1902; *Bottomore T. B.* Elite and Society. L., 1957; *Metsel I. H.* The Myth of the Ruling Class. Gaetano Mosca and the Elite. Ann Arbor, 1958; *Keller S.* Beyond the Ruling Class. Strategic Elite in Modern Society. N. Y., 1963; *Bachrach P.* The Theory of Democratic Elitism. A critique. Boston. Toronto, 1967; *Parry G.* Political elite. L., 1969.

И. И. Кравченко

ЭМАНАЦИЯ (от позднелат. emanatio — истечение, распространение; греч. ἀπόῤῥοια, προβολή, πρόοδος) — философское понятие, разработанное в ***неоплатонизме*** и означающее переход от высшей и совершенной онтологической ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням. Как тип развития эманация — нисхождение, дробление, рассеивание — противоположна восхождению, совершенствованию и обретению простоты и единства. Учение об эманации чревато пантеистическими выводами, хотя и не исключает трансцендентного понимания первоистока мира. В монистических системах (платонизм) учение об эманации как о «естественной» продуктивной силе первоначала, «невольно» производящей низшее от преизбытка творческой мощи, объясняет появление зла в мире: зло есть отсутствие блага, и оно неизбежно потому, что уже первое порождение обладает меньшим совершенством по сравнению с первопринципом. Неоплатонизм специально разработал две концепции, дополняющие понятие эманации: неизменяемость высшего при порождении низшего; возвращение низшего к первоистоку (***Единому*** и ***умунусу***), возможное в чувственном мире только благодаря воле к преодолению оторванности ***души*** от ее умопостигаемой «отчизны». В дуалистических системах (пифагореизм, гностицизм) эманация обычно провоцируется сознательным актом предвечной «дерзости» (τόλμα). Один из наиболее распространенных образов эманации как «истечения» — солнце и солнечный свет (ср. *Платон*. «Государство» VI 508 a—509d) — был воспринят христианской теологией (особенно ***Псевдо-Дионисием Ареопагитом***), а также арабо-мусульманской и европейской средневековой мыслью. К пантеистическим выводам концепция эманации привела ***Иоанна Скота Эриугену***; ее влияние несомненно у немецких мистиков 14 в. (***Экхарт*** и др.), у ***Николая Кузанского***.

Ю. А. Шичалин

ЭМЕРДЖЕНТНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ (от лат. emergo — возникать) — учение об эволюции живого как сумме двух процессов: 1) преобразование прежних свойств (в дарвинизме, ламаркизме и многих др. эволюционных учениях) и 2) редкие акты возникновения чего-то принципиально нового — «эмердженты». Понятие эмерджента ввел английский философ

Дж. Г. Луэс (1875). Эмерджентный эволюционизм как натурфилософское учение разработан в 1920-х гг.; основные эмердженты тогдашнего учения: живая клетка, клеточное ядро, половое размножение, нерв, мышление. Французский эколог А. Вандель (1968) видел эмерджент как переход на новый уровень организации. Австрийско-американский философ Э. Янч (1979) истолковал эмерджент как диссипативную структуру термодинамики, чем придал учению конкретный смысл: в достаточно сложном и активном потоке новое просто не может возникать в силу законов физики. Абстрактный биологический механизм эмерджентной эволюции описал английский биохимик и натурфилософ Р. Шелдрейк (1981) на основе своего «принципа формативной причинности»: появление новой материальной формы в природе аналогично появлению новой мысли в мозгу. Философской базой эмерджентного эволюционизма служит логическая невыводимость (новых форм из прежних) в смысле К. Гёделя: мы фиксируем эмерджент всегда, когда описываем высший уровень организации в терминах низшего.

Ю. В. Чайковский

Философские концепции эмерджентной эволюции возникли как попытка примирить принципы механицизма и ***витализма*** при объяснении строения и ***эволюции*** мира. Главные представители — К. Л. Морган, ***С. Александер***, ***А. Ф. Н. Уайтхед***, ***П. Тейяр де Шарден***, ***Я. Х. Смэтс***.

Согласно этой концепции, эволюция происходит скачкообразно, в результате качественных изменений при переходе на новый уровень бытия. Конкретизируя характер и особенности изменений, сторонники учения эмерджентной эволюции различают их по их результатам и выделяют соответственно два типа изменений: первый — те изменения, результаты которых можно предусмотреть априорно, не прибегая к услугам непосредственного опыта, используя математические вычисления на базе исходных элементов. Этот тип изменений называется «результантом». Ко второму типу относятся изменения, не зависящие от исходных элементов, результаты которых невозможно предсказать и которые возможно познать только в непосредственном опыте. Они получили название «эмерджентов».

В соответствии с градацией «эмерджентов», возникающий уровень существования представляет собой условие, «тело» для новой «души» следующего, высшего уровня, который содержит низший в себе, но не порождается им. Называют разное количество этих уровней, от трех (материя, жизнь, психика) до нескольких десятков. Переход от низшего уровня к высшему происходит в результате действия некой движущей силы. У Александера — это непознаваемое стремление к божественному, «низус» (лат. nisus — устремление, порыв), у Уайтхеда — «творческая способность» как «универсальный метафизический принцип перехода от расчлененности к соединению, творящему новую сущность», также не подлежащий объяснению, у Смэтса — принцип целостности.

Ф. Н. Блюхер

Лит.: *Чайковский Ю. В.* Элементы эволюционной диатроники. М., 1990; *Alexander S.* Space, Time and Deity. L., 1927; *Morgan C. L.* Emergent Evolution. L., 1927; *Whitehead A. N.* Process and Reality. N. Y., 1960; *Jantsch E.* The Self-organizing Universe: Scientific and Human Implication of Emerging Paradigm of Evolution. Oxf.—N. Y., 1980; *Sheldrake R.* The Presence of the Past. L., 1994.

ЭМЕРСОН (Emerson) Ральф Уолдо (25 мая 1803, Бостон — 27 апреля 1882, Конкорд, близ Бостона) — американский философ, основоположник трансцендентальной школы, поэт и эссеист. Изучал теологию в Гарвардском университете, был священником унитарием, в 1832 отказался от церковного сана. Через Карлейля Эмерсон усвоил идеи немецкого классического идеализма. В 1836 основал в Конкорде «Трансцендентальный клуб», издавал с 1840 журнал «The Dial». Его учение носило характер спиритуализма: дух — единственная реальность, природа — символ духа. С позиций пантеизма и панпсихизма он рассматривал природу как одушевленную, проникнутую «сверхдушой». Этика Эмерсона, при всей ее пантеистической настроенности, резко индивидуалистична: главное ее устремление — совершенствование личности. По своему социально-политическому мировоззрению он был мелкобуржуазным демократом: остро критиковал окружавшую его капиталистическую действительность, вскрывал ее несоответствие нравственным идеалам. Общественный идеал Эмерсона — частнособственническая утопия, предписывающая каждому человеку иметь ферму или быть независимым ремесленником. Он настойчиво проповедовал идеи свободолюбия, выступал против рабовладения, был яростным врагом милитаризма.

Соч.: Complete works, v. 1—12. Boston—N. Y., 1903—04; в рус. пер.: Нравственная философия, ч. 1—2. СПб., 1868; Соч., т. 1—2. СПб., 1902—03; Высшая душа. М., 1902; Избранники человечества. М., 1912.

Лит.: *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли, пер. с англ., т. 2. М., 1962, ч. 3, гл. 2; *Cooke G. W.* B. W. Emerson: his life, writings and philosophy. Boston, 1881; *Rusk R. L.* Life of R. W. Emerson. N. Y., 1949; *Bishop J.* Emerson on the soul. Cambr., 1964.

Н. Е. Покровский

«ЭМИЛЬ» (Emile ou de l'éducation) — воспитательный роман ***Ж.-Ж. Руссо***, заложивший основы новой педагогики. Сразу же после выхода в свет в 1762 роман был запрещен парижским парламентом и осужден на сожжение из-за содержавшейся в нем проповеди ***естественной религии*** и равенства всех людей. Исходя из природного равенства людей, Руссо рекомендует учитывать в процессе воспитания только возрастные и индивидуальные особенности ребенка. От воспитателя требуется быть строгим, но не суровым и не убивать в своих воспитанниках способностей радоваться, смеяться, играть. Руссо выделяет четыре возрастных этапа, в соответствии с особенностями которых должно вестись воспитание: до 2 лет — физическое воспитание, от 2 до 12 лет — воспитание чувств, от 12 до 15 — умственное и от 15 до 18 — нравственное воспитание. Верный своей критике цивилизации, Руссо настаивает на воспитании ребенка в непосредственной близости к природе, не затронутой промышленностью и цивилизацией. Занимаясь легким земледельческим трудом и осваивая при этом некоторые важные принципы общежития (в т. ч. принцип частной собственности), ребенок получает не слишком серьезное и не слишком глубокое образование. Из книг, кроме Библии, воспитатель позволяет воспитаннику Эмилю читать только «Робинзона Крузо», т. к. именно в этой книге описана наиболее близкая природе жизнь человека. Воспитание и образование (Руссо не проводит между ними различия) должны осуществляться в процессе игры и сочетаться с обучением ремеслу: для Эмиля «игры суть его занятия, и он не чувствует разницы между этим» (Педагогические соч., т. 1. М., 1981, с. 183). Руссо развивает здесь свои представления о браке (высказанные ранее в романе «Новая Элоиза»): брак должен основываться не на страстной любви, а на сердечной привязанности, дружбе, доверии. Жена не должна быть ни слиш-

ком красивой, ни слишком образованной; достаточно, если она будет обладать природным умом и привлекательностью, от нее требуется — понимать мужа, уметь вести домашнее хозяйство и воспитывать детей. Таков идеал Руссо, который во многом совпадает с позднейшим идеалом Л. Н. Толстого. Перед женитьбой Эмиль вместе с воспитателем некоторое время путешествует по разным странам Европы, знакомясь с политическими нравами и хозяйственными обычаями народов. Понимание принципов общественного договора — непременное условие завершения воспитания. В 4-й части «Эмиля» — «Исповедании веры савойского викария» — Руссо выступает против официальной католической религии и ее догматов, проповедуя идеи естественной религии, для которой достаточно лишь признания высшего разумного существа, творца всего существующего, воздаяния в загробной жизни и соблюдения принципов общественного договора вместе с законами государства. Руссо говорит о существовании наряду с «голосом тела» — физиологическими потребностями также и «голоса души» — совести, которая коренится в свободе воли, делающей человека ответственным за свои поступки: «Нравственное зло, бесспорно, есть дело наших рук... Человек! Не ищи иного виновника зла, кроме того, которое ты совершаешь или терпишь... и то, и другое приходит к тебе от тебя же самого» (там же, с. 334—335); «если благо и в самом деле есть благо, то оно должно быть таковым и в глубинах наших сердец, как и в наших делах, и первой наградой за справедливость является сознание того, что делаешь ее» (там же, с. 342). Влияние «Эмиля» чувствуется в романе Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера», им до конца своих дней восхищался Л. Н. Толстой. Идеи Руссо о соединении воспитания с игрой и полезным трудом сыграли большую роль в дальнейшем развитии педагогики (***И. Песталоцци***, Р. Оуэн и др).

Рус. переводы: Н. Страхова («Емиль и София...», 1779), И. Виноградова («Емилий и Софья», 1799—1800), Е. Дельсталь (первый полный пер., ч. 1—4, 1807), П. Первова (1896, 1911).

Т. Б. Длугач

ЭМОТИВИЗМ (англ. emotive — волнующий, возбуждающий, лат. emoveo — волную, потрясаю) — метаэтическая теория (см. ***Метаэтика***), согласно которой главная функция этических (оценочных и императивных) высказываний заключается в выражении ***эмоции*** говорящего и возбуждении соответствующих чувств и переживаний у слушателей. Эта точка зрения восходит к ***Юму***, который полагал, что этические (или моральные) суждения не несут никакого сообщения о предметах и поступках, а лишь выражают по отношению к ним чувства (feelings) одобрения или неодобрения. В качестве особой доктрины эмотивизм сложился в 20 в. в русле ***логического позитивизма***, для которого критерием научной осмысленности любого высказывания является его ***верифицируемость***. Поскольку этические суждения не отвечают этому критерию и, следовательно, не несут никакой информации о вещах и событиях, за ними остается лишь эмотивная функция, благодаря которой они могут служить одним из средств межчеловеческого общения. Имеются некоторые различия между «радикальным эмотивизмом» (А. Айер), который полностью отрицал репрезентативность языка морали и наличие каких-либо логических связей между его элементами, и «умеренным эмотивизмом» (Ч. Стивенсон), допускавшим двойственную — ценностно-познавательную — природу моральных слов и выражений: они одновременно и обозначают (описывают) некоторый предмет, и выражают к нему эмотивное отношение. Эмотивизм оказал заметное воздействие на развитие англоязычной ***аналитической этики*** в 1920—50-е гг., его сторонниками были Б. Рассел, М. Шлик, Р. Карнап и др. Однако кризис неопозитивистской методологии, а также субъективистские и релятивистские следствия эмотивизма, неприемлемые для большинства этиков-моралистов, существенно ограничили влияние этой метаэтической доктрины. В современной моральной философии последовательных приверженцев эмотивизма (особенно в его радикальной версии) практически нет.

Л. В. Максимов

ЭМОЦИИ (франц. emotion, от лат. emoveo — потрясаю, волную) — класс психических состояний и процессов, выражающих в форме непосредственного пристрастного переживания значение отражаемых предметов и ситуаций для удовлетворения потребностей живого существа. Сопровождая практически любые проявления активности субъекта и направляя ее на жизненно значимые цели, эмоции выступают одним из главных механизмов внутренней регуляции психической деятельности и поведения.

В истории философии эмоции часто противопоставлялись разуму человека и рассматривались в качестве активных сил, способных направлять его мысли и поступки. С распространением трихотомной схемы психического (И. Тетенс, И. Кант) от эмоций были отделены желания и другие, побуждающие активность, переживания в качестве волевых явлений. Разрыв между эмоциями и действием, заложенный данной схемой, сохраняет и современная позитивистски настроенная экспериментальная психология, изучающая эмоции и потребности (мотивацию) в относительной независимости.

Психология рассматривает эмоции как конкретно-субъективную форму существования потребностей (С. Л. Рубинштейн). В процессе биологической эволюции эмоции возникли как средство, позволяющее оценивать полезность—вредность отражаемых воздействий и направлять на них активность живого существа. Через вегетативную нервную систему эмоции определяют уровень энергетической мобилизации (активации) организма. Простейшие положительные или отрицательные эмоциональные переживания возникают в ответ на отдельные генетически фиксированные раздражители (напр., вкусовые, температурные) и побуждают индивида к определенным действиям. В экстремальных условиях, при неспособности индивида справиться со сложившейся ситуацией, развиваются аффекты — особый вид эмоций, отличающихся большой силой, способностью тормозить другие психические процессы и навязать определенный стереотипный способ «аварийного» разрешения ситуации (оцепенение, бегство, агрессию), который оправдывает себя лишь в типичных биологических условиях. В целом в биологических эмоциях для индивида актуализируется видовой опыт: ориентируясь на них, индивид совершает необходимые действия (напр., по избеганию опасности, продолжению рода), целесообразность которых остается для него скрытой. Эмоции важны и для приобретения индивидуального опыта. Осуществляя функцию положительного или отрицательного подкрепления, они способствуют приобретению полезных и устранению не оправдавших себя форм поведения.

Формирование устойчивых эмоциональных отношений— важнейшее условие развития человека как личности, главная цель и конечный продукт его воспитания; только став предметом таких отношений, идеалы, обязанности, нормы превращаются в реальные мотивы деятельности. Основное содержание эмо-

циональной жизни человека составляют ситуативные эмоции. Высший продукт развития эмоций человека — чувства; они отличаются независимостью от складывающихся ситуаций и состояний организма и выражают стабильные эмоциональные отношения человека к общественным явлениям, другим людям, самому себе. Возникая как результат обобщения эмоционального опыта, сформировавшиеся чувства начинают в свою очередь определять динамику и содержание ситуативных эмоций. События, способные повлиять на жизненные планы человека, наряду с ситуативными эмоциями могут вызвать диффузные и инертные состояния, проявляющиеся в качестве общего эмоционального фона — т. н. настроения. Эмоции человека различаются степенью осознанности. Конфликт между осознаваемыми и неосознанными эмоциями часто лежит в основе неврозов.

Закрепившиеся в процессе биологической эволюции формы выражения эмоций в мимике, пантомимике, голосовых реакциях служат главным средством общения животных. У человека природная эмоциональная экспрессия сохраняется как базис, на котором развиваются более дифференцированные общественно принятые формы выражения эмоций, специфические для разных культур.

Лит.: *Грот Н. Я.* Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879—80; *Шингаров Г. Х.* Эмоции и чувства как форма отражения действительности. М., 1971; *Вилюнас В. П.* Психология эмоциональных явлений. М., 1976; *Реиковский Я.* Экспериментальная психология эмоций, пер. с пол. М., 1979; *Симонов П. В.* Эмоциональный мозг. М., 1981; Психология эмоций. Тексты. М., 1984; *Выготский Л. С.* Учение об эмоциях.— Собр. соч., т. 6. М., 1984; *Гозман Л. Я.* Психология эмоциональных отношений. М., 1987; *Gardiner H. M., Metcalt R. C., Beebe-Center J. G.* Feeling and Emotion. A History of Theories. N. Y., 1937; Feeling's and Emotions. The Loyola Symposium, ed. by M. B. Arnold. N. Y.—L., 1970; *Calhoun Ch., Solomon H. C.* What Isanemotion. Classic Readings in Philosophical Psychology. N. Y.—Oxf., 1984; *Panov V. G.* Emotions, Myths and Theories. M., 1985.

В. Н. Вилюнас

ЭМПАТИЯ (от греч. ἐμπάθεια — сопереживание) — постижение эмоционального состояния другого человека сопереживанием. Термин введен Э. Титченером, обобщившим развивавшиеся в философской традиции идеи о симпатии с теориями ***вчувствования*** Э. Клиффорда и Т. Липпса. В ***герменевтике*** Шлейермахера и Дильтея — непосредственное проникновение во внутренний мир другого человека, проекционная интроспекция. В феноменологии Гуссерля эмпатия — момент конституирования «другого Я», чувствование себя другим. Эмпатия может быть эмоциональной, интеллектуальной (когнитивной) и предикативной (предсказывающей переживания другого человека, его аффективные реакции в конкретных ситуациях). В плане психологическом эмпатия — временное сознательное отождествление с объектом для лучшего его понимания. Использование эмпатии — важная часть методов психологического консультирования, предложенных американским психологом К. Роджерсом. Способность к эмпатии требует в некотором смысле расщепления своей личности. Изучение ее важно для решения ряда социально-психологических проблем.

В. В. Старовойтов

ЭМПЕДОКЛ (Ἐμπεδοκλῆς) из Акраганта (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ. По контрасту с Анаксагором (уединенная жизнь ученого, просветительский конфликт с религией) античная биографическая традиция рисует его оратором и государственным деятелем (вождь демократической партии, хотя и аристократ по рождению) и в то же время — врачом и чудотворцем шаманско-знахарского типа. Гротескное сочетание ионийской натурфилософии и орфико-пифагорейского учения о душе в поэмах Эмпедокла находится в полном соответствии с этим образом. Основные его сочинения — две гексаметрические поэмы (высокохудожественные, в отличие от поэмы Парменида): «О природе» и «Очищения» (сохранилось ок. 1/10 стихов).

Натурфилософия Эмпедокла — синтез ионийской физики, элейской метафизики бытия и пифагорейского учения о пропорции: 4 традиционные стихии ионийской физики — огонь, воздух, вода и земля получили статус ***элементов*** (Эмпедокл называл их «корнями всех вещей»), т. е. несводимых, самотождественных, количественно и качественно неизменяемых субстанций; органические вещества образуются из их сочетания в определенной пропорции. Эмпедокл принял тезис Парменида о невозможности перехода небытия в бытие и бытия в небытие: «рождение» и «гибель» — лишь неправильно употребляемые имена, за которыми стоит чисто механистическое «соединение» и «разъединение» элементов. Т. к. для обозначения элементов используется мифологический код: Зевс (огонь), Айдоней (воздух), Нестида (вода), Гера (земля), то их взаимное стремление и отталкивание осмысляется и персонифицируется как «любовь» и «вражда», или «ненависть». Космогония Эмпедокла, примыкая к традиции Анаксимандра и Гераклита, строится как бесконечное чередование господства «любви» и господства «вражды». Отдельный космогонический цикл имеет 4 фазы: 1) эпоха «любви» — все элементы слиты воедино, образуя качественно недифференцированный неподвижный «шар»; 2) «вражда» проникает в «шар» и вытесняет «любовь», разъединяя разнородные элементы и соединяя однородные; 3) «любовь» возвращается, постепенно соединяя разнородные элементы и разъединяя однородные; 4) (зоогоническая) фаза в свою очередь распадается на 4 ступени: 1) отдельные члены, не способные соединиться в организм; 2) неудачные соединения членов — монстры; 3) бисексуальные существа, не способные к половому размножению (использовано в платоновском мифе об Андрогине в «Пире»); 4) полноценные животные с половой дифференциацией. Теорию эту лишь в ограниченном смысле можно считать «эволюционной», поскольку каждая новая ступень «вырастает из земли».

Наряду с теорией «четырех элементов», которая благодаря ее восприятию Аристотелем оставалась фундаментом европейской физики до 17 в., большое влияние (в т. ч. на Платона, Аристотеля, Эпикура, атомистов) оказала теория ощущений Эмпедокла (для него самого бывшая одновременно и теорией познания, поскольку, по свидетельству Теофраста, он не различал чувственное восприятие и интеллект). Согласно этой теории, от воспринимаемого объекта непрерывно отделяются материальные «истечения», проникающие в «поры» органов чувств. Теория «пор и истечений» имела у Эмпедокла универсальный характер и объясняла также физические и физиологические процессы. Субстратом сознания Эмпедокл считал кровь. В «Очищениях» излагалось орфико-пифагорейское учение о грехопадении души, ее перевоплощении в тела растений, животных и людей как наказании и освобождении от «круга рождений» после очищения от скверны (см. ***Орфизм***). Гален считал Эмпедокла основателем сицилийской медицинской школы; как учитель Горгия он стоит у истоков греческой риторики. Ревностным почитателем Эмпедокла в древ-

ности был подражавший ему Лукреций, в Новое время — представители романтизма (особенно Гельдерлин).

Фрагм.: DK I, 276—375; *Bollack J.* Empedocle, t. 1—3. P., 1965—69 (критич. изд. «О природе» и комм.); *Zuntz G.* Persephone. Oxf., 1971 (критич. изд. «Очищений» и комм.); The poem of Empedocles, Peri Physeos. Towards a new edition of all the fragments, ed. N. Van der Ben. Amst., 1975; Empedocles: The extant fragments, ed. by M. R. Wright. New Haven, 1981; *Лебедев.* Фрагменты, с. 330—414.

Лит.: *Семушкин А. В.* Эмпедокл. М., 1985; *Kingsley P.* Empedocles and his interpreters: the four-element doxography.— «Phronesis» 1994, 39, p. 235—254; *Inwood B.* The Poem of Empedocles. Toronto, 1992; *O'Brien D.* Empedocles' cosmic cycle. L.—N. Y., 1969 (лит.); *Kranz W.* Empedokles. Antike Gestalt und Romantische Neuschöpfung. Z., 1949; *Long A. A.* Empedocles' cosmic cycle in the 'sixties.— *Mourelatos A. P. D.* The Presocratics. Garden City, 1974, p. 397—425.

А. В. Лебедев

ЭМПИРИЗМ (от греч. ἐμπειρια — опыт) — теоретико-познавательная позиция, согласно которой источником и обоснованием всех знаний является чувственный ***опыт***. Первая и исторически наиболее распространенная форма эмпиризма — ***сенсуализм***. Когда в нач. 20 в. выявилась невозможность осуществления сенсуалистской программы, на смену ему пришли другие формы эмпиризма. Сначала это была попытка интерпретировать восприятие (а вслед за ним — знание вообще) в понятиях «чувственных данных» (см. ***Восприятие***). Когда и эта программа оказалась неосуществимой, логический эмпиризм выдвинул трактовку опыта как совокупности протокольных предложений, использующих «вечный язык», с помощью которого в пространстве и времени описываются непосредственно данные события, относящиеся к физическим вещам (причем к этому опыту логический эмпиризм пытался сложным путем свести все знание).

Все виды эмпиризма стремятся показать, что знание, кажущееся внеопытным, является либо сложным продуктом опыта (логика и математика для Д. С. Милля), либо не знанием, а совокупностью аналитических утверждений, эксплицирующих некоторые особенности языка (логика и математика в трактовке логического эмпиризма), либо бессмыслицей (философская метафизика для всех представителей эмпиризма).

К сер. 20 в. выявилась невозможность осуществления программы эмпиризма в любой его форме. Во-первых, было показано, что нельзя обосновать чисто опытным путем лежащие в основе научного исследования постулаты научного вывода, о чем писал Б. Рассел (в частности, правила индукции, постулат независимых причинных линий, постулат аналогии и др.). Во-вторых, после работ У. Куайна стало ясно, что разделение синтетических (опытных) и аналитических (внеопытных) высказываний условно и относительно. Опыт не может быть «данным», а всегда нагружен интерпретацией. В случае научного знания это теоретическая интерпретация эмпирических высказываний. В-третьих, в рамках современной когнитивной психологии было показано, что врожденные перцептивные эталоны и когнитивные карты играют важную роль в процессе чувственного восприятия.

В. А. Лекторский

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ («критическое исследование опыта») — второй этап в развитии ***позитивизма***. Главными фигурами эмпириокритицизма были ***Р. Авенариус*** и ***Э. Мах***; среди его приверженцев можно назвать также Р. Вилли, Г. Корнелиуса, К. Пирсона.

В отличие от «первого» позитивизма главным предметом эмпириокритицизма стало само научное мышление, механизмы образования знания.

Приверженцы философской программы «второго» позитивизма были уверены, что тщательный критический анализ всего познавательного процесса вплоть до его истоков должен выявить области, где мысль ученого наиболее подвержена ошибкам, поскольку здесь не соблюдено главное условие достижения позитивного знания (о котором уже говорил «первый» позитивизм) — «непрерывность опыта» (непрерывность познавательного процесса). В результате подобных «сбоев», как следствие недостаточного контроля за ходом мысли, в состав науки и проникают метафизические утверждения. Т. о., по мнению эмпириокритиков, «метафизику» в конечном счете питают «гносеологические корни», и задача «позитивной» философии сводится к тому, чтобы заниматься «очищением опыта» и тем самым посредством выявления и нейтрализации истоков «метафизики» избавить от нее научное мышление. Результатом «очищения опыта» в эмпириокритицизме оказалось признание «потока ощущений» основанием и безусловным источником всякого позитивного знания. Ощущения как «изначальное» истолкованы эмпириокритицизмом как «нейтральные элементы», как нечто «третье», предсуществующее разделению целостного опыта на «физический» и «психический». Из этих элементов образуются как «физические тела», так и «содержания сознания», между которыми существует корреляция («принципиальная координация»). От дуализма «внутреннего» и «внешнего» (субъективного и объективного) как базового онтологического принципа следует отказаться, поскольку это утверждение не соответствует «изначальному» опыту. Если не провести «критику опыта» радикально, не осуществить редукцию всего состава знания к его изначальным элементам, возникает угроза «метафизики». Тогда образуются противоборствующие философские лагери материалистов и идеалистов, каждый из которых превращает один из моментов отношения, связанного принципиальной координацией, в самостоятельную сущность. Вместо «бесконечных и бессмысленных» метафизических споров эмпириокритицизм предлагает исследовать процесс конституирования (конструирования) предметов опыта («комплексов ощущений») и образований знания (научных понятий).

Важным компонентом эмпириокритической философской программы было также обращение к истории науки, выступавшее как одно из следствий принятия «принципа непрерывности»; поэтому история науки предстала в трудах эмпириокритиков уже не в виде летописи, хронологического перечня событий из жизни корифеев науки и научных открытий, а как непрерывный процесс развития всего состава научного знания (включая понятия, теоретические модели и приемы познавательной деятельности); научное мышление не менее «предпосылочно», чем восприятие; прошлое знание во многом определяет и направление поисков, и методы исследования, и даже их дальнейшую эволюцию. Такая установка сыграла важную роль в дискредитации традиционной «кумулятивистской» модели развития научного знания; эта критическая работа была продолжена в методологических концепциях ***постпозитивизма***.

Популярность эмпириокритицизма, особенно в научной среде, настроенной враждебно к «метафизике», была весьма велика, хотя и непродолжительна. Его программные установки составили ядро весьма широкого течения — «физического идеализма», пик влияния которого пришелся на начало 20 в.

Воздействие этих идей испытали многие крупные ученые, среди которых вначале был и А. Эйнштейн. Близких к эмпириокритицизму позиций придерживался В. Оствальд; А. Пуанкаре часто выражал солидарность со многими идеями эмпириокритицизма; вместе с тем эмпириокритицизм жестко критиковали М. Планк и Л. Больцман. В России идеи эмпириокритицизма даже приобрели социально-политическое звучание и стали предметом острой дискуссии. То обстоятельство, что одним из ее активнейших участников был В. И. Ленин, а его книга «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) была превращена после Октябрьской революции в «классический образец» философского анализа, обусловило распространение в нашей стране весьма некорректных представлений об этом философском течении.

Влияние многих идей эмпириокритицизма на дальнейшее развитие западной философской мысли оказалось немалым. Не говоря уже о влиянии на «прямых наследников», продолжавших позитивистскую традицию (см. ***Неопозитивизм***), он во многом определил контуры феноменологической философской программы, которая в 20 в. развивалась как серьезная оппозиция позитивистскому течению. См. статьи ***Р. Авенариус*** и ***Э. Мах***, а также лит. к этим статьям.

А. Ф. Зотов

ЭМПИРИОМОНИЗМ (от греч. ἐμπειρία — опыт и μόνος — один, единственный) — философская концепция, выдвинутая ***А. А. Богдановым*** в первом десятилетии 20 в. и основанная на монистическом истолковании опыта. Несмотря на эволюцию своих философских воззрений, Богданов до конца жизни оставался марксистом. Он одним из первых предпринял попытку построить такую модель философии марксизма, которая была бы направлена против ее изоляции от общего направления развития философской культуры.

В основе эмпириомонизма лежат три важнейшие установки. Первая — наивный реализм, т. е. убеждение человека практики в том, что вещи именно таковы, как человек их чувственно воспринимает, а не есть нечто скрытое под оболочкой явлений. Вторая — признание того, что «природа», т. е. низшие, неорганические и простейшие органические комбинации, есть генетически первичное, а высшие органические комбинации, ассоциативные, и особенно те, которые образуют «опыт», — генетически вторичное. Именно поэтому эмпириомонизм, по Богданову, принадлежит к тому же ряду, к которому принадлежат «материалистические» системы: это, следовательно, идеология «производительных сил» технического прогресса. Третья — познание — всегда тяготеет к единству, к монизму, поэтому философия есть не что иное, как именно стремление организовать воедино опыт, раздробленный и разрозненный силой специализации. Исходными для эмпириомонизма являются понятия «опыт» и «организованность», которые впоследствии оказались центральными в богдановской тектологии. Под опытом Богданов понимает и вещи, и ощущения, поскольку и те и другие в одинаковой мере образуют материал для познания, основная задача которого по отношению к наличной системе опыта (здесь Богданов следует за Р. Авенариусом и Э. Махом) состоит в том, чтобы ориентироваться в ней с возможно меньшим трудом, с возможно большей полнотой и точностью, стремясь при этом к практически пригодной ориентировке и реализуя экономическую природу познания. Это достижимо посредством разложения системы опыта на составные части и выяснения их взаимной связи, а также с помощью критики опыта, устраняющей «примыслы» обыденного познания, подобные «идолам» Ф. Бэкона. В конечном счете познание должно представлять мир опыта таким, каков он есть в действительности, каким он дан людям в их наблюдениях и каким выступает в их критически проверенных высказываниях; оно должно разложить его на простейшие части, на «элементы» и установить между ними связь. Находясь под влиянием эмпириокритицизма, Богданов, однако, расходится с ним по ряду принципиальных моментов. По его мнению, Мах и Авенариус не объяснили, почему в едином по материалу опыте, состоящем из элементов-ощущений, присутствуют психический и физический ряды элементов, несводимые друг к другу. Эмпириомонизм, стремясь избавиться от этого дуализма, рассматривает связь элементов опыта, во-первых, генетически, анализируя происхождение «физического» и «психического», а во-вторых, с точки зрения их организованности. В отличие от Д. Юма и махистов Богданов считал причинную связь неотъемлемым элементом научного и философского познания. Высшей ее формой он признает социально организованную «трудовую причинность». Аналогичным образом основную задачу познания Богданов усматривал не в описании исследуемых объектов, как утверждали эмпириокритики, а в их объяснении. Существенная часть эмпириомонизма — концепция социоморфизма, в которой утверждалась универсальная применимость в научном познании т. н. «основной метафоры», представляющей явления внешней природы по образцу человеческих действий. Оригинальной в эмпириомонизме является идея метода подстановки, который означает, что на место неизвестного физического или физиологического факта всегда можно подставить факт психический, и наоборот, так как в конечном счете те и другие — результат нашей организационной деятельности. Этот метод явился по сути прообразом метода моделирования. Базируясь на принципах эмпириомонизма, Богданов построил картину мира как непрерывный ряд форм организации элементов, форм, развивающихся в борьбе и взаимодействии, без начала в прошлом, без конца в будущем. Мир в этой концепции представляется цепью комплексов элементов, где каждый комплекс обладает особой организованностью. Начало цепи — хаос элементов (то, что, по мысли Богданова, материализм именует природой без человека); затем ассоциативная связь элементов — психическое, или индивидуально-организованный опыт, и, наконец, физическое и возникающее из него познание — социально-организованный опыт. В процессе труда психическое становится частью физического. Все основные философские категории получили в эмпириомонизме свою особую интерпретацию, являясь выражением и средством социальной организованности опыта и его форм.

Эмпириомонизм не был по достоинству оценен в философской литературе. Даже близкие по духу к Богданову философы, напр. П. С. Юшкевич, считали, что эмпириомонизм приводит к панпсихизму и идеализму. Отрицательное отношение к эмпириомонизму выразили Г. В. Плеханов (в работах «От обороны к нападению», «Materialismus militans», 1909) и В. И. Ленин (в «Материализме и эмпириокритицизме», 1909), однако их критика носила в основном партийно-политический, а не научно-философский характер. Долгое время эмпириомонизм оценивался как вариант субъективно-идеалистической философии; западным философам он был неизвестен. В 1990-х гг. было показано, что эмпириомонизм развивался в духе характерного для нач. 20 в. эмпиризма (прагматизм, эмпириокритицизм, логический эмпиризм и т. д.).

Лит.: *Богданов А. А.* Эмпириомонизм: статьи по философии, кн. 1. М., 1904; кн. 2. М., 1905; кн. 3. М., 1906; *Он же.* Философия живого опыта. Популярные очерки: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего, 3-е изд. Пг.—М., 1923; *Юшкевич П. С.* Материализм и критический реализм. СПб., 1908; Красный Гамлет. Опыт коллективного анализа творческого наследия Александра Богданова.— «Вестник Российской Академии наук», 1994, т. 64, № 8, с. 738—752; *Садовский В. Н.* Эмпириомонизм А. А. Богданова: забытая глава философии науки.— «ВФ», 1995, № 8, с. 50—62.

В. Н. Садовский, А. П. Поляков

ЭМПИРИЧЕСКИЙ БАЗИС (в науке) — элемент структуры научного знания, обеспечивающий связь концептуально-теоретического аппарата науки с реально данным в наблюдении и эксперименте объектом (см. ***Эмпирическое и теоретическое*** знание). Данные наблюдения и эксперименты составляют материал эмпирического базиса, однако мы всегда получаем и используем их в контексте некоторого концептуально-теоретического истолкования, что позволяет говорить о «теоретической нагруженности опыта» в науке. Эта двойственность эмпирического базиса всегда обусловливала определенные трудности его философско-гносеологического осмысления. Сторонники эмпиризма (напр., ***логического эмпиризма***) интерпретировали эмпирический базис в духе «чистого опыта», понимая его в качестве безусловной проверочной основы всей науки (см. ***Верификационизм***, ***Верифицируемость***, ***Фальсификация***). Явная несостоятельность такого подхода породила в постпозитивистской методологии науки реакцию в форме т. н. пантеоретизма, который, крайне релятивизируя грань между теоретическим и эмпирическим в науке, по существу приводил к отрицанию специфической роли эмпирического базиса в структуре науки. Концептуально-теоретическая интерпретация опыта, включение его в контекст определенной теории и дальнейшее его использование для эмпирического подтверждения теории (или в качестве ***контрпримера***) всегда направлена на некоторый полученный независимо от нее материал, хотя его получение и оформление в свою очередь предполагает альтернативные способы осмысления. В связи с этим в методологии науки иногда говорят о «наблюдательных теориях», в которых формулируется эмпирический базис т. н. объяснительных теорий.

В. С. Швырев

ЭМПИРИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ — два вида научного знания, различение которых строится прежде всего на выделении эмпирического и теоретического исследования как двух основных направленностей, «векторов» научно-познавательной деятельности. Эмпирическое исследование направлено непосредственно на реальный объект, как он дан в наблюдении и эксперименте. Теоретическое же исследование специфично тем, что в нем ведущей является деятельность по совершенствованию и развитию понятийного аппарата науки, работа с различного рода концептуальными системами и моделями. Оба этих вида исследования органически взаимосвязаны и предполагают друг друга в целостной структуре научного познания. Эмпирическое исследование, выявляя новые данные наблюдения и эксперимента, стимулирует развитие теоретических исследований, ставит перед ними новые задачи. С другой стороны, теоретическое исследование, совершенствуя и развивая понятийный аппарат науки, открывает новые перспективы объяснения и предвидения фактов, ориентирует и направляет эмпирическое исследование. Различение этих двух видов научного исследования и возникающих в связи с ними типов знания обнаруживается как в генетическом плане, в аспекте эволюции науки, поскольку т. н. эмпирическая стадия в истории науки предшествует возникновению теоретической стадии, так и в структуре развитой науки, где оно связано с взаимодействием теоретического аппарата науки и ее ***эмпирического базиса***.

На эмпирической стадии науки (ее классический пример — опытное естествознание 17—18 вв., а отчасти и 19 в.) решающим средством формирования и развития научного знания являются эмпирическое исследование и последующая логическая обработка его результатов, порождающая эмпирические законы, обобщения, классификации и пр. Однако уже на этих ранних фазах истории науки всегда осуществляется определенная концептуальная деятельность, направленная на совершенствование и развитие исходной системы научных абстракций, служащих основой для упорядочения, классификации и типологизации эмпирического материала. Дальнейшее развитие концептуального аппарата науки, связанное с формированием теорий, а затем и построением многослойных теоретических систем, приводит к известному обособлению теоретического аппарата науки от ее эмпирического базиса и порождает необходимость специальной работы по эмпирической интерпретации теории и теоретическому истолкованию эмпирических данных. Такое истолкование в свою очередь необходимо для эмпирического обоснования теорий, которое выступает как сложный и многоактный процесс (см. ***Верифицируемость***, ***Оправдание теории***, ***Фальсификация***) и которое нельзя адекватно представить в примитивных схемах ***верификационизма*** или фальсификационизма. Как всякая типология, различение эмпирического и теоретического знания является некоторой схематизацией и идеализацией, так что попытки провести его на конкретном материале науки бывают сопряжены с определенными трудностями, прежде всего в связи с т. н. теоретической нагруженностью эмпирически данного. В качестве методологического ориентира, однако, оно имеет кардинальное значение для анализа науки.

См. статью ***Теория*** и литературу к этой статье.

В. С. Швырев

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (28 ноября 1820, Бармен, Германия — 5 августа 1895, Лондон) — один из основоположников марксизма, организатор и руководитель первых международных коммунистических и социал-демократических организаций.

Родился в семье текстильного фабриканта. Не окончив гимназии, по настоянию отца начал заниматься коммерцией. Усиленно занимался самообразованием. Важнейшим источником формирования мировоззрения Энгельса был немецкий классический идеализм, особенно философия Гегеля. Значительное влияние на молодого Энгельса оказала «Сущность христианства» Л. Фейербаха.

В конце ноября 1842 Энгельс впервые встречается с Марксом в редакции «Рейнской газеты» в Кёльне. Он налаживает связи с рабочим движением. Энгельс первым обратился к изучению экономических отношений. В работе «Наброски к критике политической экономии» (ноябрь 1843) подверг критике институт частной собственности. Маркс оценил эту работу как гениальную. Ее влияние отразилось в «Философско-экономических рукописях» Маркса (1844). Вторая встреча Энгельса с Марксом в августе 1844 в Париже стала встречей единомышленников и положила начало их плодотворному сотрудничеству и дружбе.

Мировоззренческие основы революционного пролетариата изложены Энгельсом в книге «Положение рабочего класса в Англии» и в совместном с Марксом труде «Святое семейство» (1845), где развернута критика идеализма младогегельянцев (написана в основном Марксом). В своей работе Энгельс выдвинул положение о необходимости соединения теории социализма с рабочим движением. Пропагандой коммунистических идей Энгельса в Германии стали его «Эльберфельдские речи» (февраль 1845).

Взгляды Маркса и Энгельса противостояли идеализму младогегельянцев и антропологизму Фейербаха. Основы материалистического понимания истории были сформулированы Марксом в «Тезисах о Фейербахе» и развернуты совместно с Энгельсом в «Немецкой идеологии» (ноябрь 1845 — апрель 1846).

В 1846 Маркс и Энгельс организуют в Брюсселе Коммунистический корреспондентский комитет, деятельность которого подготовила создание Союза коммунистов — первого международного объединения на принципах научного коммунизма. Энгельс предложил девиз Союза: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» — и принял участие в подготовке его программы — «Манифеста Коммунистической партии» (1848). В нем обоснована историческая миссия пролетариата. Классовая борьба раскрывается как главная движущая сила социального прогресса. Впервые всесторонне изложены место и роль авангарда пролетариата, организованного в партию, ее стратегия и тактика во взаимосвязях с другими классами, политическими движениями и партиями, дана конкретно-историческая оценка различных идейных течений.

Во время революции 1848—49 в Германии Энгельс вместе с Марксом редактирует «Новую рейнскую газету» и участвует в вооруженном восстании на юго-западе Германии. После поражения революции Маркс и Энгельс в Лондоне издают журнал «Новая рейнская газета. Политико-экономическое обозрение» с целью обобщения ее опыта. Важнейшие работы Энгельса в эти годы: «Крестьянская война в Германии» (лето 1850) и «Революция и контрреволюция в Германии» (август 1851 — сентябрь 1852). В них разрабатываются положения о необходимости союза рабочего класса с крестьянством, о вооруженном восстании как искусстве.

С ноября 1850 Энгельс вынужден возвратиться к занятиям коммерцией в Манчестере. Постоянная финансовая поддержка Энгельсом Маркса и его семьи позволила другу трудиться над подготовкой «Капитала».

В период I Интернационала и Парижской Коммуны (1864—72) Энгельс — ближайший помощник Маркса по руководству международной организацией, активный участник идейной борьбы против лассальянства, прудонизма и бакунизма в рабочем движении. Самое пристальное внимание Энгельс уделяет Германской социал-демократической партии. В ее центральном органе печатаются его важнейшие теоретические работы, он критикует проект программы партии за принципиальные уступки в нем лассальянству, выступает против оппортунизма Германской социал-демократии в связи с исключительным законом против социалистов.

После смерти Маркса (1883) Энгельс оказал решающее влияние на объединение социалистических партий во II Интернационал, проделал гигантскую работу по подготовке и изданию 2-го и 3-го томов «Капитала» Маркса, по разъяснению смысла марксизма.

В работе «Анти-Дюринг» (1876—78), «Диалектика природы» (1873—83, с перерывами), «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), «Л. Фейербах и конец немецкой классической философии», письмах об историческом материализме (1890) и др. Энгельс разрабатывает важнейшие проблемы марксизма — диалектику природы трудовой теории антропосоциогенеза, генезис классов и социальных институтов (семьи, частной собственности и государства). Энгельс определяет структуру марксизма (философия диалектического и исторического материализма, политическая экономия, научный коммунизм), его идейные источники, характеризует основной вопрос философии. В. И. Ленин писал, что «нельзя понять марксизм и нельзя цельно изложить его, не считаясь со всеми сочинениями Энгельса» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 26, с. 99).

В. П. Перевалов

ЭНГЕЛЬХАРДТ (Engelhardt) Тристрам (Младший) (27 апреля 1941, Новый Орлеан, шт. Луизиана, США) — американский специалист по биоэтике. Основные области исследования — философские основания биоэтики, история философии и медицины, творческое наследие Гегеля. На формирование философской позиции Энгельхардта оказали влияние К. Гартман, Дж. Финдлей и Ч. Гартшон. Степень доктора философии получил в 1969 в Техасском университете, доктора медицины — в 1972 в университете Тулейн. Профессор медицины в медицинском колледже Бэйлор, профессор философии в университете Райс и почетный профессор в Джорджтаунском университете. С 1983 — сотрудник Центра медицинской этики и политики в области здравоохранения в Хьюстоне (штат Техас). Главный редактор журнала «Journal of Medicine and Philosophy» и соредактор журнала «Christian Bioethics».

Энгельхардт — один из основоположников современной ***биоэтики***. Внес значительный вклад в исследование эпистемологии и философских оснований биоэтики. Его работы посвящены обсуждению объяснительных моделей в современной медицине, основанных на взаимодействии («игре») теорий, фактов и ценностей. В области философии политики (в частности, политики в области здравоохранения) выдвинул теории моральных оснований «ограниченного государства» и «ограниченной демократии».

Соч.: Secular Humanism: A Search for a Common Morality, Phil., 1991; Aus fondements d'une ethique contemporaire: H. Jonas et H. T. Engelhardt. P., 1993; The Foundations of Bioethics. Oxf.—N. Y., 1996.

П. Д. Тищенко

ЭНЕРГЕТИЗМ — философское учение, в основе которого лежит представление об энергии как субстанциальной и динамической первооснове мира. Получило развитие в конце 19 — нач. 20 в. преимущественно в трудах ученых-естественников. Наиболее известным и последовательным теоретиком энергетизма был немецкий ученый В. Оствальд. Согласно ему, «все явления природы могут быть подчинены понятию энергии». Понятие материи Оствальд заменил понятием «комплекса различных энергий, подчиненных пространству»; при этом пространство рассматривалось как энергия потенциальная. Философская система Оствальда имела сенсуалистский характер, а ощущение интерпретировалось как разница кинетических энергий. Отсутствие ощущений означало равенство этой разницы нулю. В этике регулятором у Оствальда служит «энергетический императив», где «этическое» синонимично «минимальным энергетическим потерям», в т. ч. и потерям ментальной энергии, что близко к идее экономии умственной работы Э. Маха.

Истоки энергетизма восходят к естественно-научным открытиям сер. 19 в., прежде всего к закону сохранения энергии.

Само введение термина «энергетизм», равно как и первое рассмотрение энергии как основы всех взаимодействий, принадлежит М. Дж. Ранкину, который, опираясь на закон сохранения и превращения энергии, развил в 1855 общую теорию, названную им «наукой энергетики». В ней все физические явления трактуются через изменения актуальной и потенциальной энергии. Другим предшественником Оствальда считается Э. Хельма, который в 1887 написал обзор развития понятия энергии, где также подчеркивалась ее основополагающая роль. Энергетический подход к взаимодействию человека и природы развивал С. И. Подолинский.

Вместе с тем развитие концепций энергетизма в кон. 19 в. связано и с приверженностью романтизму с его признанием динамической первоосновы. Появление и расцвет энергетизма совпадали по времени с возрождением неоромантических тенденций в философии и искусстве. Идея единой динамической первоосновы и закона экономии энергии, которому она подчинялась, вполне соответствовала идеалу и цели науки 19 в. — построению фундаментальной единой научной теории с минимальным числом допущений ad hoc. Вытекающая из энергетизма континуалистская картина мира вызвала критику атомизма в кон. 19 — нач. 20 в. Среди противников энергетизма был сторонник атомизма Л. Больцман, подвергший критике как физические приложения энергетизма, так и его философские основания. Против субъективизма теории ощущений Оствальда возражал и Мах. Вместе с тем П. Дюгем был одним из немногих крупных ученых, последовательно использовавших идеи энергетизма.

В физике к интенциям энергетизма близки как идея эквивалентности массы и энергии в специальной теории относительности А. Эйнштейна, так и корпускулярно-волновой дуализм Л. де Бройля, а также идея всеобъемлющей континуалистской теории взаимодействий без дополнительных допущений ad hoc, выразившаяся в теории бутстрепа Дж. Чью.

Лит.: *Подолинский С.* Труд человека и его отношение к распределению энергии.— «Дело». СПб., 1880, апрель—май; *Оствальд В.* Философия природы. СПб., 1903; *Мах Э.* Механика. СПб., 1909; *Планк М.* Принцип сохранения энергии. М.—Л., 1936; *Чью Дж.* S-матрица. М., 1970.

Т. Б. Романовская

ЭНЕРГИЯ (греч. ἐνέργεια, от ἐνεργέω — действую, совершаю (на деле)) — термин древнегреческой философии, означающий: 1) действие, осуществление, 2) действительность (ср. нем. Wirklichkeit — действительность, от wirken — действовать). Наряду с энтелехией один из двух терминов Аристотеля для обозначения актуальной действительности предмета, в отличие от потенциальной возможности (δύναμις, potentia) его бытия. Уже у Боэция и затем в латинской схоластике переводится как actus.

ЭНЕСИДЕМ (Αἰνησίδημος) (1 в. до н. э.) — греческий философ, глава Александрийской школы скептиков. Называл себя последователем ***Пиррона***. Его книга «Пирроновы рассуждения» (около 43 до н. э.) содержит систематическое изложение доктрины скептиков. Считается также, что в ней Энесидем довольно полно изложил взгляды самого Пиррона, который не оставил никаких письменных свидетельств о своем учении.

Скепсис Пиррона Энесидем противопоставляет взглядам философов ***Академии***, которые, по его мнению, основывают свои рассуждения на догмах, т. е. на произвольных утверждениях, без всяких оснований выдаваемых за истину. Задача философа состоит в том, чтобы уметь воздерживаться от суждений, не утверждая чего-либо и ничего безоговорочно не отрицая. Смысл скепсиса Энесидем видит не в отрицании познания, а в обнаружении его относительности: «Что для одного познаваемо, то для другого нет». Нельзя говорить ни о достижении истины, ни о невозможности познать что-либо. Чтобы показать невозможность истинного знания, основанного на восприятии или наблюдении, Энесидем последовательно излагает десять аргументов («десять тропов»):

(1) разные живые существа чувствуют по-разному, и совершенно невозможно понять, кто чувствует «правильно»;

(2) среди людей также не существует единства. Их чувства и их отношение к одним и тем же вещам настолько различны, что нет смысла доверять ни своему, ни чужому суждению;

(3) один человек имеет несколько разных органов чувств, свидетельства которых различны, и непонятно, какому нужно отдать предпочтение;

(4) состояние человека постоянно меняется, и в зависимости от этого он выносит разные суждения;

(5) суждение или оценка ситуации также зависят от обычаев того народа, к которому человек принадлежит. Эти оценки могут быть прямо противоположны;

(6) ни одна вещь не является в чистом виде, но всегда воспринимается в смешении с другими вещами. Поэтому ни о чем нельзя сказать, что оно есть на самом деле;

(7) вещи представляются различными в зависимости от места, которое занимают;

(8) вещи различны в зависимости от их количества и качества;

(9) восприятие вещей зависит также от того, насколько часто они встречаются;

(10) суждения о вещи выражают не ее саму, а ее отношение к другим вещам и к воспринимающему.

Все десять тропов свидетельствуют о необходимости воздерживаться от суждений, поскольку составленные на основании чувств суждения имеют лишь относительную ценность и не могут быть ни однозначно истинными, ни однозначно ложными. Энесидем во многом воспроизводит учение ***Гераклита***, т. к. основой его аргументации является указание на текучесть вещей и невозможность никакого устойчивого схватывания (на зависимость Энесидема от Гераклита указывал, в частности, Секст Эмпирик).

Энесидем настаивает также на необходимости воздерживаться от суждений по поводу каких-либо умопостигаемых сущностей, якобы определяющих бытие воспринимаемых чувством вещей. Эти сущности, которые почитаются как начала и причины вещей, рассматриваются многими как начала знания. Благодаря им (а не чувству) знание делается истинным. Такой взгляд, согласно Энесидему, требует рассматривать всякую вещь как знак, указывающий на иное бытие. Однако утверждение о том, что существует некоторая устойчивая связь между чувственно явленным знаком и его умопостигаемым смыслом, обретающемся где-то в ином мире, совершенно произвольно. Для такого рода суждений нет никаких оснований, и от них также следует воздерживаться.

Из учения о воздержании от суждений Энесидем делает важные этические выводы. В жизни следует воздерживаться от оценки чего-либо как благого или злого. Нет никаких оснований утверждать что-либо о добродетели, мудрости или счастье. Даже о самом себе человек не может сказать, хорошо ему или плохо, добродетелен он или зол, счастлив или несчастен. Но в таком случае незачем мучить себя бессмыслен-

ными устремлениями, а следует удовлетвориться любым положением дел и достичь полной невозмутимости (***атараксии***) во всех жизненных обстоятельствах.

Г. Б. Гутнер

«ЭННЕАДЫ» (греч. ἐννεάδες — девятки) — издание сочинений ***Плотина*** в систематическом порядке, предпринятое его учеником Порфирием ок. 301, т. е. через 30 лет после смерти Плотина. Записанные Плотином тексты еще при его жизни имели хождение не только между его учениками в Риме, но и в Афинах (в частности, у Лонгина были списки, сделанные с экземпляра ***Амелия***, списанного непосредственно с плотиновского оригинала, — Porph. V. P. 19. 15—19, 20. 7—9). Возможно, они были сгруппированы (в хронологическом порядке?) и изданы единым корпусом после смерти Плотина. О хождении некоего издания можно предположить на основании схолии к Энн. IV 4, 29, 55, согласно которой в тексте Евстохия (ἐν τοῖς Εὐστοχίου) здесь заканчивается второй трактат «О душе» и начинается третий, тогда как в издании Порфирия последующее относится ко второму. Указанный здесь Евстохий Александрийский, ученик Плотина, врач, который ухаживал за последним до самой его смерти (Porph. V. P. 7, 8—12), мог быть либо издателем сочинений Плотина, либо одним из тех, благодаря кому они сохранились и распространялись (по предположению Л. Бриссона, предшествующее Порфириеву издание было сделано на основе записей Амелия и под его руководством — ср. Porph. V. P. 19, 24; 20, 5—9).

Само стремление Порфирия дать новое издание сочинений Плотина объяснялось (согласно А. Д. Сафрэ) двумя обстоятельствами: во-первых, Порфирий хотел противопоставить позиции своего ученика и оппонента ***Ямвлиха***, придававшего решающее значение теургии, интеллектуалистскую позицию Плотина, отвергавшего традиционные формы языческого культа; во-вторых, завершив критику христиан и их Священного Писания, Порфирий хотел создать для платоновской традиции священный текст, сама структура которого воспроизводит структуру универсума. Поэтому он выстроил текст «Эннеад» из 54 трактатов, разбив его на три тома, которые вместе составили шесть девяток: первый том (три девятки) посвящен самой дробной сфере: человеку, внутрикосмической природе и космосу в целом; второй (две девятки) — душе и уму; третий (единственная шестая девятка) — проблемам единого.

Ради получения числа $(1 + 2 + 3) \times 3^2 = 54$ Порфирию, вероятно, пришлось разделить большое сочинение Плотина на меньшие: написанные как единый смысловой блок трактаты 30—33 в хронологическом порядке под отдельными названиями разошлись по трем разным «Эннеадам»: III 8, V 8, V 5, II 9; наоборот, трактат III 9 составлен из отдельных фрагментов (которые, впрочем, могли быть объединены до Порфирия).

Ряд трактатов Порфирий снабдил толкованиями (Eunap. V. Soph., p. 6, 5 Giangrande), не дошедшими до нас, как и комментарии к «Эннеадам», составленные Проклом (вводная схолия Михаила Пселла к трактату «О мистериях» Ямвлиха, p. 38, 1-Des Places). Следы первого можно усмотреть в т. н. ***«Теологии Аристотеля»***; эксцерпты второго — у Михаила Пселла (подобраны Л. Вестеринком).

Принципиальный характер предпринимаемого издания Порфирий подчеркнул в предваряющем его тексте «Жизнь Плотина и порядок его сочинений», который как обязательная часть его издания вошел во все полные рукописи «Эннеад». Древнейшая рукопись 12 в., содержащая трактаты IV 7, I 1, IV 2, изобилует ошибками. Главные рукописи, относящиеся к 13—15 вв., восходят к архетипу 9—12 вв. Обилие рукописей 15 в. свидетельствует о возросшем интересе к Плотину в это время.

В 1492 Марсилио Фичино издал во Флоренции полный перевод «Эннеад» (переиздания и новые издания 1540, 1559, 1562, воспроизводился также в собрании Сочинений Фичино). Editio princeps греческого текста (с переводом Фичино) — в 1580 у Пьетро Перны (Petrus Perna, Базель; переиздание 1615). Критические издания: Ф. Крейцер — Г. Г. Мозер — Д. Виттенбах (F. Creuzer, G. H. Moser, D. Wyttenbach, Оксфорд, в 3 т., 1835, — с латинским переводом и комментариями Фичино, предметными указателями, лексико-грамматическим индексом); А. Киркхоф (A. Kirckhoff, Лейпциг, 1856, — в хронологическом порядке); Х. Ф. Мюллер (H. Fr. Müller. Берлин, 1878—80); Р. Фолькман (R. Volkmann, Лейпциг, 1883—84).

Лучшее критическое издание: П. Анри — Х.-Р. Швицер (P. Henru, H.-R. Schwyzer, Париж—Брюссель—Лейден, 1951—73), т. н. Editio maior. Базируется на сводке всех дошедших рукописей «Эннеад» и рецепции текста Плотина в греческой, латинской, арабской традициях, содержит критический аппарат, указатели имен, источников и т. п. и представляет собой одно из замечательных достижений новоевропейской классической филологии. Данное Editio maior легло в основу Editio minor (Оксфорд, 1964—82), текст которого служит точкой отсчета для современных издателей отдельных трактатов, исследователей и переводчиков (см. лит. к ст. ***Плотин***).

Некоторые переводы на новые европейские языки: английский — St. Mackenna, 1917—30, 1969 (revised by B. S. Page); K. S. Guthrie, 1918; A. H. Armstrong, 1966—88 (Loeb Classical Library); французский — M. N. Bouillet, 1857—61; L'Abbé Alta (псевдоним L'Abbé Calixte Mélinge), 1924—26; E. Bréhier, 1924—38 (Les Belles Lettres); немецкий — H. Fr. Müller, 1878—80; R. Harder, 1930—37, 1956—71 (переработано при участии W. Theiler и R. Beutler); испанский — аноним, 1923 (калькирован французский перевод M. N. Bouillet); J. M. Q. [José Maria Quiroga], 1930; J. Igal, 1982—85; итальянский — V. Cilento, 1947—49; польский — A. Krokiewicz, 1959; нидерландский — R. Ferwerda, 1984; русские переводы отдельных трактатов (Г. Малеванского, А. Лосева, а также Ю. Ерогина с нем., П. Юлонского, Т. Бородай, М. Гарнцева, М. Солоповой, Д. Никулина) сведены в издании: *Плотин.* Сочинения (Плотин в рус. переводах), сост. М. Солопова. М.—СПб., 1995.

Лит.: *Henry P.* Études plotiniennes, t. I. Les États du texte de Plotin. P.—Brux., 1938, 2 ed. 1961; t. II. Les Manuscrits des Ennéades. P.—Brux., 1941, 2 ed. 1948; *Goulet-Cazé M. O.* L'édition porphyrienne des Ennéades. — Porphyre. La vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet. P., 1982, p. 280—327; *Brisson L.* Une édition d'Eustochius?; *Goulet-Cazé M. O.* Remarque sur l'édition d'Eustochius; *Saffray H. D.* Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? — Porphyre, La vie de Plotin. P.—Brux., II: Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie. P., 1992, p. 31—86.

Ю. А. Шичалин

ЭНОМАЙ (Οἰνόμαος) из Гадары в Галилее (вероятно, нач. 3 в.) — философ-киник, согласно Суде, был «немного старше Порфирия». Возобновил литературную киническую традицию, связанную с именами ***Диогена Синопского***, ***Кратета Фиванского*** и Мениппа. Возможно, тождествен упомянутому в Талмуде «Абнимусу», другу равви Мейра (2 в.). Известен как автор полемического сочинения «Обличение обманщиков», направленного против верований в оракулы и судьбу (обширные цитаты см. у Евсевия в «Приготовлении к Евангелию»).

Другие сочинения Эномая: «О Диогене», «Кратет и другие киники», «О философии Гомера», «Государство» и «Трагедии».

В сохранившихся фрагментах своего главного произведения Эномай с обыкновенной для киников язвительностью, используя характерную для диатрибы форму диалога с воображаемым собеседником, высмеивает популярные верования в различные оракулы и опровергает попытки совместить понятия судьбы и ***свободы воли*** (имея в виду прежде всего платоников и стоиков). Подробно разбирая разнообразные примеры гаданий из древней и новейшей истории Греции, Эномай желает изобличить «глупость как тех, кто дает оракулы, так и тех, кто их спрашивает» (Praep. Eu. V 26). Сам он исходит из допущения свободы воли, понимая свободу как способность двигаться по своему собственному побуждению (VI 7, 32—33).

Существует определенная близость между стилем сочинений Эномая и Лукиана, а использование последним литературных приемов сатир Мениппа объясняется вероятным влиянием Эномая.

Фрагм.: *Hammerstaedt J.* Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus. Fr./M., 1988; Антология кинизма, изд. И. М. Нахов, 2-е изд. М., 1996, с. 244—269.

Лит.: *Goulet-Cazé M.-O., Golet R.* (eds.) Le Cynisme ancien et ses prolongements. P., 1993, p. 399—418; *Hammerstaedt J.* Der Kyniker Oenomaus von Gadara, ANRW II 36, 4, 1990, p. 2834—2865.

М. А. Солопова

ЭНТЕЛЕХИЯ (ἐντελέχεια) — понятие древнегреческой философии, означающее действительность и завершенность всякой вещи, прежде всего живого существа, а также то, что приводит вещь из потенциального состояния к действительному существованию и удерживает ее в бытии, т. е. форму или душу. Слово представляет собой неологизм, составленный, вероятно, Аристотелем (впервые появляется именно у него). Древние авторы предлагают две этимологии слова «энтелехия»: от ἐντελῶς ἔχειν, т. е. существовать в состоянии полноты и завершенности, и от τέλος ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, т. е. содержать в себе свою цель и свое завершение (греч. «телос» означает и цель, и конец).

Термин принадлежит прежде всего контексту аристотелевского учения об ***акте и потенции***, которое в свою очередь составляет важную часть аристотелевской метафизики: учения о сущем, о ***форме и материи*** и о движении. Энтелехия, по Аристотелю, во многом тождественна энергии и есть реализация заложенных в данном сущем способностей и возможностей (в первую очередь — способности к бытию; у живого существа — к жизни); и энтелехия, и энергия противопоставляются потенции (δύναμις) и могут означать, во-первых, процесс реализации, во-вторых, состояние реализованности (τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν — действительно сущее), в-третьих, реализующее начало, форму («материя есть потенция, а форма — энтелехия».— «О душе», 414a16). Энтелехия как действительно сущее предшествует потенциальному («потенциально сущее возникает благодаря сущему реально», букв. энтелехийно сущему — ἐντελεχείᾳ ὄντος.— «История животных», 734a30; «действительный человек создает человека из потенциально существующего человека».— «Физика», 202a11).

В «Метафизике» и «Физике» Аристотеля энтелехия выступает в большинстве случаев как синоним энергии. Употребляется этот термин чаще всего применительно к форме и движению (под движением Аристотель понимает не только перемещение, но и изменение, рост, возникновение и уничтожение): форма есть энтелехия материи (как душа — энтелехия тела); движение есть энтелехия подвижного, поскольку оно подвижно; движение есть энтелехия потенциально существующего; и даже: движение есть энтелехия материи. В том, что форма и движение определяются через энтелехию одинаково, нет противоречия: аристотелевская «форма» как целевая причина вещи есть и причина ее движения, прежде всего движения в бытие — возникновения; а первая форма — т. н. вечный двигатель — есть причина движения и, следовательно, бытия всего на свете. Однако не всякое движение есть энтелехия, а только то, которое содержит свою цель в самом себе, как мышление, жизнь, созерцание, радость, счастье; напротив, движение, цель которого в достижении чего-то иного, нежели оно само, как ходьба, строительство, лечение, учение и т. п., не есть энтелехия («Метафизика», 1048b18—36). По этой же причине не могут существовать как энтелехии искусственные предметы, поскольку их создали не ради них самих, а также природные неорганические вещества — строго говоря, они, по Аристотелю, не вполне тела, ибо полнота бытия тела — его энтелехия — это его душа (не энтелехией, но формой обладают, согласно Аристотелю, не разрозненные неорганические предметы, но каждый из четырех элементов физической природы в своей совокупности, т. е. весь огонь или вся вода в мире; здесь также обладание формой неразрывно связано с обладанием собственным «естественным» движением).

Особое значение понятие энтелехии приобретает в психологии Аристотеля. Душа, или жизнь (то, в силу чего живое существо живо), определяется как первая энтелехия природного органического тела, способного к жизни («О душе», 412a27). Как форма и двигатель своего тела душа не может быть телесна; она не есть ни определенное вещество, как полагал Демокрит, ни смешение всех веществ, как говорил Эмпедокл, ибо два тела не могут занимать одно и то же место. Однако душа не может быть и бестелесна; она не есть ни гармония тела, как учили пифагорейцы, ни самодвижущееся число, ни то, что движет само себя, как полагал Платон, ибо душа не движется, а движет другое — тело. Душа и тело различны по понятию, но нераздельны по бытию, «как воск и оттиск на нем, как вообще материя чего-либо и то, для чего она служит материей» («О душе», 412b6). Живое существо не составлено из души и тела; душа есть сила, действующая посредством тела, а тело — естественное орудие души. Они неразделимы, как глаз и зрение. Каждой данной душе соответствует определенное тело, ибо оно возникает ее силой и ради нее, будучи устроено как наиболее подходящий для деятельности данной души инструмент (поэтому пифагорейское учение о переселении душ для Аристотеля абсурдно). В противоположность древним натурфилософам Аристотель не душу выводит из телесной природы, а наоборот — тело из души. Поэтому для него, строго говоря, только живое, одушевленное тело есть настоящее (реальное, энтелехийное) тело; неодушевленное — тело лишь по имени (см. «О душе», 412b11 слл.; «Метафизика», 1035b24; «О частях животных», 640b33 и др.). Но одушевлено может быть лишь органическое тело, т. е. такое, все части которого соотнесены с определенной целью и предназначены для исполнения определенных функций (греч. ὄργανον — орудие, инструмент); эта цель, задающая принцип единства организма, ради которой он возник, существует и функционирует, и есть его энтелехия, или душа. Поскольку по бытию душа неотделима от тела, живое органическое существо определяется как сущее, содержащее свою цель в самом себе.

Различение между первой и второй энтелехиями, у Аристотеля едва намеченное, подробно разрабатывается впоследствии в схоластике (actus primus и actus secundus). Однако само слово «энтелехия» было переведено Фомой Аквинским так же, как энергия, — actus, и проблема жизни и связи души с телом, ради решения которой Аристотелем и был введен неологизм «энтелехия» (дабы отсечь возможные ассоциации с учением о душе материалистов-натурфилософов и идеалистов, пифагорейцев и платоников), решается отныне в терминах общего учения об акте и потенции.

Надолго исчезнув из метафизики, энтелехия (чаще в форме endelechia, endelechaia) фигурирует с 14 по 17 в. в трудах по медицине и натурфилософии. Здесь ее значение восходит, вероятно, к Цицерону (endelechiam... continuatam quandam motionem et perennem — некое продолженное и беспрерывное движение.— «Тускуланские беседы», 1, 10). У медиков 14—15 вв. она означает продолжение некоторых жизненных функций организма после смерти. В философии 16 в. энтелехия — исполнение жизненных функций как главная характеристика живого вообще («непрерывное движение» — agitatio, в частности, у Меланхтона). У натурфилософов, в частности полемизировавших с алхимиками, энтелехия — это perfectio rei, — «совершенство» естественной вещи, недостижимое для искусственно созданной (поэтому искусственно полученное золото будет лишено энтелехии, т. е. будет ненастоящим, несовершенным, не вполне золотом).

В философии Нового времени термин «энтелехия» высвобождается из контекста учения об акте и потенции и становится одним из ключевых слов телеологического и органицистского понимания, противопоставляющего себя чисто каузальному, механистическому способу объяснения мира. Энтелехия подчеркивает изначальность индивидуальности и целесообразности: каждое отдельное существо ориентировано всем своим внутренним устройством к определенной цели, к которой оно стремится само по себе, т. е. изнутри себя и ради себя. Так, Лейбниц называл энтелехиями свои ***монады*** и искал подтверждения своей метафизике в биологическом учении своего времени о преформизме (энтелехия как предзаданная форма живого существа). В 20 в. энтелехия становится центральным понятием в философии органического Г. Дриша. После Дриша, под его влиянием и в полемике с ним, но в рамках той же телеологической и органицистской ориентации, энтелехия фигурирует как ключевое понятие философии природы, «метафизики биологии» и «новой монадологии» у многих философов (в частности, в работах Г. Конрад-Мартиус, которая переосмысливает философию природы, опираясь на энтелехию Аристотеля и учение поздней схоластики о субстанциальной форме).

Лит.: *Driesch H.* Geschichte des Vitalismus. Lpz., 1922; *Idem.* Philosophie des Organischen. Lpz., 1921; *Burchard A.* Des Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch. Quakenbrück, 1928 (Diss.); *Ritter W. E.* Why Aristotle invented the word Entelecheia.— «Quarterly Review of Biology» 1934, 9, p. 1—35; *Conrad-Martius H.* Der Selbstaufbau der Natur: Entelechien und Energien, 2 Aufl. Münch., 1961; *Eadem.* Die Geistseele des Menschen. Münch., 1960; *Mittasch A.* Entelechie, 1952; *Stallmach J.* Dynamis und Energeia, Meisenheim am Glan, 1959; *Arnold U.* Die Entelechie: Systematik bei Platon und Aristoteles. Wien, 1965.

Т. Ю. Бородай

ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ (Les encyclopédistes) — участники французской ***«Энциклопедии»***, издававшейся в Париже ***Д. Дидро*** в 1751—80. Круг энциклопедистов был объединением единомышленников, ставивших своей целью распространение знаний и пропаганду просветительских идеалов. В их число входили философы ***Вольтер***, ***Дидро***, ***д'Аламбер***, ***Кондорсе***, ***Руссо*** (до 1757), натуралист Бюффон, химик Малюэн, математик де ла Шапель, государственный деятель Тюрго, экономист Кенэ, аббаты де Прад, Ивон, Морелли, писатели Мармонтель, Сен-Пьер, Ламартин и многие другие просветители, выдающиеся естествоиспытатели, прогрессивно настроенные священнослужители и даже министры. Несмотря на значительные расхождения во взглядах и различия в имущественно-сословном положении, всех их объединяло стремление к скорейшим социальным переменам, прежде всего к устранению сословного деления и более равномерному распределению собственности. Они были убеждены в том, что 18 в. приближает наступление «царства разума» и что на их долю выпала миссия способствовать этому. В своих читателях энциклопедисты стремились воспитать чувство гражданского мужества и способность мыслить самостоятельно. Сначала их называли «философами», имея в виду установку их взглядов на философские идеи Просвещения; несколько позже стали называть энциклопедистами.

Против них выступали как консервативные философы и писатели типа Палиссо, так и церковные деятели и члены парламента. Парижский архиепископ де Бомон, напр., обвинял их в «порче нравов», а генеральный прокурор Франции Омер Жоли де Флери — в том, что одной рукой они хотят опрокинуть алтарь, а другой — пошатнуть трон. Несмотря на это, идеи энциклопедистов получили распространение во всей Европе и дошли до России.

Т. Б. Длугач

«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ», «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» (Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers) — французская энциклопедия, изданная в 1751—80 в Париже ***Д. Дидро***. Поводом для ее публикации послужило желание французского книготорговца ле Бретона переиздать вышедший в Англии в 1720-х гг. двухтомный энциклопедический словарь Э. Чемберса. К изданию был привлечен Дидро, который и стал главным организатором и главным редактором «Энциклопедии», быстро переросшей рамки небольшого переводного труда. За 30 лет было издано 35 томов, включая 10 томов иллюстраций и несколько томов справочных сведений. Вместе с Дидро главным редактором стал известный французский математик и философ ***д'Аламбер***, который ушел с этого поста в 1758, оставив руководство одному Дидро. «Целью «Энциклопедии», — писал Дидро в одноименной статье, — является собирание и сведение воедино разрозненных по всей земле знаний и изложение их общей системы людям, которые будут жить после нас с тем, чтобы труд прошедших веков не остался бесполезным для веков грядущих и чтобы наши потомки, становясь образованными, в то же время становились более счастливыми, а мы бы приобрели заслугу перед человеческим родом» («Encyclopédie»..., t. 12, 1765, p. 348). Т. о., конечной задачей «Энциклопедии» ставилось не только распространение знаний, но и приближение человечества к благоденствию.

Вслед за Ф. Бэконом участники «Энциклопедии» были убеждены в связи социального прогресса с прогрессом в науке и ориентировали на это читателей. Актуальные общественные темы излагались с просветительских и демократических позиций (напр., в статьях «Тиран», «Деспотизм», «Революция», «Политическая экономия» и т. п.). Дидро удалось собрать вокруг «Энциклопедии» самых выдающихся людей своего вре-

мени — знаменитых философов, писателей, историков, государственных деятелей, ученых и даже прогрессивно настроенных священников. Все они стремились познакомить подписчиков, число которых год от года росло, с последними открытиями в науке и достижениями техники. Новшеством, введенным Дидро, было обращение к техническим изобретениям и ремеслам, а также снабжение статей по этим вопросам рисунками и чертежами.

В силу своей демократической направленности «Энциклопедия» с самого начала подвергалась правительственным репрессиям. 1-й том был арестован уже вскоре после своего выхода. Произошло это вследствие защиты диссертации в Сорбонне одним из авторов «Энциклопедии» — аббатом де Прадом, которого обвинили в неверии. После публикации 7-го тома разразился настоящий общественный скандал, в результате которого д'Аламбер вынужден был уйти с поста главного редактора; дальнейшее издание «Энциклопедии» было приостановлено вместе с запрещением распространения уже вышедших томов. Причиной послужила публикация в этом томе статьи д'Аламбера «Женева», в которой он восхвалял нравы и обычаи республиканской Женевы; высказанная в этой статье мысль о том, что посещение театров способствует формированию нравственности, вызвала гневный протест Руссо («Письмо к д'Аламберу о зрелищах»), объявившего о своем разрыве с энциклопедистами. В дальнейшем вплоть до 1780 подготовка «Энциклопедии» осуществлялась в строгих конспиративных условиях, а Дидро и другие сотрудники жили в постоянном ожидании ареста. Фридрих II и Екатерина II предлагали Дидро перенести печатание «Энциклопедии» в Пруссию или Россию, но он остался верен Франции и довел издание до конца.

Не все статьи «Энциклопедии» были одинаково содержательными; даже у самого Дидро они различались по уровню и глубине, следуя не принципам обоснования, а скорее принципам изложения в столь излюбленной французами манере «разговора обо всем». Однако благодаря такому изложению, принятому в «Энциклопедии», у читателей формировалась способность самостоятельного суждения обо всех предметах и явлениях.

Принцип «мозаичности», на основе которого из «кусочков» сведений по различным наукам, ремеслам и искусствам складывается целостная картина знания и умений (гениально угаданный Дидро), повлиял на структуру общеобразовательной школы 19—20 вв.

Т. Б. Длугач

«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК» (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse) — произведение Гегеля, в котором в наиболее полном виде излагается содержание его философской системы. Разделяется на три части: логика (часто именуемая Малой логикой — в отличие от ***«Науки логики»***, рассматриваемой как Большая логика), философия природы и философия духа. Гегель хотел дать здесь сжатый компендиум, своеобразное пособие для лекций по отдельным разделам философии, однако «Энциклопедия» вышла за эти рамки и приобрела самостоятельное теоретическое значение.

При жизни Гегеля «Энциклопедия» вышла в трех изданиях — 1817, 1827 и 1830. 1-е Гейдельбергское издание было наиболее сжатым, практически неразработанными оставались фрагменты, касающиеся социальной реальности и философии права. 2-е издание, также вышедшее в Гейдельберге, было дополнено многочисленными примечаниями, в которых идеи Гегеля иллюстрировались конкретными данными из разных областей знания, введениями к философии природы и философии духа, переработанным предисловием к логике. В целом 2-е издание вдвое превысило по объему 1-е: в нем прибавилось около ста новых параграфов. Берлинское издание 1830 отличалось глубокой разработкой философии духа; в нем вводился новый гештальт духа — свободный дух (§ 481, 482), вообще свобода объявлялась важнейшим конституирующим моментом понятия духа и системы в целом, история духа толковалась не как история сознания и самосознания, а как история самоосуществления идеи в истории человека и человечества. Существенным было включение в текст 3-го издания завершающего фрагмента, излагающего диалектику движения трех фигур умозаключения (§ 574—577).

«Энциклопедия» демонстрирует процесс постижения абсолютной идеи «в ее истинном образе и всеобщности», восхождения по ступеням идеального к Абсолютному. Логика, философия природы и философия духа, будучи взяты в своем системном единстве, обеспечивают завершенную целостность процесса развертывания абсолютной идеи, ее самоосуществления. В логике Гегель задает основные смысловые значения понятия «абсолютная идея», которая предстает здесь как логически систематизированная тотальность. В философии природы «природа существенно определена только как переходный путь и как отрицательный момент, идея в себе» (§ 575). В философии духа абсолютная идея предстает как завершенная в себе конкретная «систематизированная целокупность», в своем в-себе-и-для-себя действительном бытии сливающаяся с ***абсолютным духом***.

Логика как первая часть «Энциклопедии» по своему содержанию практически совпадает с «Наукой логики». Как и последняя, она делится на три части: 1) учение о бытии; 2) учение о сущности и 3) учение о понятии. В отличие от «Науки логики» Малая логика отличается менее детализированным изложением, но большей популярностью, в частности благодаря большому количеству иллюстраций, примеров из области естествознания. В текст Малой логики включен отсутствующий в «Науке логики» раздел о трех отношениях мысли к объективности (§ 19—83), где Гегель подвергает критике ряд историко-философских концепций (метафизику, эмпиризм и критическую философию) и доказывает выработанное им понятие логического как единство трех моментов: абстрактно-рассудочного, диалектического, или отрицательно-разумного, и спекулятивного, или положительно-разумного (§ 79).

Природа понимается Гегелем как отчуждение духовного, как идея в форме своего инобытия. Философия природы должна постичь, «как в каждой ступени самой же природы наличествует дух» (§ 247); она строится в виде восходящей линии развития формообразований природы от неорганического к органическому, от абстрактного к конкретному. Ее три важнейшие ступени одновременно суть ступени развития абсолютной идеи: это механика, физика неорганического мира и физика органического мира. Однако бытие природы не соответствует понятию духа, абсолютной идеи: «природа не свободна, а лишь необходима и случайна», она — лишь «мгновенное существование», и «оно не является подлинным» (§ 248).

Дух трактуется Гегелем как возвращение идеи из природы к самой себе, как преодоление необходимости природы, ибо «сущность духа есть... свобода» (§ 382). Дух «существует: 1) в форме отношения к самому себе...; 2) в форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им

мир...; 3) как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия...» (§ 385). В соответствии с этим философия духа расчленяется на три раздела: философию субъективного духа, философию объективного духа и философию абсолютного духа. Учение о субъективном духе — по сути уникальный результат гегелевской мысли, практически не нашедший отражения в других сочинениях гейдельбергского и берлинского периодов творчества Гегеля. Изображение объективного духа в определенной степени уступает «Философии права», но в единстве с ней дает богатый материал для понимания социальной философии Гегеля. Лапидарный текст философии абсолютного духа может быть дополнен записями его лекций, (по этике, философии религии, истории философии), хотя при этом и следует учитывать их «вторичный» характер (то, что это не аутентичные гегелевские тексты).

Рус. переводы: В. Чижова (ч. 1—3, 1861—68); Б. Г. Столпнера, И. Румера (ч. 1—2, 1929—34), Б. А. Фохта (ч. 3, 1956) — в Соч. Гегеля, т. 1—3.

Лит. см. к ст. ***Гегель***.

М. Ф. Быкова

ЭОН (греч. αἰών) — первоначально век, жизненный век. У Платона эон означает вечность в противоположность времени (χρόνος — см. ***«Тимей»*** 37d). В дальнейшем происходит персонификация этой категории: в эпоху эллинизма Эон воспринимается как божество (культ младенца Эона в Александрии, Эон-Зрван в митраизме и др.). В Септуагинте словом «эон» переводится еврейское ***олам*** (мир во времени). В XI трактате Герметического корпуса Эон назван второй сущностью после Бога: «Бог творит Эона, Эон творит космос, космос творит время, время творит становление». Новозаветное 1-е послание к Тимофею именует Бога Царем эонов. Концепция эонов как духовных сущностей, выступающих посредниками между Богом и миром, разрабатывается в ряде гностических систем: у Валентина 15 пар иерархически расположенных эонов, произошедших в результате эманации Верховного Божества, образуют ***Плерому*** — духовный универсум; в системе Василида 365 эонов-небес выступают в роли мироправителей.

Лит.: *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского.— В сб.: Античность и Византия. М., 1975, с. 286—306 (библиография).

Н. В. Шабуров

ЭПИКТЕТ (Ἐπίκτητος — букв. «прикупленный», вероятно рабская кличка) из Гераполя во Фригии (ок. 50 — после 120) — крупный представитель Поздней Стои. В юности был рабом Эпафродита, фаворита Нерона; вероятно, в 70-х — нач. 80-х гг. слушал беседы ***Музония Руфа***, определившие содержание и стиль философствования Эпиктета. Получив свободу, жил в бедности; в 89 вместе с другими философами был выслан Домицианом из Рима и поселился в Никополе (Эпир), проповедуя учение кружку слушателей (в их числе был историк и географ Флавий Арриан, записавший беседы Эпиктета). Умер, видимо, при Адриане (возможно, в Риме). Сохранились 4 книги «Бесед» (Διατριβαί), «Руководство» (Ἐγχειρίδιον) и фрагменты. Различные названия записей Арриана (Διατριβαί, Ὁμιλίαι, Διαλέξεις, Σχολαί, Ὑπομνήματα) относились, видимо, к одному сочинению — «Беседам» (первоначально в 8 или 12 книгах). «Руководство» скорее всего составлено Аррианом как сводка наиболее характерных идей учителя (см. Simpl. In Ench. praef. init.).

Основные мотивы, характерные для ***Сенеки***, заметны и у Эпиктета. Теория для него — нечто вторичное, она никогда не излагается в «чистом» виде. Вне этики Эпиктет довольствуется старыми догмами и, более того, провозглашает «возврат к истокам», в частности к ***Хрисиппу*** (особенно это касается физики, сведенной к психологии и учению о промысле). Натурфилософские интересы у Эпиктета практически отсутствуют, а логика рассматривается как средство для избежания ошибок или демонстрации причинных связей (Diss. I 7, 9; 17; II 25 ср. Ench. 46; 52). Основное значение приобретает практическая этика, излагаемая в виде прочувствованной проповеди, порой с заметными элементами кинизма (напр., Diss. III 22). Философствование начинается с сознания собственного бессилия (II 11, 1 сл.). Задача философии — врачевать больную душу (Diss. III 23, 30) и учить человека знанию о благе и зле, а также управлению страстями. Важнее всего — «правильное пользование представлениями» (ὀρθὴ χρήσις τῶν φαντασιῶν — I 20, 14). Резче, чем кто-либо из стоиков, Эпиктет подчеркивает момент внутренней независимости, свободы выбора (προαίρεσις — впервые в стоической традиции он широко использует этот термин) по отношению к представлениям. Человек всегда может оценить представление и сказать: «Это меня не затрагивает» (οὐδὲν πρὸς ἐμέ — I 29, 7; 24). Сама возможность выбора — единственное внутреннее благо, «то, что от нас зависит» (I 22, 10; 24, 5), «мое»: «Меня заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет — мне безразлично» (IV 13, 24). Προαίρεσις — первичный интеллектуальный акт (выбор верного принципа оценки), предшествующий суждениям о конкретных представлениях (III 22, 19 sq.; 103). Однако абсолютизация выбора не означает торжества формального принципа, ибо конечная цель остается материально определенной: аскетическая готовность ко всему — излюбленная тема Эпиктета. Желая стать «из человека богом» (II 19,27), «терпи и воздерживайся» (ἀνέχου καὶ ἀπέχου — Gell. N. A. XVII 19), но выход всегда есть — «дверь тебе открыли» (III 8, 6). Многие мотивы паренетики Эпиктета так же близки христианскому сознанию, как и мироощущение Сенеки: в 7 в. появилось переложение «Руководства» для нужд монастырской жизни, приписываемое Нилу Анкирскому; еще раньше «Руководство» использовалось неоплатониками как учебный текст (Симпликий). Эпиктет оказал значительное влияние на европейскую моралистику.

Тексты: Dissertationes ab Arriano digestae. Enchiridion. Fragmenta, rec. H. Schenkl. Lipsiae, 1916 (Stuttg., 2 ed. 1965); The Discources as reported by Arrian. The Manual and fragments, with an engl. transl. by W. A. Oldfather. L., 1926—28 (2 ed. 1950); Entretiens, texte établi et trad. par J. Souilhé avec la coll. de A. Jagu, vol. 1—4. P., 1949—65; в рус. пер.: Беседы Эпиктета, пер. Г. А. Тароняна. М., 1997; Основания стоицизма, пер. В. Алексеева. СПб., 1888.

Лит.: *Маковельский А.* Мораль Эпиктета. Казань, 1912; *Штаерман Е. М.* Эпиктет и его место в римском стоицизме.— «Вестник древней истории», 1975, 2, с. 197—210; *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Stuttg., 1890 (2 ed. 1968); *Jagu A.* Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme. P., 1946; *D'Agostino V.* Studi sul neostoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio. Torino, 1950 (2 ed. 1962); *Bonforte J.* The Philosophy of Epictete. N. Y., 1955; *Bodson A.* La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. P., 1967; *Gretenkord J.* Der Freiheitsbegriff Epiktets. Bochum, 1981; *Hershbell J. P.* The stoicism of Epictetus. Twentieth century perspectives, ANRW II 36, 3. B.—N. Y., 1989, p. 2148—2163; *Dobin R.* Προαίρεσις in Epictetus.— «Ancient Philosophy» 1991, 11, p. 111—135; *Oldfather W. A.* Contributions towards a bibliography of Epictetus. Chi., 1927.

А. А. Столяров

ЭПИКУР (Ἐπίκουρος) (341/342 — 271/270 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель ***эпикуреизма*** — философского учения, популярного в Античности и имевшего последователей и почитателей в Новое время. Родился на о. Самос в семье афинянина. Учился философии у ***Навсифана***, в 310 основал философскую школу сначала в Колофоне и Митилене, затем в Лампсаке. В 306 вместе с некоторыми учениками переехал в Афины и обосновался недалеко от Дипилонских ворот, где приобрел участок земли с садом. Школа получила название «Сад» (Κῆπος) и просуществовала более восьмисот лет.

Эпикур, по словам Диогена Лаэртия, был «изобильнейшим писателем и множеством своих книг превосходил всех» (X, 27). Однако из написанных им 300 произведений до нас дошли лишь его три письма к ученикам, Геродоту, Пифоклу и Менекею (жанр философских писем был популярен в эпикуреизме), отрывки из писем к другим лицам, собрания изречений «Главные мысли» и т. н. «Ватиканское собрание» (обнаруженное в конце 19 в. в греческом кодексе 14 в.); довольно большое число цитат из разных трудов в сочинениях поздних эпикурейцев, их оппонентов, а также отцов Церкви; кроме этого фрагменты из фундаментального труда Эпикура в 37 книгах «О природе», обнаруженные при расшифровке геркуланских папирусов.

Философское учение Эпикура имело практическую цель — указать людям путь к счастью. Он писал, что пусты слова того философа, которыми не врачуется человеческое страдание. Евдемонические искания определили характер всей его философской системы. Эпикур предложил людям «тетрафармакон» — четверолекарствие, способное излечить человечество от болезненного страха и указать путь к счастливой жизни: «Бог не внушает страха; смерть не внушает опасения; благо легко достижимо; зло легко претерпеваемо» (fr. 26 Arrighetti = Philod., πρὸς τους <sophistas> col. IV, 10—14). Эпикур стремился освободить человека от страха, в котором видел главный источник страдания. Этой задаче было подчинено его учение о природе. В «Главных мыслях» он писал: «Нельзя рассеять страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы» (XII).

В своей онтологии (физике) Эпикур был продолжателем атомистического учения Демокрита. Вселенная есть тела и пустота. Тела состоят из атомов, которые движутся вечно и непрерывно и не имеют никаких свойств, кроме вида, величины и веса. Во Вселенной множество миров, и наш мир возник из скопления атомов без внешнего вмешательства; «какова Вселенная теперь, такова она была вечно и вечно будет... ибо кроме Вселенной нет ничего» (X, 39). Эпикур выдвинул не только принцип самодвижения материи (атомы вечно движутся в пустоте), но и принцип ее самоорганизации: «Возникновение совершается тогда, когда необходимые для этого семена истекают из какого-либо мира, или междумирия, или нескольких миров, постепенно пребывая, расчленяясь... пока не наступит такая законченность и устойчивость, что заложенное основание не сможет уже ничего принимать» (Diog. L. X, 89). Развивая атомистическую доктрину, Эпикур создал теорию спонтанного отклонения атома от прямой линии (παρέγκλισις; у Лукреция — clinamen). Это учение расширило понятие атома как первопричины, послужило теоретическим основанием эпикурейской этики. Эпикур критиковал фатализм стоиков, отвергал представления о необходимости Демокрита (в специальном сочинении «Против Демокрита»). Он отвергал не только провиденциализм, но и телеологию и связанную с ней теодицею. Знаменитое заключение Эпикура о том, что представление о божестве как всеблагом промыслителе несовместимо с наличием зла на земле, известно в изложении Лактанция (De ira dei 13, 19).

Теория познания Эпикура — каноника — изложена им в трудах «О критерии, или Канон», во 2-й книге сочинения «О природе», в «Об образах» и др. Он писал, что существуют отпечатки (εἴδολα), образы, подобные по виду телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию. Эти копии, или образы, состоящие из тончайших атомов и исходящие от тел, сохраняют порядок, который имеют в телах, и, прямо попадая в органы чувств людей, образуют у них чувственные восприятия. Если же такие истечения носятся в воздухе, переплетаясь друг с другом, а затем проникают в людей через поры кожи, то образуются фантастические представления. Так, напр., смешение истечений от человека и коня вызывает представление о кентавре. На основе чувственных восприятий возникают единичные представления, а на их основе — общие представления или понятия, названные Эпикуром προλήψεις (пролепсисы) — «предвосхищения». Согласно Диогену Лаэртию, «предвосхищения» у эпикурейцев были тесно связаны с опытом и возникали на его основе — пролепсис есть воспоминание того, что часто являлось извне (Diog. L. X, 33), в отличие от стоиков, для которых это врожденное понятие о всеобщем (X, 54). Критерием истины, по Эпикуру, кроме ощущений, предвосхищений и претерпеваний (чувств), Диоген Лаэртий называет «образный бросок мыслей» (τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας). Содержание этого сложного понятия определяется как интуиция или как интеллектуальная интуиция. К. Бейли определял его, с одной стороны, как схватывание (восприятие) особо тонких образов и, с другой — как понимание подтвержденного ранее положения (C. Bailey, p. 274). М. Изнарди Паренте считает, что оно определяет деятельность разума по восприятию мгновенной эмпирической информации и поднятия ее на иной уровень, для того, чтобы превратить чувственные образы в интеллектуальные представления (M. Isnardi Parente, p. 28). Этот критерий чрезвычайно важен для понимания отношения эпикурейцев к галлюцинациям и сновидениям. Они, по мнению Эпикура, образуются из истечений от реально существующих предметов, смешиваясь в голове больного или спящего человека, поэтому, возникнув на основе истинных ощущений, тем не менее ложны.

Эпикур отвергал традиционную религию, представление о бессмертии души, возможность мантики, отрицал пророческую силу снов. Посидоний, Цицерон, Плутарх считали его атеистом, лишь формально признающим существование богов. Имя его упоминается в списке атеистов Клитомаха Карфагенского. Однако известно, что у Эпикура было специальное сочинение «О богах» (не сохранилось). В дошедшем до нас письме Эпикура к Менекею (Diog. L. X, 123—124) определены важнейшие принципы его теологии: 1) боги существуют, т. к. имеется очевидное знание о них; 2) истинное знание о богах образуется за счет предвосхищения (пролепсиса); 3) обывательское представление о богах ложно; 4) боги бессмертны и блаженны. В схолии к «Главным мыслям» отмечено, что непрерывное течение атомарных образов определяет антропоморфизм богов: «боги познаваемы разумом, одни — существуя в виде чисел, другие — в подобии формы, человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей,

направленного в одно место» (Diog. L. X, 139). Боги атомарны и в силу изономии (т. е. равного количества смертных и бессмертных) бессмертны. Они блаженны, ни во что не вмешиваются и не нуждаются в культе. Цицерон отмечал, что, по мнению Эпикура, боги существуют, поскольку необходимо должна быть некая природа, столь превосходная, что лучше ее ничего нет (Cic. Nat. Deor. II, XVII, 46). Бог — идеал для невозмутимого эпикурейского мудреца, который живет, по словам Эпикура, «как бог среди людей» (Diog. L. X, 135). Это определило особенности благочестия Эпикура, выраженного в стремлении к подражанию богам и общению с ними путем созерцания атомарных истечений.

Этику Эпикура относят к натуралистическим моральным учениям, выводящим нравственность из потребности человека в удовольствии. В эпикуреизме атомистическому физическому «индивидуализму» соответствовал индивидуализм этический. Уверенность Эпикура в возможности счастья в земной жизни без вмешательства божественных сил, наряду с отрицанием бессмертия души и загробной жизни, вызвала критику эпикуреизма в христианстве. Эпикур считал естественным стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий, и к достижению спокойного и радостного умиротворенного состояния духа. Он считал добродетельными и приятными только удовольствия, сообразные с природой, и отвергал порочные удовольствия, за которыми следует страдание, как несообразные с природой. Высшая добродетель — благоразумие (φρόνησις) — достигается в результате самостоятельного выбора. Это означает, что боги не определяют критерия нравственности, не выступают в качестве морального регулятора. В сочинениях зрелого Эпикура для характеристики блаженного состояния используются лишь негативные термины ἀπονία, ἀταραξία, ἀφοβία, указывающие на то, что счастье — это избавление от каких-либо зол. Эпикур считал, что душевные страдания хуже телесных и что, помимо наслаждений в движении (радости и веселья), существуют наслаждения покоя — безмятежность и отсутствие страдания. Диоген Лаэртий подчеркивал, что признание наслаждений покоя отличает Эпикура от киренаиков, признававших лишь наслаждения в движении (Diog. L. II, 85—86, 87—89). Из всего, что мудрость приготовила для счастливой жизни, самым значительным, приятным и плодотворным является для Эпикура дружба (Cic. De finib. II, XX,65).

Содержание эпикурейской этики было воспринято и развито гуманистами Возрождения, Спинозой, французскими просветителями, английскими утилитаристами, Фейербахом.

Ист.: Epicuro, Opere, a cura di G. Arrighetti. Torino, 1960, 2 ed. 1973; Epicurea, ed. H. Usener. Lipsiae, 1887 (repr. Stuttg., 1966); Epicuro, Opere, a cura di M. Isnardi Parente. Torino, 1974, 2 ed. 1983; Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata, ed. A. Vogliano. B., 1928; *Epicurus*. The extant remains with critical apparatus, transl. and noted by C. Bailey. Oxf., 1926; Фрагменты Эпикура, сост. Ф. А. Петровский.— В кн.: *Лукреций*. О природе вещей, т. 2. М.—Л., 1947; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, с. 369—411 (кн. 10).

Указатели: *Usener H.* Glossarium Epicureum. Roma, 1977.

Лит.: *Боричевский И. А.* Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. Научные письма Эпикура. М.—Л., 1925; *Шакир-Заде А. Р.* Эпикур. М., 1963; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979; *Васильева Т. В.* Критерии эпикуровской каноники в интерпретации Лукреция и Цицерона.— В сб.: Из истории философского наследия древнего Средиземноморья, ч. 1. М., 1989, с. 40—62; *Шахнович М. М.* Учение Эпикура об атрибутах богов.— В сб.: Философия религии и религиозная философия. СПб., 1995; *Bailey C.* The Greek Atomists and Epicurus. Oxf., 1928; *Bignone E.* L'Aristotle perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Firenze, 1936; *Festugière A.-J.* Epicure et ses Dieux. P., 1946; *De Witt N.* Epicurus and his Philosophy. Minneapolis, 1954; *Merlan F.* Studies in Epicurus and Aristotle. Wiesbaden, 1960; *Furley D.* Two studies in Greek Atomists. Princeton, 1967; *Lemke D.* Die Theologie Epikurs. Münch., 1973; *Konstan D.* Some Aspects of Epicurean Psychology. Leiden, 1973; *Frisher D.* The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece. N. Y., 1982; ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante, v. 1—2. Napoli, 1983; *Asmis E.* Epicurus' Scientific Method. Ithaca—L., 1984; *Mitsis P.* Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability. Ithaca—L., 1988.

М. М. Шахнович

ЭПИКУРЕИЗМ — философское учение, созданное ***Эпикуром*** и развитое его учениками и последователями — эпикурейцами (οἱ Ἐπικούρειοι); в качестве школьной традиции существовало в период с конца 4 в. до н. э. до середины 3 в. н. э. Для эпикуреизма характерны атомистическая картина мира, отрицание телеологии, провиденциализма и бессмертия души. Эпикурейская утилитаристская этика нередко вульгаризировалась и ошибочно ассоциировалась со стремлением к чувственным наслаждениям.

Основанная Эпикуром школа (первоначально в Колофоне, в 310) после перенесения в 306 в Афины получила второе название по месту своего расположения — «Сад». В истории эпикурейской школы выделяют несколько этапов. Ранний, или Древний Сад (кон. 4 — нач. 3 в. до н. э.), связан с деятельностью самого Эпикура и его ближайших учеников ***Метродора*** из Лампсака, Полиена, ***Гермарха***, Леонтея, Идоменея, ***Колота*** и др. К Среднему Саду (2 — сер. 1 в. до н. э.) относятся Филонид, Аполлодор Афинский, ***Зенон*** из Сидона, ***Деметрий*** из Лаконии, Диоген из Тарса. Поздний Сад — это римский эпикуреизм. Появление эпикуреизма в Риме было сопряжено с его вульгаризацией, повлекшей за собой гонения на первых эпикурейцев. Алкей и Филиск, явившись незваными в 155 до н. э., были изгнаны за проповедь распущенности (Aelian. Var. hist. 9.12). Гай Амафиний (2-я пол. 2 в. до н. э.) написал первый эпикурейский трактат на латинском языке, в котором примитивизировал этику Эпикура, сведя ее к удовлетворению потребностей тела (Cic. Tusc. disp. 2.37.8, 4.3.67). В сер. 1 в. до н. э. в Кампании возникли эпикурейские кружки: в Неаполе, возглавляемый греком Сироном, в Геркулануме — ***Филодемом*** из Гадары. Оба, и Филодем, и Сирон, были учениками Зенона из Сидона, и между их кружками существовали контакты. О связи ***Лукреция*** с ними ничего не известно. 1 в. до н. э. — «золотой век» римского эпикуреизма. Среди эпикурейцев были как интересующиеся греческой культурой поэты — Вергилий, Варий, так и известные аристократы, крупные политики, напр. Луций Кальпурний Пизон, Гай Кассий Лонгин, Гай Требаций Теста, Тит Помпоний Аттик. Аскетическая эпикурейская доктрина была смягчена и приспособлена к условиям жизни римских эпикурейцев. Необходимость участия в политической деятельности заставила их отказаться от одного из самых главных принципов классического эпикуреизма — невмешательства в общественные дела. С гибелью республики значение эпикуреизма падает и возрастает влияние на общественное сознание его оппонента — ***стоицизма***. Однако и в императорскую эпоху эпикуреизм имеет большое количество приверженцев, среди которых, к примеру, Плотина, вдова императора Траяна. О популярности эпикуреизма во 2 в. пишет Плиний (Hist. Nat. 35.5). Эпикуреизм получает распространение в восточных провинциях. Об этом свидетельствуют сочинения Лукиана, грандиозный труд ***Диогена*** из Эноанды, сведения о существовании эпику-

рейских школ в Вифинии (М. Азия), Аламее, Антиохии (Сирия), а также эпикурейские эпитафии.

Разнообразны формы рецепции эпикуреизма в европейской культуре: от христианизации до вульгарно-социологической интерпретации. Еще Арнобий начал переосмысление эпикуреизма, продолженное Исидором Севильским и, вероятно, представителями ***Шартрской школы***, а затем мыслителями эпохи Возрождения (К. Раймонди, ***Л. Валлой***, Дж. Ванини, Ф. Буонаккорзи, Э. Доле, Ф. Рабле, М. Монтенем и др.). В 17—18 вв. эпикуреизм получает широкое распространение во французской (***П. Гассенди***, ***Б. Фонтенель***, М. Сен-Эвримон, С. де Бержерак, ***П. Бейль***, ***Д. Дидро***, ***Ж. Ламетри***, ***П. Марешаль***, ***П. Гольбах***) и английской (***Ф. Бэкон***, У. Чарлстон, ***Дж. Толанд***, Э. Коллинз) философских традициях. Источником первых сведений об эпикуреизме на Руси стала «Пчела» — византийский флорилегий, переведенный на русский язык в кон. 12 — нач. 13 в. История российского эпикуреизма тесно связана с развитием естествознания и материалистической философии в России.

Лит.: *Танхилевич О.* Эпикур и эпикуреизм. М., 1926; *Маркс К.* Тетради по эпикурейской философии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 40, с. 21—140; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979; *Шахнович М. М.* Эпикур и история русского атеизма 18 — начала 20 в.— В сб.: Атеистические традиции русского народа. Л., 1982; *Он же.* Эпикур в Древней Руси.— В сб.: Русское православие и атеизм в отечественной истории. Л., 1988; *Guiffrida P.* L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C., v. 1—2. Torino, 1940—48; *Brun J.* L'épicurisme. P., 1959; *Paratore E.* L'epicureismo e sua diffusione nel mondo latino. Roma, 1960; Épicure et épicurisme. Actes de congrès 8-me d'Association G. Bude. P., 1969; *Bollack J., Laks A.* (eds.) Études sur l'épicurisme antique. Lille, 1976; *Gigante M.* Scetticismo et epicureismo. Napoli, 1981; *Capasso I.* Studi su Epicuro. La fortuna dell'epicureismo.— **ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ**. Studi sull'epicureismo Greco e Romano, v. 2, Rassegne bibliografiche. Napoli, 1982; *Frisher D.* The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece. N. Y., 1982; *Castner C.* Prosopography of Roman Epicureans: from the Second Century B. C. to the Second Century A. D. Fr./M., 1988; *Ferguson J.* Epicureanism under the Roman empire (rev. and supplem. by J. P. Hershbell), ANRW II 36, 4, 1990, p. 2257—2327; *Gigante M.* Das zehnte Buch des Diogenes Laertios: Epikur und der Epikureismus.— Ibid, 36, 6, 1992, p. 4302—4307; *Idem.* Cinismo e Epicureismo. Napoli, 1992; *Erler M.* Epikur — Die Schule Epikurs — Lukrez.— GGP, Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosphie, hrsg. v. H. Flashar, Hbbd. 1. Basel, 1994; L'epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internationale tenutosi a Napoli, 19—26 maggio, a cura di G. Ginnantoni e M. Gigante. Napoli, 1996.

М. М. Шахнович

ЭПИСТЕМА (от греч. επιστήμη — знание) — основное понятие концепции «археологии знания» ***М. Фуко***, представленное в его книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966, рус. пер. М., 1977), в которой европейская культура от Возрождения до наших дней рассматривается как определяемая тремя эпистемами — ренессансной, классической и современной. Эпистема в этой концепции Фуко выступает как культурно-познавательное априори, задающее условия возможности форм культуры и конкретных форм знания определенной исторической эпохи, причем ее основу составляют скрытые структуры, определяющие способ упорядочивания «вещей» в «словах» и обнаруживаемые в системе синхронистических изоморфизмов культурных феноменов. На формирование понятия эпистемы повлияли «историческая эпистемология» Г. Башляра и структуралистская традиция в гуманитарных науках, особенно широко представленная во Франции. Выдвигая понятие эпистемы, Фуко хотел преодолеть традиционную историю идей, строящуюся в соответствии с заданными научно-дисциплинарными членениями и опирающуюся на понятия классической рациональности и объективности знания. «Нам бы хотелось, — говорит Фуко, — выявить эпистемологическое поле или эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности, утверждают свою позитивность и обнаруживают т. о. историю, являющуюся не историей их возрастающего совершенствования, а, скорее, историей их возможности» (Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines. P., 1966, p. 13). В эпоху Возрождения, по Фуко, в основе познания лежала категория сходства или подобия, действовавшая в различных своих формах («пригнанность», «соперничество», «симпатия/антипатия» и др.). В классическую эпоху (17 — нач. 19 в.) упорядочивающее мир представление вещей в знаках осуществляется с помощью категории тождества (и различия), поэтому характерным для нее познавательным средством выступает таблица. В современную эпоху (с нач. 19 в.) освоение мира осуществляется методами интерпретации и формализации.

В «Археологии знания» (1969) понятие эпистемы не только существенно переосмысляется Фуко, но и вообще отходит на задний план. Эпистема здесь — это уже не культурная трансценденталия, задающая способ упорядочивания мира, а подвижная сеть отношений на уровне регулярностей дискурса как практики, налагающая на его конкретные разновидности определенные ограничения. В философии науки понятие эпистемы иногда используется в смысле, близком к значению понятия парадигмы, однако при сохранении определенного различия между ними, обусловленного разными мыслительными контекстами формирования этих понятий. Оба понятия подчеркивают своеобразие и дискретность крупномасштабных интеллектуальных формаций, характерных для различных исторических эпох.

В. П. Визгин

ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ЛОГИКА — логика знания, традиционно понимаемая как раздел ***модальной логики***, в которой модальный оператор $\Box$ интерпретируется содержательно как «известно, что» или «знаю, что». Первые попытки построения логики знания связаны с эпистемической интерпретацией модальной логики S5, которая получается присоединением к классической ***логики высказываний*** или предикатов «модальной приставки», состоящей из аксиомных схем $\Box A \supset A$, $\Box(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Box B)$, $\neg\Box A \supset \Box\neg\Box A$ и правила вывода: если доказуемо A, то доказуемо $\Box A$ (правило Гёделя).

Эпистемическая интерпретация этих аксиомных схем не вызывает особых трудностей. Согласно $\Box A \supset A$, если утверждение A входит в состав знания, то оно истинно. С точки зрения истории науки, которую можно рассматривать как исправление прежних заблуждений, это неверно, но вполне приемлемо на уровне фиксированной модели реальности.

Рациональность знания подчеркивается аксиомной схемой $\Box(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Box B)$, согласно которой, если известно, что A имплицирует B и известно A, то известно B. Аксиомная схема $\neg\Box A \supset \Box\neg\Box A$ (если A неизвестно, то известно, что A неизвестно) и выводимое в S5 утверждение $\Box A \supset \Box\Box A$ (если A известно, то известно, что A известно) подчеркивают явный характер знания.

Однако принятие правила Геделя приводит к парадоксу «всезнания»: известными должны считаться все доказуемые (в той или иной системе знания) утверждения. Не спасает от пара-

докса всезнания и более слабое правило С: «если доказуемо $A \supset B$, то доказуемо $\Box A \supset \Box B$». Его принятие заставляет считать, что известны все следствия принимаемых утверждений. История науки противоречит такому пониманию явного знания. Может понадобиться огромный период времени, прежде чем все принятые следствия исходных законов научной теории будут получены в явном виде (период нормальной науки, по Т. Куну).

Ясно, что применение этих правил в логике знания должно быть ограничено. Сделать это можно двумя путями (об ограничениях, возникающих на предикатном уровне, см. ***Модальная логика***). Во-первых, можно считать данное научное знание полностью завершенным. Тогда оба правила вывода потеряют свой парадоксальный характер. Во-вторых, можно релятивизировать эпистемический оператор относительно субъекта знания: вместо обычного оператора $\Box$ можно писать $\Box_a$, где a — некоторый субъект познания. Тогда правила вывода будут ограничены областью явного знания субъекта и также утратят парадоксальность.

Развивая это направление дальше, можно ввести в логику знания несколько субъектов познания (напр., субъекта a и субъекта b). В этом случае удается дополнительно выразить рефлексивный характер знания, возможным объектом которого становится знание, принадлежащее другому субъекту. Так, комбинированная эпистемическая модальность $\Box_a\Box_b\Box_a$ означает: a знает, что B знает, что a знает. Такие комбинированные модальности необходимы для создания на базе логики знания логической теории поведения.

Тем не менее развитие логики знания на базе модифицированного исчисления S5 сильно ограничивает потенциальные возможности эпистемической логики. Знание в этом случае понимается как дедуктивная организация выводов из хорошо установленных («истинных») законов. Между тем значительная часть знания построена на свободно выдвигаемых и проверяемых ***гипотезах***, истинность или ложность которых еще не установлена. Если учитывать этот аспект знания, то вместо аксиомной схемы $\Box A \supset A$ следует использовать ее более слабый аналог $\Box A \supset \neg\Box\neg A$ и трактовать $\Box$ как приемлемость, а $\neg\Box\neg$ как неотвергаемость эмпирической гипотезы (индуктивные модальности). Правило С теряет в этом случае парадоксальный характер, т. к. приемлемость гипотезы неминуемо влечет в рациональном знании одновременное принятие и всех ее следствий (даже если они и не выражены в явном виде). Одновременно особую важность приобретает эпистемический вариант дедуктивного правила вывода modus tollens.

Еще одно направление в развитии логики знания предполагает реализацию двух важных принципов: 1) объект познания изменяется во времени, причем эти изменения могут быть неожиданными (непредсказуемыми на основе известных законов и прошлого знания); 2) познающий и действующий субъект влияет на поведение объекта знания. Синтаксически такая логика, которую можно назвать «эволюционной логикой знания», основана на принципе положительной (дестабилизирующей) обратной связи и немонотонном переходе от одних совокупностей утверждений к другим. Семантически она основывается на известном предположении Юма о возможном изменении «порядка природы», а также на признании фундаментальной роли ожиданий субъектов в формировании будущей реальности. Такая логика полностью порывает с модальными традициями. В последние десятилетия возрастает интерес к эволюционной логике со стороны информатики и компьютерных дисциплин.

Лит.: *McArthur Gregory L.* Reasoning about knowledge and belief: a survey.— «Computational Intelligence», 1988, v. 4, № 3.

В. Н. Костюк

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ НАУКИ — тезис, согласно которому знания, вырабатываемые в науке, обладают выделенным статусом, т. е. по своей обоснованности, достоверности, доказательности и т. п. качественно отличаются от всех других видов и форм знания. Утверждение об эпистемологической исключительности науки было эксплицировано и стало подвергаться критическому анализу начиная с 1970-х гг. в рамках социально-конструктивистских направлений в философии и социологии науки. Явное (а чаще неявное) принятие этого тезиса — необходимое предварительное условие для постановки ***демаркации проблемы***, предполагающей в рамках эпистемологии, гносеологии или социологии науки поиск тех особенностей научного знания или социальной организации науки, которые обеспечивают эпистемологическую исключительность науки. Отказ от положения о том, что «наука представляет собой особый эпистемологический, а значит, и социологический случай» (*Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1988, с. 32), приводит к пониманию научного знания как всего лишь совокупности социальных конструктов, порождаемой взаимодействием людей в рамках социального института науки и принципиально ничем не отличающихся от любых других форм знания. Так, по словам Б. Барнса, «естествознание не обладает специальным статусом как объект социологического исследования, а его мнения обнаруживают те же ссылки на принятые стандарты, что и идеология примитивного мышления» (*Barnes B.* Scientific Knowledge and Sociological Theory. L., 1974, p. 43).

Взаимодействие исследователей с познаваемыми объектами, в ходе которого осуществляется получение эмпирических данных, оказывается при этом чем-то вторичным, факультативным. Тем самым вместо поиска решения всего круга проблем философии науки, относящихся к обоснованности, проверяемости и доказательности эмпирического содержания науки, по существу отрицается их значимость. В более радикальных версиях социологии знания (напр., «сильная программа» Д. Блура) аналогичным образом отрицается особый эпистемологический статус и теоретических высказываний, включая положения математики.

Б. Г. Юдин

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — см. ***Теория познания***.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ЭВОЛЮЦИОННАЯ — см. ***Эволюционная эпистемология***.

ЭПОХА ИСТОРИЧЕСКАЯ — единица периодизации исторического процесса, выделяющая качественно специфический период развития человечества. Не существует какой-то однозначной периодизации истории по эпохам. Уже разделение прошлого, настоящего и будущего может с некоторым основанием быть представлено как разделение на исторические эпохи. В эпоху Возрождения в науке были выделены такие периоды истории, как Древность (Античность и Древний Восток) и Средневековье. Позднее появились понятия новой и новейшей истории. Средние века закончились падением Константинополя, с этого момента начинался отсчет новой истории. Просветители называли Средние века временем господства религии и теологии. Для марксистов Средние века —

эпоха феодализма. В теориях модернизации это время характеризуется как эпоха традиционных обществ.

Новое время подразделяется на этапы на основе конкретных событий, напр.: от Английской революции 1640 до Французской революции 1789, от 1789 до разгрома Наполеона в 1815, от Венского конгресса до поражения революции 1848, от 1849 до Парижской коммуны 1871, с 1871 до Октябрьской революции 1917. В теориях модернизации периодизация Нового времени выглядит по-иному: 1) эпоха меркантилизма, захвата торговых путей, мировой торговли, колонизации других народов; 2) эпоха буржуазных революций, становления и расцвета капитализма; 3) эпоха раннего индустриализма (после 1-й промышленной революции); 4) эпоха после 2-й промышленной революции (использование электричества, изобретение конвейера в нач. 20 в., открытие радиоактивности и пр.); 5) эпоха научно-технической революции, начавшаяся в середине 50-х гг. 20 в.

Критериями выделения эпох в марксизме были формации (см. ***Формации общественные***) и периоды ***классовой борьбы***. Поэтому внутри формации марксизм выделял определенные этапы (эпоха домонополистического капитализма, эпоха империализма).

Лит.: *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма.— Полн. собр. соч., т. 27; *Маркс К.* К критике политической экономии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 13; *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, Образ и действительность. Новосибирск, 1993; *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997; *Neisbitt J.* Megatrends. Ten New Direction Transforming Our Lives. N. Y., 1983; *Eisenstadt S. N.* Introduction: Historical Traditions, Modernization and Developement.— Pattern of Modernity, vol. 1, The West. L., 1988; *Toffler A., Toffler H.* Greating of New Civilization. The Politic of the Third Wave. Atlanta, 1995.

В. Г. Федотова

ЭПОХЕ́ (от греч. ἐποχή — остановка, прекращение, воздержание от суждения) — понятие, восходящее к античному скептицизму (***Пиррон***, ***Энесидем***), в 20 в. возрожденное ***Э. Гуссерлем*** и толкуемое им как совокупность подготовительных процедур феноменологического метода, функцией которых является «выведение из игры» (außer Aktion setzen), или приостановка, или «заключение в скобки» (Einklammerung), или «подвешивание» (suspendieren) «наивно-реалистических» постулатов науки и философии относительно мира, человека, его сознания. Метод эпохе́, согласно Гуссерлю, не имеет ничего общего с субстанциалистскими утверждениями идеализма, в случае крайнего субъективизма приводящими к солипсизму и скептицизму. Идеализм (а в отдельных случаях и солипсизм), с которым связано феноменологическое эпохе́, является методическим. Само «заключение в скобки» носит исключительно методический характер: это только мысль (Husserliana, Bd. III. Den Haag, 1972, S. 266), только методическая «нейтрализующая модификация», не затрагивающая фактического положения вещей в самом мире. Зато эпохе́ открывает возможность кардинального изменения позиции философа как феноменолога: «наивная» естественная установка совершенно преобразуется — я «становлюсь незаинтересованным наблюдателем моего здесь-бытия и моего собственного Я», становлюсь «феноменологизирующим Я», раскрывающим «актовую жизнь» сознания. Появившись в работах Гуссерля уже в самом начале 20 в., понятие эпохе́ затем было включено в учение о ***феноменологической редукции*** в качестве обозначения предварительного, очищающего ее этапа.

Н. В. Мотрошилова

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (Erasmus Roterodamus) Дезидерий, псевдоним Герхарда Герхардса (28 октября 1469, Роттердам — 12 июля 1536, Базель) — ученый-гуманист, богослов и писатель. Учился в школе при соборной церкви св. Лебуина в Девентере (1478—85) и на богословском факультете Парижского университета (1492—99). Доктор теологии с 1506. Еще в школе столкнулся с идеологиями, оказавшими решающее влияние на его жизнь и мировоззрение: гуманизмом и «новым благочестием» — учением общины «Братьев общей жизни», которое было ориентировано не на внешнюю, формальную религиозность, а на строгую нравственность и внутреннее благочестие.

Важной сферой деятельности Эразма было издание греко-латинской классики и творений отцов Церкви. Ренессанс в его понимании означал возрождение не только античной науки и литературы, но и идей и идеалов первоначального христианства. Поэтому его гуманизм нужно характеризовать как «христианский». С этих позиций Эразм указывал на отступления католической церкви от Евангелия, обличал эгоизм, корыстолюбие и невежество священников и монахов и высмеивал темное схоластическое богословие. Свою концепцию гуманистического богословия он изложил в трактате «Оружие христианского воина» (Enchiridion militis Christiani, 1502, рус. пер. 1986). Эразм написал множество богословских сочинений, но самый значительный его труд — это издание исправленного греческого текста Нового Завета с переводом на латинский язык и обстоятельными комментариями (1519). Посредством сопоставления различных рукописей и применения методов филологической и исторической критики Эразм стремился получить точный текст, а в комментариях он дал рациональное толкование тех мест, которые были затемнены предыдущими истолкователями. Тем самым было положено начало научной критике текста Священного Писания.

Эразм поначалу с сочувствием отнесся к реформационным начинаниям ***Лютера***, предостерегая вместе с тем противные стороны от крайностей и взаимной нетерпимости. Сторонник мирной реформы, он не хотел раскола единой христианской Церкви как оплота и гаранта единого «христианского всесветного мира». Позже агрессивность и фанатизм лютеран, их враждебность к науке и просвещению отвратили Эразма от реформаторов. В трактатах «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (De libero arbitrio, 1524, рус. пер. 1986) и «Гипераспистес» (1526—27, рус. пер. в извлечениях 1986) он вступил с Лютером в полемику. Последний рассуждал в духе ***Августина***: человек ничтожен и слеп, он не способен отличить истину от лжи, добро от зла; человек не свободен в своей воле, он должен лишь слепо верить и смиренно молить Творца о милости и благодати (***«О рабстве воли»***). По мнению же Эразма, первородный грех, нарушивший первоначальную гармонию души и тела, не стал роковым проклятием для человеческого рода; он проявляется лишь в индивидуальном греховном деянии каждого человека, а поэтому каждый может и должен противостоять злу и власти греха. Евангельский закон — это призыв, обращенный Богом к человеку, и всякий волен на него откликнуться или нет; дар Святого Духа не исключает человеческих усилий, но укрепляет их.

Самой известной книгой Эразма является «Похвала Глупости» (1511, рус. пер. 1840, 1960), ироническое сочинение, содержащее парадоксальное доказательство того, что в человеческой жизни все в конечном счете подчинено прихоти глупости, и вместе с тем едкая сатира почти на все сословия и институты феодальной Европы. Выполненная в форме мо-

нолога, произносимого Глупостью, распевающей самой себе дифирамбы, хвастающей благодеяниями, коими она одаривает род человеческий, и всюду указывающей на своих приверженцев, эта книга, вобрав в себя то, о чем упоминалось мимоходом или говорилось подробно во многих других произведениях Эразма, передает все его мироощущение, его воззрения на основные вопросы человеческого бытия.

Реформация разметала европейских гуманистов: одни приняли участие в строительстве новой протестантской церкви, другие оказались в католическом лагере. Но Эразм остался верен себе. Вступив в спор с Лютером, он не отказался от своего критического отношения к официальной Церкви. С наступлением Контрреформации его сочинения сочли настолько опасными, что в 1559 решением Тридентского собора они были включены в «Индекс запрещенных книг».

Соч.: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia, vol. 1—10. Lugduni Batavorum, 1703—06; Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, vol. 1—12. Oxonii, 1906—58; в рус. пер.: Похвала Глупости. М., 1960; Разговоры запросто. М., 1969; Философские произведения. М., 1986.

Лит.: *Маркиш С.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971; *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978; Эразм Роттердамский и его время. М., 1989; *Huizinga J.* Erasmus. Haarlem, 1958; *Kohls E. W.* Die Theologie des Erasmus, Bd. 1—2. Basel, 1966; *Oelrich K. H.* Der späte Erasmus und die Reformation. Münster, 1961; *Phillips M. M.* Erasmus and the Northern Renaissance. L., 1949; *Smith P.* Erasmus. A study on his life, ideas and place in history. N. Y., 1962.

А. Л. Субботин

ЭРБРАН (Herbrand) Жак (12 февраля 1908, Париж — 27 июля 1931, Изер, Франция) — французский логик и математик; окончил Высшую Нормальную школу (1928), защитил докторскую степень с отличием (1930); как стипендиат рокфеллеровского фонда последние два года своей короткой жизни провел в Германии: сначала у фон Неймана в Берлине, затем в Геттингене у Гильберта. Творческий путь Эрбрана оборвался трагически: он погиб в результате несчастного случая в альпийских горах в районе Берарда (La Bérarde). Научные интересы Эрбрана определились рано, после знакомства с Principia mathematica (Уайтхеда и Рассела). В Германии он активно участвовал в реализации гильбертовской программы (см. ***Формализм***), выбрав для себя две основные проблемы ***доказательств теории*** — проблему непротиворечивости арифметики и проблему разрешения (см. ***Разрешения проблема***). Свой взгляд на философские принципы ***финитизма*** Эрбран изложил в статье «Об основах гильбертовской логики» (1930), а на его логические задачи — в заметке «О фундаментальной проблеме математики» (1929). Основная теорема Эрбрана, открытая им в 1929, является, по оценке П. Бернайса, «центральной теоремой логики предикатов». К этой теореме (названной теперь его именем) Эрбран пришел, отправляясь от идей Лёвенгейма и ***Скулема***. Суть теоремы в том, что она гарантирует формальную выводимость (доказуемость) формулы элементарной (первопорядковой) логики из аксиом, если методом Эрбрана можно показать общезначимость этой формулы в т. н. эрбрановском универсуме, представляющем из себя чисто синтаксическую (эффективно порождаемую) конструкцию. При этом в основе метода Эрбрана лежат идея косвенного доказательства и идея сведения формулы логики предикатов в скулемовской нормальной форме (возможно, с функциональными символами) к некоторому частному случаю (пропозициональной формуле в канонической форме), который позволил бы сделать вывод об общезначимости исходной формулы. В результате такой процедуры перехода «от частного к общему» проблема доказуемости (выводимости) в некоторой первопорядковой системе аксиом сводится к проблеме общезначимости в логике высказываний. Выдающееся значение работы Эрбрана стало очевидным, во-первых, в свете более поздних теорем Чёрча и Шеннона об алгоритмической неразрешимости проблемы разрешения (общезначимости в любом универсуме) для формул элементарной логики, а во-вторых, в свете алгоритмических задач в области искуственного интеллекта, которые опираются на логику. До сих пор метод Эрбрана «служит основой для большинства современных автоматических алгоритмов поиска доказательства» (*Чень Ч., Ли Р.* Математическая логика и автоматическое доказательство теорем, пер. с англ. М., 1983, с. 52).

Соч.: Écrits logiques. P., 1968.

Лит.: *Минц Г. Е.* Теорема Эрбрана.— В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967; *Dreben B., Denton J.* A supplement to Herbrand. — «The Jornal of symbolic logic». Vol. 31, 1966; *Heijenoort J. van.* A source book in mathematical logic 1879—1931. Cambr. (Mass.), 1967.

М. М. Новосёлов

ЭРИКСОН (Erikson) Эрик Гомбургер (15 июня 1902, Франкфурт-на-Майне — 12 мая 1994, Гарвич, Массачусетс) — немецко-американский психолог и психотерапевт, теоретик ***неофрейдизма***; создатель жанра психоистории. В юности был странствующим художником, в 1927—33 преподавал рисование в школе ***А. Фрейд***, одновременно посещал семинары Венского института психоанализа. С 1933 — член Венского психоаналитического общества и Международной психоаналитической ассоциации. После прихода к власти нацистов эмигрировал в США; в 30—40-е гг. занимался психоаналитической практикой в Бостоне, работал в качестве консультанта-психотерапевта в Гарвардской психологической клинике и Йельском институте человеческих отношений. В этот же период участвовал в полевых исследованиях группы культурантропологов в резервациях Южной Дакоты; впоследствии эти наблюдения составили основу его первой книги «Детство и общество» (Childhood and society, 1950, рус. пер. 1996). В 1939—50 преподавал в Калифорнийском (Беркли) и Питтсбургском университетах. На рубеже 50—60-х гг. разработал основные положения своей философско-психологической концепции, в 1958 опубликовал первый опыт психоисторического исследования — книгу «Молодой Лютер» (Young man Luther, рус. пер. 1996). В 1960 возобновил академическую деятельность в Гарварде, где читал курс лекций по теории жизненного цикла. Лауреат премии Пулитцера и Национальной премии США (за книгу «Правда Ганди» — Gandhi's truth, 1969).

В духе общей для неофрейдизма тенденции к социокультурному переосмыслению классического ***психоанализа***, под влиянием идей ***эгопсихологии*** (А. Фрейд и др.) и сравнительной культурантропологии (М. Мид) Эриксон приходит к выводу о необходимости включить в теорию Фрейда понятия «социальное окружение» и «исторический момент». В центре его философско-психологической концепции — понятие психосоциальной идентичности, обнимающее как субъективное чувство, так и объективно наблюдаемое качество самотождественности и целостности индивидуального Я, сопряженного с верой этого Я в тождественность и целостность того или иного разделяемого с другими образа мира и человека. Идентичность включает такие аспекты, как непрерывность самосознания на фоне меняющихся объектов опыта («эгоидентичность»), норма индивидуального психического развития в

онтогенезе («личностная идентичность»), вовлеченность индивидуального бытия в конкретный сегмент истории («психоисторическая идентичность»), наконец, психологическая устойчивость человека перед лицом небытия («экзистенциальная идентичность»).

Эриксон рассматривает жизненный цикл личности как совокупность восьми сменяющих друг друга стадий развития, причем определяющим фактором этого развития личности выступает ее общение со значимыми другими. Кульминацией становления идентичности является юность. В ходе нормативного юношеского кризиса идентичности возникает качественно иная личностная целостность, открытая последующим трансформациям в ответ на требования «исторического момента». Только в юности бессознательный процесс формирования идентичности может стать фактором социально-исторического самосознания человека и эпохи. Как в психологическом, так и в историческом отношении юность опосредует связь между прошлым и будущим. С этой точки зрения история может быть интерпретирована как континуум индивидуальных жизненных циклов, а историческая эволюция осмыслена в терминах метаболизма поколений. Это образует пограничную область психоистории.

Психоистория выступает вспомогательным инструментом традиционного исторического исследования. Отказавшись от сведения фактов мировой истории культуры к иррациональным импульсам психики гениев, Эриксон рассматривает внутренние конфликты творческих личностей — М. Лютера, Т. Джефферсона, М. Ганди, Б. Шоу, М. Горького — как выражение социально-психологических и нравственных проблем их времени и культуры. Историческую значимость личности и успех ее социально-культурных и мировоззренческих инноваций Эриксон связывает с адекватной интериоризацией ею духовных противоречий эпохи. Предмет психоистории составляют умонастроения, верования, эмоциональные и нравственные стереотипы, включая их иррациональные составляющие, и преломление этого содержания в исканиях творческой личности.

Принципы психоисторического анализа получили широкое распространение в американском обществоведении 1970—80-х гг.

Соч.: Identity and the Life Cycle. N. Y., 1959. Life History and the Historical Moment. N. Y., 1975; в рус. пер.: Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

Лит.: *Анцыферова Л. И.* Эпигенетическая концепция развития личности Эрика Г. Эриксона.— В сб.: Принцип развития в психологии. М., 1978, с. 212—242; *Якимова Е. В.* Критика неофрейдистской концепции человека Э. Г. Эриксона.— «Вестник МГУ», серия философии. М., 1980, № 5, с. 67—75.

Е. В. Якимова

ЭРИСТИКА (греч. ἐριστικά) — понятие теории аргументации; согласно определению Аристотеля, искусство ведения спора нечестными средствами. Эристические приемы родственны софизмам (см. ***Софизм***); эти способы аргументации направлены на то, чтобы представить спорящего правым в споре — все равно, прав ли он по существу или нет. Эристика призвана изучать такие приемы, применяемые в препирательствах, с целью не защиты или доказательства истины, а лишь убеждения других в своей правоте. В этом эристическое умозаключение отличается от тех, которые изучаются логикой, исследующей формы правильного мышления — условия получения из истинных посылок истинных же заключений; а также от собственно софистических ухищрений — заведомо неправильных умозаключений, сознательно выдаваемых за правильные.

А. Л. Субботин

ЭРН Владимир Францевич (5(17) августа 1882, Тифлис — 29 апреля (12 мая) 1917, Москва) — русский философ, публицист. В 1900—04 изучал историю и философию в Московском университете. Доцент, позже профессор университета. Активный участник Религиозно-философского общества памяти Вл. С. Соловьева в Москве, член редакции издательства «Путь».

Основой философской концепции Эрна является противопоставление новоевропейского «рационализма» с его «меонизмом» (онтологический нигилизм, от греч. μὴ ὄν — «не-сущее»), имперсонализмом, детерминизмом и антично-христианского «логизма» с его онтологизмом, персонализмом, свободой. Ratio — это ущербное самоопределение философского разума, осуществленное в новоевропейской философии (истоки его — в схоластике, гуманизме Возрождения, религиозном индивидуализме Реформации). Ключевым в нем является метафизический и гносеологический индивидуализм Декарта, остающийся по сути неизменным во всей новоевропейской философии вплоть до Канта, Гегеля, неокантианцев. Ядро ratio — рассудочное «бестелесное» Я, трансцендентальный субъект, абсолютная инстанция полагания и видения, в противоположность сущему не попадающая под вопрос и остающаяся неизменной в процессе методически осуществляемого познания. Ratio органически связан с теорией непрерывного линейного прогресса, утилитаризмом и культом техники, подменяющими культуру цивилизацией как овеществленным «рационализмом». «Логизм» — это учение о божественном Логосе как источнике бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое Аристотелем и неоплатониками и воцерковленное усилиями отцов Церкви. Мысль коренится в недрах божественного Разума, трансцендентного и одновременно имманентного всему, «сочувственно» проникающего сущее творческими энтелехиями-энергиями. Логос как посредствующее в творении личное начало, форма форм, целокупность смыслов есть «коренное и глубочайшее единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается» (Борьба за Логос. М., 1911, с. 8). Логос открывается человеку трояко: космический — в сфере эстетического переживания в мифе, естественных религиях, искусстве; божественный — в христианстве; дискурсивно-логический — в философии. Характерное для ratio понимание истины как соответствия понятия предмету, самим же ratio и пред(под)ставляемым, в «логизме» сменяется пониманием истины как динамического осознания своего бытия-в-Истине. Познание онтологично: чтобы истинно знать, нужно истинно быть, и на вершине гносиса находятся святые. Учение Эрна как результат гносеологического анализа предполагает противостояние не двух христианских культур, Запада и Востока, но именно двух познавательных начал: ratio и Логоса. Католицизм для Эрна так же «логичен» и «динамичен», как и православие, в котором он подчеркивал более черты вселенского христианства, чем национальной русской веры. Главный предмет историко-философского исследования Эрна — диалоги Платона и традиции онтологизма платонического типа в отечественной и итальянской философии. Влияние идей Эрна прослеживается в построениях П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева и др.

Соч.: Соч. М., 1991; Христианское отношение к собственности. М., 1906; Гносеология В. С. Соловьева.— В кн.: Сб. первый. О В. Соловьеве. М., 1911; Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912; Природа мысли.— «Богословский вестник», 1913, № 3—5; Розмини и его теория знания. М., 1914; Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914; Философия Джоберти. М., 1916; Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917.

Лит.: *Марченко О. В.* В поисках своеобразия русской философии: В. Ф. Эрн.— В кн.: Философия в России 19 — нач. 20 в.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991; *Он же.* О В. Эрне и его книге о Г. Сковороде.— «Волшебная гора». М., 1998, № 7; *Stägliich D.* Vladimir F. Ern (1882—1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. Bonn, 1967.

О. В. Марченко

ЭРОС [греч. ἔρως — (сильное) желание, любовь, как персонификация — Эрот, в греческой мифологии, поэзии и культе — бог любви; лат. Amor — Амур или Cupido — Купидон] — в мифопоэтических теокосмогониях космическая прапотенция, приводящая в действие механизм генеалогического порождения мира, «древнейший из богов» (Платон, «Пир» 178 d), не имеющий родителей. Так, в «Теогонии» Гесиода (ст. 116 слл.) Эрос вместе с Хаосом и Геей-Землей входит в начальную троицу божеств; в интерпретации Аристотеля (Met. 984b23): Хаос — пространство, Гея — праматерия, Эрос — движущая сила. Аналогичную роль Эрос играет в теогониях Акусилая (9 B 1—3 DK), Ферекида из Сироса (7 A 11, B 3), Парменида (B 13) и в поэмах орфиков. Типологические параллели: древнеевр. Ruah — «дух божий», оплодотворяющий водный хаос (Кн. Бытия 1, 2; термин, означающий также любовное желание), «любовная тоска» (πόθος) в «космогонии сидонян» у Дамаския (De princ. 125) и др. Мотив космогонического эроса продолжается в «любви» (φιλότης), или «Афродите», Эмпедокла как силе, соединяющей элементы, и дает позднюю реплику в гимне Лукреция к Венере, которая «одна правит природой вещей» («О природе вещей» 1, 21).

Уникальное место занимает философия эроса у Платона — прежде всего в «Пире», а также в «Федре», где мотив эроса как ностальгия по абсолюту переплетается с теорией припоминания — анамнесиса. Эрот испытывает влечение к красоте (греч. καλόν — выражает также определенный аспект «блага» вообще) и, следовательно, еще не обладает ею, но отсюда не следует, что он сам безобразен или не благ: эрот — не бог, а демон, т. е. промежуточное существо между богом и человеком, между красотой и безобразием, добром и злом, мудростью и незнанием. В силу этого Эрот оказывается связующим звеном между миром небесным и земным и — для человека — средством восхождения к небесному миру. Метафизическая (недосягаемая) реальность предстает у Платона как эстетический объект любви, а Эрот оказывается метафорой философствования. У Аристотеля перводвигатель движет космосом как объект любви (эроса) (Met. 1072b2). Плотин в трактате «Об эросе» («Эннеады» III 5) перетолковывает платоновский миф в духе стоической аллегорезы: Эрот происходит от нищеты-материи (лишенной всякой формы) и богатства-логоса, исходящего из ума (нуса), и принадлежит Афродите-душе (как в макро-, так и в микрокосмосе), занимающей промежуточное положение между нусом и материальным миром; как «сопряженный с материей», Эрот «ущербен благом, но и стремится к нему, ибо от него рожден» (III 5, 9). В эллинистических философских школах эрос низводится до уровня опасной «страсти» (патос), угрожающей апатии стоического и атараксии эпикурейского мудреца и подлежащей искоренению (Диоген Лаэртий X 118).

Лит.: *Nygren A.* Eros und Agape. B., 1955; *Schiavone M.* Il problema dell' amore nel mondo greco, v. 1. Mil., 1965; *Lotz J. B.* Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape. Fr./M., 1971; *Lesky A.* Vom Eros der Hellenen. Gött., 1976; *Fasce S.* Eros. La figura e il culto. Genova, 1977.

А. В. Лебедев

ЭРОТЕТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА — см. ***Логика вопросов.***

ЭССЕИЗМ — жанр современного философствования, обозначающий явно выраженный эстетический характер спекулятивно-художественного мышления. Под эссеизмом также понимают совокупность философско-художественных произведений в области мысли. В западноевропейской культуре эссеизм как самостоятельный философский жанр конституировался и стал возможен после «опытов» М. Монтеня. Французское essai — опыт, набросок, — утвердившееся в русском языке без перевода, прежде всего обозначало жанр литературного произведения философского характера, в единице текста которого подчеркнуто выражен индивидуальный взгляд на переживаемый и описываемый феномен, предмет или событие.

Философский эссеизм характерен ярко выраженной субъективной стилистикой мышления. В эссе философского характера явным образом проявляется исследовательская основа, которая реализуется сугубо индивидуальными, по ходу дела создаваемыми методологическими процедурами анализа рассматриваемого явления. Среди таких процедур можно отметить усиление и расширение метафорического дискурса, различные способы феноменологического редуцирования объекта (отстранение, провокация, элементы деконструкции, орнаментализация объекта, игровые вариации на темы объекта, смысловое зондирование массива текста и др.). Посредством их «эссе чередою своих разделов берет предмет со многих сторон, не охватывая его полностью, — предмет, охваченный полностью, теряет вдруг свой объем и убывает в понятие...» (Р. Музиль).

В современном философствовании эссеизм реализовался и как форма философского исследования ситуации предмета, и как способ жизни. В этой двойственности можно видеть, что испытанию на прочность подвергается непосредственно состояние осматриваемого предмета и тогда философское сознание работает в режиме правил литературы. Тогда сценографическими приемами создается пространство драматизма мысли и в эссеистском письме отчетливо видны черты артистизма и игры ума. Но т. к. эссе — это «опыт, поставленный на человеческой способности суждения, на себе самом» (Ф. А. Коган-Бернштейн), то испытанию на прочность подвергается сам исследователь, мышление которого в ситуации напряженного чувствования переживает в этом случае опыт риска изменения собственного сознания. В эссеизме исследователь производит обмен усилия на результат постигнутого и отдает себя как последний аргумент. Если этот аргумент внеположенная реальность отвергает, то возникает опасность потери человеческой самости.

История эссеизма от Монтеня и Паскаля, романтиков, Ф. Ницше и до широкой философской практики 20 в. демонстрирует ряд присущих ему общих признаков: (1) развертывание мышления на основе и от реальной фактуры индивидуального бытия, (2) эссеистское сознание являет себя в своих продуктах в качестве пара-мышления, (3) в эссе исследовательское сознание вынуждено каждый раз устанавливать начало мыслительного усилия.

Философский эссеизм в силу принципиально иной мыслительной традиции получил интенсивное развитие на Востоке, осо-

бенно в китайской и японской литературно-философской практике, где использовался прием «дзуйхицу» (кит. — «суйби»), означающий «писать за кистью». Тогда сознание эссеиста работает в режиме «письма за мыслью», в след узорам мыслительных переживаний.

Среди слабостей философского эссеизма, которые ведут к вырождению жанра, можно отметить: злоупотребление избыточными художественными средствами, субъективность как нарциссизм, отвлекающие маневры мышления от предмета, безответственность субъективных фантазий.

В русской литературно-философской и журналистской практике утвердилось адекватное жанру эссе понятие очерка. Но затем очерк с выполнением общих очертаний контура злободневного явления в основном стал практиковаться как жанр газетного фельетона, статьи, носящий характер не исследования и размышления, а описания мгновенной реакции. А ныне эссеизм вполне конституировался как философско-литературный жанр письма.

Лит.: *Монтень М.* Опыты, в 3 кн. М., 1979—1981; *Коган-Бернштейн Ф. А.* Мишель Монтень и его «Опыты».— В кн.: *Монтень М.* Опыты. М., 1979, кн. III; *Борхес Х. Л.* Соч., в 3 т. Рига, 1994; *Гессе Г.* Письма по кругу. М., 1987; *Музиль Р.* Человек без свойств. М., 1984; *Алексеев В. А.* Проблема художественного вымысла в очерке.— Ученые записки, сер. филологические науки, 1960, вып. 57, с. 95—112; О публицистике и публицистах, вып. 1—2. Л., 1964; *Завадская Е. В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975; *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. М., 1979; *Эпштейн М. Н.* Законы свободного жанра (эссеистика и эссеизм в культуре Нового времени).— «Вопр. литературы». М., 1987, № 7, с. 120—153; *Кругликов В. А.* Возможности эссеизма в понимании культуры.— В кн.: Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования. М., 1995, с. 161—182; *Routh H. V.* The Origins of the Essay.— «The Modern Language Review», XV, 1920, p. 28—40, 143—151; *Hardy B.* The Apropriate from an Essay on the Novel. L., 1964; *Morris A. C.* The Modern Essay. N. Y., 1968; *Tauner W. M.* Essays and Essays-Writing. Boston, 1931.

В. А. Кругликов

ЭСТЕТИКА (от греч. αἰσθάνομαι — чувствовать; αἰσθητικός — воспринимаемый чувствами) — наука о неутилитарном созерцательном или творческом отношении человека к действительности, изучающая специфический опыт ее освоения, в процессе (и в результате) которого человек ощущает, чувствует, переживает в состояниях духовно-чувственной эйфории, восторга, неописуемой радости, блаженства, ***катарсиса***, экстаза, духовного наслаждения свою органическую причастность к Универсуму в единстве его духовно-материальных основ, свою сущностную нераздельность с ним, а часто и конкретнее — с его духовной Первопричиной, для верующих — с Богом. Термин «эстетика» употребляется в современной научной литературе и в обиходе и в ином смысле — для обозначения эстетической составляющей культуры и ее эстетических компонентов. В этом смысле говорят об эстетике поведения, той или иной деятельности, спорта, церковного обряда, воинского ритуала, какого-либо объекта и т. п. Главные категории эстетики: ***эстетическое***, ***прекрасное***, ***возвышенное***, ***трагическое***, ***комическое***, ***безобразное***, ***искусство***.

Эстетический опыт, присущий человеку с глубокой древности, получил свое первоначальное выражение в протоэстетической практике архаического человека — в первых попытках создания тех феноменов, которые сегодня относятся к сфере искусства, в стремлении украсить свою жизнь, предметы утилитарного потребления и т. п. В дальнейшем эстетический опыт и эстетическое сознание наиболее полно воплощались в искусстве, культовых практиках. Уже в Древней Индии, Древнем Китае, Древней Греции стали появляться специальные трактаты по искусству и философские тексты, где эстетические проблемы поднимались до уровня теоретического осмысления. Концепции возникновения космоса (греч. κόσμος означает помимо мироздания украшение, красоту, упорядоченность) из хаоса, попытки осмысления и описания красоты, гармонии, порядка, ритма, подражания в искусстве (***мимезиса***) фактически стали первым этапом рефлексии эстетического сознания. Вполне закономерно, что эстетика как наука возводит свою историю именно к этим опытам древней мысли. Основная терминология и главные понятия эстетики в европейско-средиземноморском ареале сложились в Древней Греции. К ним относятся такие термины и понятия, как «красота», «прекрасное», «возвышенное», «трагедия», «комедия», ***«катарсис»***, «гармония», «порядок», «искусство», «ритм», «поэтика», «красноречие», «музыка» (как теоретическая дисциплина), ***«калокагатия»***, ***«канон»***, ***«мимезис»***, ***«символ»***, ***«образ»***, ***«знак»*** и некоторые др.

Исторически в центре эстетики всегда стояли две главные проблемы: собственно ***эстетического***, которое чаще всего осмысливалось в терминах красоты, прекрасного, возвышенного, и искусства, понимавшегося в Древности в более широком смысле, чем новоевропейская категория искусства (= франц. beaux arts, нем. schöne Künste, «изящные искусства» — с 18 в.). Эстетика как философия искусства и прекрасного — традиционные клише классической эстетики, восходящие к Античности. Из текстов древнегреческих философов (Платона, Аристотеля, стоиков, Плотина) и теоретиков различных искусств (красноречия, музыки, архитектуры) следует, что проблема красоты решалась, как правило, в онтологической сфере и напрямую была связана с космологией. В теориях искусств на первое место выдвинулось понятие мимезиса (подражания) во всех его модификациях — от иллюзионистского копирования форм видимой действительности (особенно в живописи — Зевксид, Апеллес, Эвфранор) до «подражания» идеям и ***эйдосам*** ноэтического мира. Художественная практика имплицитно выработала принцип антропной пластичности в качестве основы эстетического сознания, распространяющийся на весь универсум. Античный космос и мир идей пластичны, что открывает возможность конкретно чувственного выражения, т. е. сугубо эстетического опыта.

Можно выделить два основных способа исторического бытия эстетики: эксплицитный и имплицитный. К первому относится собственно философская дисциплина эстетика, самоопределившаяся в относительно самостоятельную часть философии только к сер. 18 в. Имплицитная эстетика уходит корнями в глубокую древность и представляет собой полутеоретическое свободное осмысление эстетического опыта внутри других дисциплин (в философии, риторике, филологии, богословии и др.).

ИМПЛИЦИТНАЯ ЭСТЕТИКА. В ее развитии условно можно выделить три основных периода: протонаучный (до сер. 18 в.), классический, совпадающий с расцветом классической философской эстетики (сер. 18—19 в.), и постклассический (начиная с Ницше и до настоящего времени).

В европейском ареале протонаучная эстетика дала наиболее значимые результаты в греко-римской Античности, в Средние века, в Возрождении, внутри таких художественно-эстетических направлений, как классицизм и барокко. В классический период имплицитная эстетика особенно плодотворно развивалась в направлениях романтизма, реализма и симво-

лизма. Начавшийся с Ницше постклассический период, основу которого составила переоценка всех ценностей культуры, отодвинул собственно теоретическую эстетику (эксплицитную) на задний план, на уровень школьной дисциплины. Эстетическое знание в 20 в. наиболее активно развивалось внутри других наук (философии, филологии, лингвистики, психологии, социологии, искусствоведения и т. д.).

Платон впервые вывел понятие τό καλόν (прекрасное как в физическом, так и в нравственном смысле) на уровень некоего абстрактного начала, указывающего вместе с тем путь к моральному и духовному совершенствованию человека, посредствующему между субъектом и «высшим благом». Для стоиков (***Зенон*** и др.) τό καλόν, будучи высшим этическим идеалом, имеет и сильную эстетическую окраску, на которой делается особый акцент при доказательстве существования богов (***Клеанф***), при обосновании естественных оснований морали (***Панэтий***). Аристотель («О поэтическом», 360—365 до н. э.) видел смысл искусства в мимезисе (подражании), однако в отличие от Платона, порицавшего именно за это искусство как «подражание подражанию», считал, что поэтический мимезис ориентирован не столько на бездумное копирование действительности, сколько на ее «правдоподобное» изображение в вероятностном модусе. Смысл художественного мимезиса Аристотель усматривал в самом акте искусного подражания: «...на что нам неприятно смотреть [в действительности], на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях, напр. на облики гнуснейших животных и на трупы». Здесь были заложены основы позднейшей эстетики и эстетизации безобразного, получившей мощное воплощение в некоторых направлениях искусства 20 в. Главное назначение миметического искусства (трагедии, в частности) Аристотель усматривал в катарсисе («очищении от аффектов») — своеобразной психотерапевтической функции искусства. В античных трактатах, посвященных музыке, много внимания уделялось музыкальному «этосу» — направленному воздействию соответствующих музыкальных ладов на психику слушателей. «Риторики» разрабатывали правила соответствующего словесного воздействия. Среди этих текстов особое место занимает трактат «О возвышенном» (1 в.), в котором анализируется особый тип ораторской речи и впервые вводится понятие возвышенного (τό ὕψος) фактически в качестве эстетической категории. ***Плотин*** на основе эманационной теории универсума разработал четкую иерархическую систему уровней красоты — от трансцендентной (Единого) через ноуменальную до материальной; в выражении прекрасного (всех уровней) он видел одну из главных задач искусства.

С появлением христианства начинается новый этап имплицитной эстетики. Первые отцы Церкви (***Климент Александрийский***, Василий Великий, ***Григорий Нисский***, ***Августин*** и др.) осмысливают Универсум как прекрасное творение Бога-Художника; вершиной и целью божественного творчества объявляется человек, созданный «по образу и по подобию» Божию. Согласно патристической (см. ***Патристика***) концепции, Бог трансцендентен, а Универсум представляет собой систему символов, знаков (знамений), указывающих на Бога и духовную сферу бытия. Отсюда всеобъемлющий символизм христианского искусства и особый интерес отцов Церкви (особенно византийских) к проблемам ***образа***, ***символа***, ***знака***, изображения, ***иконы***. Псевдо-Дионисий ***Ареопагит*** пишет трактат «Символическое богословие» и акцентирует внимание на этой теме, ставшей фундаментом средневековой эстетики, в других сочинениях. Символы, среди которых видное место занимают вербальные образы (как «сходные», так и «несходные» с архетипом — «неподобные подобия») и красота во всех ее проявлениях, служат возведению человека к Богу. Важную роль в этом процессе играет также акт личного «уподобления», подражания Абсолюту («эстетика аскетизма»). Передача высшего знания сверху вниз осуществляется путем «светодаяния», световых озарений разного уровня материализации, при восприятии которых субъект испытывает духовное наслаждение. Августин детально исследует теорию знака и значения, проблемы эмоционально-эстетического анагогического (возводящего) воздействия искусств (музыкальных и словесных) на человека. Предвосхищая Канта, он (в трактате «О свободном выборе») задается вопросом об источнике эстетических суждений, об априорной природе эстетического опыта. Осознание невозможности логического обоснования эстетических суждений приводит Августина к заключению об их божественном происхождении.

Византийские иконопочитатели (8—9 вв.; Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, патриарх Никифор и др.) подробно разрабатывают теорию иконы, осознанной в качестве важнейшего сакрально-художественного феномена православной культуры. Икона понималась как изображение идеального видимого облика («внутреннего эйдоса», в терминологии Плотина) первообраза, наделенное его энергией. В Византии сформировались специфически православные направления имплицитной эстетики — «эстетика аскетизма», ориентированная на внутренний духовный опыт и духовно-телесное преображение самого субъекта, и «литургическая эстетика», связанная с церковным богослужением. В процессе художественной практики на первый план выдвинулись такие принципы организации художественного произведения, как антиномизм, парадоксальность, каноничность, символизм, которые в православной эстетике были осмыслены и теоретически проработаны в качестве эстетических принципов только в 1-й пол. 20 в. П. Флоренским и С. Булгаковым. Прекрасное видимого мира (в т. ч. и в творениях человека) осмысливалось византийскими мыслителями как символ божественной красоты и показатель степени бытийственности соответствующих феноменов. Особое внимание уделялось свету (как физическому, так и духовному) в качестве одной из главных модификаций прекрасного.

Западноевропейская средневековая эстетика (особенно в период ***схоластики***) уделяла особое внимание согласованию принципов и категорий античной эстетики с христианской доктриной, активно опираясь при этом на опыт таких отцов Церкви, как Ареопагит и Августин. Францисканец ***Бонавентура***, исходя из высказывания Августина о «красоте/форме Христа» (species Christi), создает целую «христологическую эстетику» (в 20 в. доработанную Г. Урс фон Бальтазаром). Согласно Бонавентуре, «красота» (= «форма») Христа является посредником между трансцендентным Богом и человеком через воплощенного Сына, в котором сконцентрированы принципы «образа и подобия», напрямую связанные с понятием «формы». Эстетически воспринимая действительность, в которой разлита божественная красота, мы можем приблизиться к постижению понятия красоты—формы—подобия вообще и т. о. к сущности Сына, а через него и Отца. ***Фома Аквинский*** фактически подвел итог западной средневековой эстетики. В своем понимании прекрасного и искусства он синтезировал взгляды неоплатоников, Августина, Ареопагита и представителей ранней схоластики на основе аристотелевской философской методологии. В отличие от византийской

эстетики Фома перенес акцент с духовной красоты на чувственно воспринимаемую, природную красоту, оценив ее саму по себе, а не только как символ божественной красоты. По Фоме, вещь является прекрасной лишь тогда, когда в ее внешнем виде предельно выражается ее природа, сущность, или «форма» (в аристотелевском понимании). Красоту (pulchritudo) он определял через совокупность ее объективных и субъективных характеристик. К первым он относил «должную пропорцию, или созвучие», «ясность» и «совершенство». Под пропорцией (proportio, consonantia) Фома понимал прежде всего качественные соотношения духовного и материального, внутреннего и внешнего, идеи и формы, ее выражающей; под ясностью (claritas) имелось в виду как видимое сияние, блеск вещи, так и сияние внутреннее, духовное; совершенство (perfectio) означало отсутствие изъянов. Субъективные аспекты прекрасного Фома усматривал в соотнесенности его с познавательной способностью, которая реализуется в акте созерцания, сопровождающемся духовным наслаждением. «Прекрасным называется то, само восприятие чего доставляет наслаждение» (Summa theol. I, II 27, 1). Оно отличается от благого (доброго), составляющего цель и смысл человеческой жизни, тем, что является предметом наслаждения. Под искусством Фома вслед за античной эстетикой понимал всякую искусную деятельность. Искусство, по его мнению, подражает природе в том смысле, что, как и природа, имеет своей целью определенный конечный результат; оно не создает принципиально новых форм, но лишь воспроизводит или преобразует уже имеющиеся «не для чего иного, как для прекрасного». Искусства слова, живописи и ваяния, которые Аквинат называл «воспроизводящими», служат для пользы и удовольствия; театр же, инструментальная музыка, отчасти поэзия — лишь для удовольствия. В отличие от раннехристианских мыслителей Фома признавал право этих искусств на существование, если они органично включаются в общую «гармонию жизни». По-своему перетолковывая мысль Аристотеля об изображении безобразного, Фома акцентировал внимание на идеализаторской функции искусства: «Образ называется прекрасным, если он представляет совершенной вещь, которая в действительности безобразна» (I 39, 8).

Если для античной эстетики в целом был характерен космоантропный принцип, а для средневековой — тео-антропный, то с эпохи Возрождения в имплицитной эстетике начинают преобладать тенденции антропоцентризма. На теоретическом уровне активно разрабатываются принципы неоплатонической эстетики и теория различных видов искусства. Начавшийся с позднего Возрождения процесс секуляризации культуры нашел свое выражение и в художественно-эстетической сфере. Искусство и эстетика ориентируются на идеализированную и мифологизированную греко-римскую (в основном в латинской редакции) Античность. Принцип идеализации превращается в характерную особенность художественно-эстетического творчества и его теоретического осмысления, в т. ч. и в понимании мимезиса. С Возрождения в евро-американской эстетической культуре намечаются две главные тенденции: 1) нормативно-рациоцентрическая (классицизм, просвещение, академизм, реализм, техноцентризм), тяготеющая к материализму, позитивизму, прагматизму, научно-техническому утилитаризму, и 2) иррационально-духовная (барокко, романтизм, символизм), ориентирующаяся на выражение в художественном творчестве духовного Абсолюта и духовного космоса. Не выходя за рамки целостной многоликой христианской культуры, первая линия восходит к идеализированной Античности, вторая — к идеализированному Средневековью. При этом Ренессанс и классицизм делали акцент на идеальном тварном мире, как если бы он в действительности соответствовал замыслу Творца (идеальные тела, отношения, ландшафты и т. п.), реализм и техноцентризм ориентировались на реальное состояние материального мира, а барокко, романтизм, символизм устремляли свою творческую интуицию в сугубо духовные миры, рассматривая видимую реальность как символ пути к ним.

Эстетика классицизма (от лат. classicus — образцовый; термин введен романтиками в 19 в. в процессе борьбы с классицистами) — образец рафинированной строго нормативной системы художественных правил, уделяющей особое внимание эстетической сущности искусства. Начала складываться в Италии 16 в. и достигла своего апогея в 17 в. во Франции в русле картезианского рационализма. Среди основных теоретиков — Ж. Шаплен, П. Корнель («Рассуждения о драматической поэзии» и др. тексты), Ф. д'Обиньяк («Практика театра»), Н. Буало («Поэтическое искусство») и др. Опираясь на «Поэтику» Аристотеля и «Науку поэзии» Горация и их многочисленные итальянские комментарии 16 в., а также на образцы античного искусства и словесности, теоретики классицизма попытались выработать систему правил (своего рода идеальную поэтику, или эстетику), на которые должно ориентироваться подлинное высокое искусство. В основу ее были положены античные принципы красоты, гармонии, возвышенного, трагического. Особое внимание классицисты уделяли драматическим искусствам как главным в их понимании. Одним из сущностных принципов классицизма стала аристотелевская категория «правдоподобие», понятая как создание обобщенных, идеализированных и аллегоризированных изображений значимых в назидательно-дидактическом плане событий жизни легендарных особ или эпизодов античной мифологии. «Это не означает, что из театра изгоняются подлинное и возможное; но принимают их там постольку, поскольку они правдоподобны, и для того, чтобы ввести их в театральную пьесу, приходится опускать или изменять обстоятельства, которые правдоподобием не обладают, и сообщать его всему, что нужно изобразить» (Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980, с. 338). Классицисты требовали от художника ясности, глубины и благородства замысла произведения и точно выверенной высокохудожественной формы выражения: «Но нас, кто разума законы уважает, // Лишь построение искусное пленяет» (там же, с. 432). Принцип художественной идеализации может все превратить в красоту: «Нам кисть художника являет превращенье // Предметов мерзостных в предметы восхищенья» (там же). Однако в целом классицисты были против изображения в искусстве предметов низких и безобразных, прописывая одну из наиболее аристократических страниц в истории эстетики. Эстетика классицизма разработала теорию иерархии жанров искусства, разделив их на высокие и низкие и отдавая предпочтение первым, ввела жесткие требования к художникам и эстетические «догматы»: драма должна быть подчинена правилу «трех единств» (места, времени и действия); красота, как идеализированная действительность, — выражение художественной истины; правила «хорошего вкуса» — залог качества произведения; искусство ориентировано на утверждение высоких нравственных идеалов, морально в своей основе и этим полезно для общества; идеалом для подражания в искусстве должна быть классическая Античность и др. Развивая антропоцентризм Возрождения, эстетика классицизма утверждала

идеал «свободного, гармонически развитого человека». В классицистской теории изобразительных искусств особую известность приобрел ***И. И. Винкельман***, выдвигавший принципы идеализации и подражания античным образцам в качестве главных для истинного искусства («Мысли о подражании греческим произведениям в живописи и скульптуре», 1755). В полемике с Винкельманом и классицистской эстетикой в целом закладывал основы эстетики просветительского реализма ***Г. Э. Лессинг***, давший толчок новому направлению развития эстетической мысли («Лаокоон. О границах живописи и поэзии», 1766; «Гамбургская драматургия», 1767—69).

Главные из классицистских художественно-эстетических принципов, так или иначе модифицируясь, принадлежат всему нормативно-рациоцентрическому направлению. Академизм усваивает из них чисто формальные; Просвещение, напротив, отказывается от формальной нормативизации, но развивает рационально-гуманитарные, дидактические, отчасти антиклерикальные и материалистические тенденции, аристократизму классицизма противопоставляет абстрактный демократизм. Особое внимание уделяется поискам объективных оснований красоты, гармонии, вкуса; связи этических и эстетических принципов, этико-эстетическому воспитанию (*Шиллер Ф.* Об эстетическом воспитании человека, 1795). Реализм и натурализм 19 в. доводят до логического завершения миметический принцип — отображение (или копирование) только видимой действительности в ее же формах. Эстетизм конца 19 в. превращает эстетическую компоненту искусства в самоцель, единственную ценность. Эстетика тоталитарных режимов (СССР сталинского периода; гитлеровская Германия) возвращается в партийно-ангажированном модусе к принципам идеализации и нормативизму, доводя их до абсурда и самоотрицания. Искусство понимается исключительно как средство идеологической пропаганды и манипуляции общественным сознанием.

Иррационально-духовное направление имплицитной эстетики развивается в качестве оппозиционного по отношению к излишне рационализированным аспектам эстетики Возрождения, классицизма, Просвещения, техницизма. Для эстетики барокко (расцвет в 17—18 вв., термин введен в конце 19 в.; итал. barocco — причудливый, вычурный) характерны напряженный динамизм, экспрессивность, драматизм, легкость и свобода духовных устремлений, нередко повышенная экзальтация, усложненность художественной формы, доходящая до эстетских излишеств и абстрактной перегруженной декоративности, полное отсутствие какой-либо нормативизации, предельная концентрация эмоциональной интенсивности, использование эффектов неожиданности, контраста и т. п. В противовес классицизму теоретики барокко, опираясь на трактат Декарта «Страсти души» (1649), разработали, применительно к искусству, теорию аффектации и страстей; они систематически изучали возможности средств художественно-эмоционального выражения, визуально-символические потенции эмблемы и маски, художественные приемы возбуждения религиозного благоговения, поэтического удивления, чувств возвышенного, страха и т. п.

Эстетика романтизма явилась своеобразной реакцией на классицизм и просвещение. Его главные теоретики и практики (братья Шлегели, ***Шеллинг***, Новалис, Шлейермахер, Ж. П. Рихтер, Э. Т. А. Гофман и др.) творчески разработали христианские идеи креативности и символизма, эманационную эстетику неоплатоников, осмыслив природу как становящееся символическое произведение искусства, акт деятельности абсолютного Духа, «истечение Абсолюта» (Шеллинг), «тайнопись» которого явлена в природе и (через художника-посредника) в произведениях искусства. Романтики стирают грани между жизнью, философией, религией, искусством, осмысливая последнее в качестве одной из сущностных парадигм космо-социо-антропо-бытия. По Шеллингу, Универсум образован в Боге как вечная красота и абсолютное произведение искусства, поэтому в рукотворном искусстве истина являет себя в более полном виде, чем в философии. Идеальное произведение искусства снимает покровы с божественных тайн. В искусстве наиболее полно и целостно (в процессе созерцания, художественного озарения, откровения, посредством духовной интуиции) выражаются сокровенные основы бытия. Оно является фундаментом и религии, и философии, и всех наук. Шлейермахер утверждал, в частности, что опыт романтизма — это новый религиозный опыт, на основе которого должно осуществиться единение души с Универсумом. Новалис был убежден, что художник призван стать «священником и мистагогом новой веры», чтобы с помощью поэзии очистить от скверны души людей, природу, землю для новой идеальной возвышенной жизни. В эстетике романтиков художественный образ — уникальный феномен, являющий единство формы и содержания, которые не могут быть разделены, не существуют порознь. В художественном творчестве, согласно романтическим представлениям, значимо не рациональное мышление, но переживание, не разум, но интуиция, не столько результат, сколько сам процесс творчества (или восприятия). Эстетика романтизма акцентировала внимание на потенциальных креативных возможностях природы, духа художника; на интуиции хаоса как беспредельной аккумуляции творческих потенций бытия и художника; на восходящем к Шиллеру игровом принципе жизни во всех ее проявлениях (см. ***Игра***); на пронизывающем природу и истинное искусство духе ***возвышенного***. Романтики часто осознанно использовали в творчестве приемы иронии, гротеска, сарказма. В противовес ортодоксальной христианской доктрине они понимали зло как объективную реальность, присущую космосу («мировое зло») и природе человека, отсюда трагизм бытия у поздних романтиков. Для эстетики романтизма характерны культ бесконечного, возвышенная духовность, обостренный лиризм, стремление к перемешиванию реальности с фольклорной сказочностью, фантазией, чудесным. Музыка и музыкальность — парадигмы для всех искусств в эстетике романтизма. К ней восходит и идея своеобразного синтеза искусств — Gesamtkunstwerk.

С. Кьеркегор, развивая романтическую традицию, выводит эстетику на экзистенциальный уровень. Эстетика для него не абстрактная теория, но способ человеческой жизни. Он выявляет два антиномически сопряженных «начала жизни», две главные формы экзистенции — эстетическую и этическую («Или — Или», 1843). При этом эстетическая, принципом которой является ***гедонизм*** — наслаждение жизнью (а в ней — красотой) во всех ее аспектах, представлялась ему изначальной и непосредственной: «...эстетическим началом может быть названо то, благодаря чему человек является тем, что он есть, этическим же — то, благодаря чему он становится тем, чем становится» (Наслаждение и долг. К., 1994, с. 253—54). Кьеркегор призывает человека сделать выбор в пользу этического начала, открывающего ему возможность религиозно-нравственного совершенствования, которое не исключает, но подчиняет себе эстетическое начало. Согласно Кьеркегору, Бог сам выступил своего рода «соблазнителем» — при-

звал человека к эстетическому существованию (Dasein), чтобы он научился «жить поэтически», т. е. строить свою жизнь как произведение искусства (сущность которого составляет красота) на основе прекрасных нравственно-религиозных принципов, ощущая себя одновременно «произведением» высшего художника — Бога.

С сер. 19 в. в европейской культуре на первый план выходят позитивистские и материалистические тенденции, в русле которых эстетика романтиков и их последователей представлялась антинаучной архаикой. Однако уже со 2-й пол. 19 в. в качестве реакции на позитивизм появилась эстетика ***символизма***, во многом продолжившая традиции романтизма. Концепция художественного символа как сущностного посредника между материальным миром и плеромой духовного бытия стоит в центре внимания эстетики символизма, которая осмыслила все истинное искусство как исключительно символическое.

ЭКСПЛИЦИТНАЯ ЭСТЕТИКА. Эксплицитная (или собственно философская) эстетика сформировалась достаточно поздно. В качестве науки новоевропейского толка она была закреплена ***А. Баумгартеном***, который ввел термин «эстетика» (1735), определил ее предмет, включил в систему других философских наук; ему принадлежит курс лекций по эстетике и трактат «Эстетика» (Aesthetica, Bd 1—2. Fr./M., 1750—58, не окончен). Баумгартен выделял два самостоятельных уровня бытия духа («логический горизонт» и «эстетический горизонт») и определял эстетику как науку об особом чувственном познании (gnoseologia inferior), постигающем прекрасное, о законах создания на основе прекрасного произведений искусства и законах их восприятия. Эстетика, по Баумгартену, состоит из трех главных разделов: первый посвящен изучению красоты в вещах и в мышлении, второй — основным законам искусств и третий — эстетическим знакам, в т. ч. и в искусстве. В дальнейшем классическая эстетика фактически занималась разработкой этих главных проблем и круга вопросов, так или иначе связанных с ними или из них вытекающих. Э. Бёрк в «Философском исследовании о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757) разработал субъективно-психологические аспекты эстетики. Прекрасное и возвышенное, согласно Бёрку, не являются объективными свойствами предметного мира, но возникают только в душе воспринимающего в акте созерцания им объектов, обладающих определенными свойствами (для прекрасного — небольшой размер, гладкие поверхности, плавный контур, чистые и светлые цвета; для возвышенного — огромный размер, туманность, угловатость, мощь, затемненность и т. п.). Эстетическая целесообразность, которая на основе чувства удовольствия представляется душе как прекрасное, определяется Бёрком в качестве субъективной целесообразности от ощущения соразмерности субъекта созерцаемому объекту. Идеи Бёрка оказали влияние на эстетическую теорию Канта и многих других эстетиков.

Наиболее существенный вклад в развитие философской эстетики внесли Кант и Гегель. В философии Канта эстетика рассматривается как завершающая часть общей философской системы. Рефлектирующая способность суждения («Критика способности суждения», 1790 — специальное сочинение по эстетике) в системе познавательных способностей снимает противоречия между рассудком и разумом, основываясь на чувстве удовольствия/неудовольствия. В отличие от своих предшественников-просветителей, манифестировавших предмет эстетики в объективной действительности, искавших объективные основания красоты, Кант, опираясь на идеи Бёрка, а также на разработки психологической школы ***Х. Вольфа***, тесно связал сферу эстетического с субъектом и его восприятием объекта, т. е. с субъект-объектным отношением. Главные для него категории эстетики — целесообразное, вкус, прекрасное, возвышенное — суть характеристики неутилитарного (= эстетического у Канта) созерцания, сопровождающегося удовольствием. «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса. Предмет такого удовольствия называется прекрасным» («Критика способности суждения», § 5). При этом Кант отрицал существование каких-либо объективных правил вкуса, ибо был убежден, что суждение вкуса основывается на «неопределенной идее сверхчувственного в нас». Эстетическое осмысливается им как результат свободной игры духовных сил в процессе неутилитарного созерцания объекта или в творческом акте, завершающемся созданием произведения искусства. «Суждение называется эстетическим именно потому, что определяющее основание его есть не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, коль скоро ее можно ощущать» (там же, § 15). Определив прекрасное как форму целесообразного без представления о цели, как «предмет необходимого удовольствия», Кант выделяет два вида красоты: свободную (pulchritudo vaga) и привходящую. К первой и главной в эстетическом отношении он относит объекты, которые «нравятся необусловленно и сами по себе», т. е. исключительно за их форму (многие цветы, птицы, моллюски, орнамент в искусстве, нетематическая музыка). Только в оценке этой красоты суждение вкуса является «чистым суждением», отрешенным от какого-либо понятия о цели, т. е. чисто эстетическим. Именно эти идеи послужили теоретическим основанием для эстетизма и формализма в разных эстетических системах, разрабатывавшихся в культуре 19—20 вв.

Возвышенное Кант в большей мере, чем прекрасное, связывал с внутренним миром человека, полагая, что объекты, несоразмерные со способностями человеческого восприятия, дают мощный эмоциональный толчок душе. «Возвышенно то, одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб [внешних] чувств» (там же, § 25). Явления природы или социальной истории, качественно или количественно превосходящие все, представимое человеком, дают душе толчок к ощущению «возвышенности своего назначения по сравнению с природой». Искусство как эстетический феномен является созданием гения, особого врожденного таланта, через который «природа дает искусству правило». Это «правило» является оригинальным и не поддающимся словесному описанию; при этом оно так же органично, как и законы природы. Искусство становится важнейшим средством проникновения в мир сверхчувственного. Этими положениями Кант открыл путь к культу искусства, возвышающему его над философией и религией; они были заимствованы и существенно расширены романтиками. В эстетике Канта эстетическое фактически осознается как трансцендентальный посредник между имманентным и трансцендентным. Принципиальная недоступность эстетического опыта для логического истолкования служит Канту одним из убедительных доказательств бытия сферы трансцендентных идей, в т. ч. и в сфере морали, является, в частности, истоком «категорического императива». Человек с развитым эстетическим чувством необходимо обладает и нравственным чувством, ибо имеет внутренний доступ к сфере трансцендентного.

В русле просветительской эстетики существенный вклад в эстетическую теорию внес Шиллер. В письмах «Об эстетическом воспитании человека» (1795) он, разрабатывая идеи Канта, показал, что суть эстетического сводится к инстинкту ***игры***, который и должен быть развит в человеке в процессе эстетического воспитания. Только в игре проявляется истинная сущность человека как свободного духовного существа. В процессе игры человек творит высшую реальность — эстетическую, в которой осуществляются социальные и личностные идеалы. Предметом влечения человека к игре является красота. Согласно Шиллеру, эстетический опыт (в частности, искусство) помогает человеку обрести свободу и счастье, которыми обладал только первобытный (природный) человек и которые он утратил с развитием цивилизации. Разрыв между «природным» и «разумным» существованием может быть снят только искусством, в процессе игровой деятельности, которая приводит чувственные и духовные силы к оптимальной гармонии. То, что мы воспринимаем как прекрасное, является одновременно истинным. Под влиянием йенских романтиков сформировалась теоретическая эстетика Шеллинга, оказавшего обратное сильное влияние на эстетику романтизма. В курсе лекций «Философия искусства» (1802—05), в трактате «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807) и в других ранних работах он рассматривал эстетическое созерцание как высшую форму творческой активности духа, видел в искусстве (особенно в поэзии) путь к реализации идеала, к снятию противоречия между духовно-теоретической и нравственно-практической сферами.

Гегель в «Лекциях по эстетике» (1-е изд. 1832—45) определил в качестве предмета эстетики «обширное царство прекрасного, точнее говоря, область искусства или, еще точнее, — художественного творчества» (Эстетика, т. 1. М., 1968, с. 7) и считал, что эту науку следовало бы назвать «философией искусства» или, еще определеннее, «философией художественного творчества» (там же). Искусство понималось Гегелем как одна из существенных форм самораскрытия абсолютного духа в акте художественной деятельности. Соответственно главную цель искусства он видел в выражении истины, которая на данном уровне актуализации духа практически отождествлялась им с прекрасным. Прекрасное же осмысливалось как «чувственное явление, чувственная видимость идеи». Критикуя упрощенное понимание *миметического принципа* искусства как подражания видимым формам реальной действительности, Гегель выдвигал в качестве важнейшей категории эстетики и предмета искусства не мимезис, а идеал, под которым имел в виду прекрасное в искусстве. При этом Гегель подчеркивал диалектический характер природы идеала: соразмерность формы выражения выражаемой идее, обнаружение ее всеобщности при сохранении индивидуальности содержания и высшей жизненной непосредственности. Конкретно в произведении искусства идеал выявляется в «подчиненности всех элементов произведения единой цели». Эстетическое наслаждение субъект восприятия испытывает от естественной «сделанности» произведения искусства, которое создает впечатление органического продукта природы, являясь произведением чистого духа.

Гегель усматривал в истории культуры три стадии развития искусства: символическую, когда идея еще не обретает адекватных форм художественного выражения (искусства Древнего Востока); классическую, когда форма и идея достигают полной адекватности (искусство греческой классики); романтическую, когда духовность перерастает какие-либо формы конкретно чувственного выражения и освобожденный дух рвется в иные формы самопознания — религию и философию (европейское искусство, начиная со Средних веков). На третьем уровне искусство исчерпывает свои возможности.

Гегель фактически был последним крупным представителем классической философской эстетики. После него она стала одной из традиционных университетских дисциплин, не претерпевая существенных изменений до конца 20 в. При этом ее основные положения интерпретировались то в кантианском, то в гегельянском, то в феноменологическом, то в символистском, то в лоскутно-эклектическом духе. Итоги немецкой классической эстетики подвел в своем академическом труде «Эстетика, или Наука о прекрасном» (Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen, t. 1—6, 1846—58; 2 Aufl., 1922—23) Ф. Т. Фишер. Главный тезис его эстетики: красота — субъективная категория, выражающая «преображенную» в сознании воспринимающего жизнь. В природе красота не существует. С этой позицией Фишера активно полемизировал, в целом высоко оценивая его исследование, ***Н. Г. Чернышевский*** в своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855). Для русского мыслителя «красота действительности» объективна, хотя восприятие и оценка ее зависят от многих субъективных факторов (вкуса, особенностей психики и т. п.); задача искусства — не в создании «видимости» красоты (как у Фишера), но в художественном осмыслении явлений жизни, их объяснении и оценке. Действительность, по Чернышевскому, выше любого искусства. От Ф. Фишера и его сына Роберта берет начало эстетика вчувствования, развитая Т. Липпсом, В. Воррингером и др.

Одну из последних попыток создания фундаментальной философской эстетики предпринял ***А. Ф. Лосев***. В исследовании «Диалектика художественной формы» (1927), представляющем собой первую, «отвлеченно-логическую» часть его эстетической системы, он с неоплатонически-феноменологических позиций проработал самобытную диалектику (понимаемую как бесконечное становление смысла на основе всеобъемлющего антиномизма и «тетрактидности») и классификацию системы основных эстетических категорий, которая развивается у него из Точки, или Сущности, по принципу «выражения» (или «явленности») в смысловое поле: эйдос — миф — символ — личность — энергия сущности — имя (сущности). Каждая из этих категорий в свою очередь диалектически разворачивается в целое семейство принципов выражения, или «художественных форм» (эйдетические, мифические, персонные, символические). Само понятие «художественной формы», тождественное у Лосева предмету эстетики — выражению, определяется им системой антиномических дефиниций, завершающейся итоговой формулой: «... художественная форма представляет собою изолированную и от смысла, и от чувственности автаркию первообраза, пребывающего в энергийной игре с самим собою благодаря оформлению им собою и смысла, и чувственности» (*Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995, с. 105).

Специфическое место в истории эксплицитной эстетики занимает марксистско-ленинская эстетика. Эта эклектическая, предельно социологизированная и идеологизированная дисциплина сформировалась в СССР в 1930—50-е гг., хотя ее основы были заложены еще Г. Плехановым до революции 1917 («Искусство и общественная жизнь», 1912—13, и др. работы). Путем трудоемких экзегетических манипуляций со всеми текстами Маркса, Энгельса, Ленина, а также на основе тенденциозной интерпретации классической эстетики и ра-

бот демократически ориентированных русских художественных критиков и писателей 19 в. советские эстетики (М. Лифшиц, ранний Д. Лукач, в 1960-е гг. М. Каган и др.) разработали достаточно целостную эстетическую систему, в которой утверждалась общественно-природная сущность красоты, социально-трудовая теория происхождения искусства и эстетического чувства, на искусство переносились идеологические принципы классовости и партийности, единственным прогрессивным методом в искусстве считался реализм, толкуемый в духе «ленинской теории отражения» (материалистический вариант миметической концепции), а высшей формой искусства — социалистический реализм, нормативно предписывавший художникам «правдивое, исторически конкретное изображение жизни в ее революционном развитии» и в формах видимой действительности. С 1960-х гг. под вывеской марксистско-ленинской эстетики многие советские эстетики начинают разрабатывать аксиологические, психологические, семиотические и др., выходящие за рамки ортодоксального марксизма-ленинизма, концепции и теории; получают развитие техническая эстетика, теория дизайна. Наиболее значимыми в русле марксизма исследованиями являются многотомная монография Д. Лукача «Своеобразие эстетического» (1963) и «Лекции по марксистско-ленинской эстетике» М. Кагана (1963—66; 1971), в которых авторы отказались от многих одиозных идей советской тоталитарной эстетики.

В русле социально ориентированной философии (как своеобразное снятие ее) и с ориентацией на художественный ***авангард*** было создано практически последнее крупное исследование в области философско-метафизической эстетики — незавершенная монография ***Адорно*** «Эстетическая теория» (впервые опубл. в 1970). В духе своей «негативной диалектики» он утверждал, что истинным искусством является лишь искусство самоуничтожения, возникающее при столкновении миметического принципа с рационально-техническим. В момент распада «кажимости» (= видимой формы) в искусстве (идеалом для Адорно был театр абсурда С. Беккета) осуществляется скачок к «истине», понимаемой как абсолютная негация. В качестве эстетических категорий Адорно выводит пары антиномических (динамических) понятий: процессуальность—объективность, дух—материал, смысл—буквальность, конструкция—мимезис, тотальность—моментальность и т. п.

С сер. 19 в. в евро-американской культуре утверждается позитивизм, господство естественных наук, активно формируется материалистическое мировоззрение. Ученые различных отраслей знания пытаются объяснить эстетические феномены с эмпирических позиций, опираясь на данные психофизиологии, физики, социологии; в 20 в. эту линию продолжат математики, кибернетики, специалисты в области теории информации, лингвисты и др. Из дисциплины философского цикла эстетика во многих исследованиях превращается в некое необязательное приложение к конкретным наукам. Наиболее известными фигурами этого направления стали Г. Фехнер («Пропедевтика эстетики», 1876 — экспериментальная эстетика), Т. Липпс (эстетика как прикладная психология), И. Тэн (социологизаторская эстетика), Б. Кроче (эстетика как лингвистика, как «наука об интуитивном или выразительном познании») и др.

С Ницше в эстетике фактически начинается новый этап — постклассической эстетики; имплицитная эстетика получает новые перспективы развития. Самим методом свободного полухудожественного философствования, призывом к «переоценке всех ценностей», отказом от всяческих догм, введением понятий двух антиномических стихий в культуре и искусстве (см. ***Аполлоническое*** и ***дионисийское***) Ницше дал сильный импульс свободному плюралистическому бессистемному философствованию и в сфере эстетики. В духе присущего ему антиномизма и парадоксии Ницше провозгласил наступление «эстетического века», когда существование мира может быть оправдано только из эстетических оснований. С развенчанием традиционных ценностей культуры, «разоблачением» основных постулатов морали («По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали») и любого рационального обоснования бытия с точки зрения универсальных или божественных законов, перед угрозой страшной перспективы заглянуть «за край» созданной культурой гармонической аполлоновской реальности в хаотическое дионисийское царство безнравственных (с позиции традиционной морали) основ мира только глобальное эстетическое мирочувствование способно удержать экзистенциальный баланс и сохранить позитивный тонус бытия.

В 20 в. эстетическая проблематика наиболее продуктивно разрабатывается не столько в специальных исследованиях, сколько в контексте других наук, прежде всего в теории искусства и художественной критике, психологии, социологии, семиотике, лингвистике и в пространствах новейших (постмодернистских по большей части) философских текстов. Наиболее влиятельными и значимыми в 20 в. можно считать феноменологическую эстетику, психоаналитическую, семиотическую, экзистенциалистскую; эстетику внутри структурализма и постструктурализма, перетекающую в 1960-е гг. в постмодернистскую, богословскую эстетику (католическую и православную).

Феноменологическая эстетика (главные представители Р. Ингарден, М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Н. Гартман) сосредоточила свое внимание на эстетическом сознании и произведении искусства, рассматривая его как самодостаточный феномен интенционального созерцания и переживания вне каких-либо исторических, социальных, онтологических и т. п. связей и отношений. Открытие многослойной (по горизонтали и по вертикали) структуры произведения искусства и его «конкретизации» (Ингарден) в сознании реципиента, «феноменология выражения» и «телесного» восприятия (Мерло-Понти), многоуровневая структура эстетического восприятия (Дюфрен) — существенные наработки этой эстетики.

Психоаналитическая эстетика основывается на теориях ***Фрейда*** и его многочисленных последователей. Согласно концепции Фрейда, главным двигателем художественно-эстетической деятельности являются бессознательные процессы психики. Характерные для бессознательного первичные инстинкты и вытесненные социально-культурными запретами чувственные влечения и желания человека (сексуальные, агрессивные) сублимируются у творческих личностей в искусстве. Художник обходит запреты цензуры предсознания и трансформирует бушующие в нем вожделения плоти и психические комплексы в свободную игру творческих энергий. Наслаждение искусством — это наслаждение от реализации в нем, хотя и в символической форме, вытесненных и запретных плотских влечений и помыслов. Отсюда особый интерес психоаналитической и постфрейдистской эстетики к интимным подробностям жизни и состояниям психики художника, в которых ищутся ключи к пониманию произведений искусства. В 20 в. в этом русле была переписана практически вся история искусства и литературы, в нем же движется могучий поток современной художественной критики. Одним из зна-

чимых методологических источников понимания эротической символики искусства стала работа Фрейда «Толкование сновидений» (1900). Фрейдизм и постфрейдизм оказали и оказывают сильнейшее влияние как на искусство 20 в., так и на основные направления имплицитной эстетики. Тело, телесность, телесные влечения и интенции, гаптические переживания находятся в центре современного эстетического опыта. Опиравшийся на психоанализ ***Юнг*** считал, в отличие от фрейдистов, что в основе художественного творчества лежит не столько индивидуальное, сколько «коллективное бессознательное»; в искусстве находят символическое выражение не вытесненные либидозные влечения художника, но древние архетипы, в закодированном виде сохранившиеся в психике каждого человека.

Учение о бессознательном стало общим знаменателем для постфрейдизма и структурализма (особенно позднего) в их подходе к художественным феноменам. С другой стороны, эстетика структурализма активно опиралась на опыт русской «формальной школы» в литературоведении (В. Шкловский, Ю. Тынянов, Б. Эйхенбаум, Р. Якобсон), введшей в эстетику такие понятия, как прием, остранение, сделанность. Главные теоретики структурализма (К. Леви-Строс, М. Фуко, Ж. Рикарду, Р. Барт и др.) видели в искусстве (в литературе, прежде всего) совершенно автономную реальность, бессознательно возникшую на основе неких универсальных конструктивных правил, структурных принципов, «эпистем», «недискурсивных практик» и т. п., т. е. на основе неких всеобщих законов «поэтического языка», которые плохо поддаются дискурсивному описанию. Структуралисты распространяют на искусство (как и на культуру в целом) понятие «текста», полагая, что любой «текст» может быть проанализирован с лингвосемиотических позиций. Язык искусства осмысливается как «сверхязык», предполагающий полисемию и многомерность заключенных в нем смыслов. История культурных феноменов (в т. ч. и художественных) представляется структуралистам как смена, трансформация, модификация равноценных поэтических приемов, художественных структур, кодов невербализуемых коннотаций, формальных техник и элементов. В подходе к художественному тексту признаются равноправными все возможные интерпретации и герменевтические ходы, ибо полисемия предполагается в качестве основы изначальных структурных кодов данного рода текстов. В русле структурализма сформировалась и семиотическая эстетика, берущая начало у ***Ч. Мориса*** и направлявшая свои усилия на выявление семантической специфики художественного текста (У. Эко, М. Бензе, Ю. Лотман).

В 1970—80-е гг. структурализм сближается с психоанализом (***Ж. Лакан***, ***Ж.-Ф. Лиотар***, ***Ж. Делёз***, Ю. Кристева и др.) и перетекает в постструктурализм и постфрейдизм. В качестве основных художественно-эстетических понятий утверждаются бессознательное, язык, текст, письмо, ризома, ***шизоанализ*** (вместо психоанализа), либидозность и др. Диффузия структурализма и постфрейдизма привела в эстетике к попыткам отыскания внутренних связей между структурой произведения искусства и сознательно-бессознательными сферами психики художника и реципиента, что поставило под вопрос казавшуюся незыблемой объективную научность структурализма. Его корректировка привела к тому состоянию в гуманитарных науках и культуре в целом, которое получило именование Postmodern, или ***постмодернизм***.

Эстетика постмодернизма фактически отказалась от какой-либо эстетической теории или философии искусства в традиционном понимании. Это в полном смысле слова неклассическая эстетика (подробнее см. ниже). Теоретики (они же и практики) постмодернизма (***Деррида***, Делёз, Дженкс, ***Бодрийар***, В. Джеймс, В. Велш и др.) рассматривают искусство в одном ряду с другими феноменами культуры (и культур прошлого) и цивилизации, снимая какое-либо принципиальное различие между ними. Весь универсум культуры конвенционально признается за игровой калейдоскоп текстов, смыслов, форм и формул, символов, симулякров и симуляций. Нет ни истинного, ни ложного, ни прекрасного, ни безобразного, ни трагического, ни комического. Все и вся наличествуют во всем в зависимости от конвенциональной установки реципиента или исследователя. Все может доставить удовольствие (в основном психофизиологическое — либидозное, садомазохистское и т. п.) при соответствующей деконструктивно-реконструктивной технологии обращения с объектом или иронической установке. Сознательный эклектизм и всеядность (с позиции иронизма, берущего начало в эстетике романтиков и Кьеркегора, и сознательной профанации традиционных ценностей, их «передразнивания») постмодернизма позволили его теоретикам занять асистематическую, адогматическую, релятивистскую, предельно свободную и открытую позицию. В глобальной системе интертекстов и смысловых лабиринтов исчезает какая-либо специфика, в т. ч. и эстетическая.

Заметное место в 20 в. занимает богословская эстетика, активизировавшаяся в качестве своеобразной реакции на усиление деструктивно-кризисных явлений в культуре. Крупнейшие религиозные философы и богословы обратили свое пристальное внимание на эстетическую сферу. В православном мире это опиравшиеся на эстетику ***Вл. Соловьева*** неоправославные мыслители ***П. Флоренский*** и ***С. Булгаков***, философ ***Н. Бердяев*** и др. Ими были разработаны такие фундаментальные для православной эстетики понятия, как софийность искусства (выраженность в произведении идеального визуального облика архетипа, его эйдоса), каноничность, современное понимание иконы как идеального сакрально-мистического произведения искусства, наделенного энергией архетипа, ***теургия*** и некоторые др. В католическом мире видное место занимает эстетика ***неотомизма***. Ее главные представители (Э. Жильсон, Ж. Маритен), опираясь на идеи схоластической эстетики (в основном в редакции Фомы Аквинского), модернизируют их на основе некоторых принципов эстетики романтизма, интуитивизма и др. идеалистических концепций творчества. Истина, добро и красота как выразители божественной сущности в тварном мире — основные двигатели художественного творчества, субъективного в своей основе, но питающегося из божественного источника. В своей сущности идеи неотомистов перекликаются с эстетической концепцией ***В. Кандинского***, наиболее полно изложенной в книге «О духовном в искусстве» (1911). Неотомисты позитивно в целом относятся к искусству авангардистов, полагая, что многим из них удалось наиболее полно выразить духовную, нравственно-эстетическую сущность бытия. Крупнейшим исследованием в области богословской эстетики является фундаментальное трехтомное (в шести книгах) исследование Г. Урс фон Бальтазара «Herrlichkeit. Богословская эстетика» (1961—62). Его автор, развивая идеи Августина и Бонавентуры, основывает свою эстетику на том, что красота тварного мира является образом умонепостигаемого Творца и при эстетическом восприятии ее происходит внепонятийное постижение Бога. Эстетическое восприятие мира — это по существу восприятие «формы, или красоты (species) Христа», разлитой в тварном

мире. Усмотрев в воплотившемся Христе форму, или образ вообще, Бальтазар разворачивает поле главных эстетических категорий: красота, форма, отображение, изображение, прототипность, имитация и т. п. Он видит две ступени эстетического опыта, или постижения «формы»: первая — восприятие «формальных» принципов тварного мира, осознание их органической естественности, к воссозданию которой может приблизиться только художник-гений; вторая — постижение собственно «формы» Христа на основе Св. Писания, развитие способности «дивиться» и поражаться непревзойденностью этой «формы» (= красоты), которая одновременно является доказательством истинности воплощения Бога-Слова. Эстетическое, по Бальтазару, является важнейшим компонентом христианства, которое он считает эстетической религией, ибо она в принципе не может обойтись без эстетического опыта.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА — экспериментально-поисковый этап в современной эстетике, детерминированной общей ситуацией в техногенной цивилизации 2-й пол. 20 в., достигшей к концу столетия той точки бифуркации, за которой возможен или скачок в какое-то новое качество, переход в систему новых уровней организации, или обвал в хаотическое состояние, чреватое уничтожением биосферы Земли. К середине 20 в. процесс активной и все ускоряющейся сознательно-внесознательной «переоценки всех ценностей» под влиянием НТП, ощутимо изменившего психоментальную структуру человека западной цивилизации, достиг такого состояния, когда проявились существенные изменения в эстетическом объекте, эстетическом субъекте и их отношениях, т. е. стал меняться сам предмет эстетики.

Среди главных причин возникновения неклассической эстетики можно также назвать отказ от классического рационализма в науке, от европоцентризма в сфере духовной культуры, кардинальные изменения в сфере концентрированного эстетического объекта — искусства, наиболее чуткого сейсмографа космоантропных, цивилизационных, социокультурных процессов. После краткого взлета утонченного эстетизма внутри символизма и модерна рубежа 19—20 вв. в искусстве началось мощное авангардно-модернистское движение (см. ***Авангард***), провозгласившее и во многом реализовавшее отказ от традиционных фундаментальных принципов искусства: миметизма, идеализации, символизации и любого выражения и даже обозначения; тео- или антропоцентризма; от художественно-эстетической сущности искусства вообще. Им на смену пришли или подчеркнуто механистические принципы коллажа, монтажа, сборки, ***деконструкции***, глобальной цитатности и центонности, или новейшие «стратегии» энвайронментальной, постмодернистской эстетик: организации арт-пространств или смысловых ландшафтов, культурных лабиринтов, гаптических пространств, аудиовизуальных энергетических полей, виртуальных реальностей и т. п. Дегуманизация искусства, подмеченная еще Х. Ортега-и-Гассетом, приобрела глобальные масштабы, как и абсолютизация творческого жеста, или, скорее, любого произвола, личности, возведенной художественной стихией или арт-олигархией в ранг художника. Многие современные арт-практики практически отказывают своим «объектам» в их эстетической сущности. Искусства перестают быть «изящными искусствами», т. е. носителями эстетического.

Если мастера-утилитаристы современного дизайна, художественного конструирования, архитектуры, организации среды обитания, опираясь на достижения техники и технологии, а также на принципы ясности, функциональности, рациональности, реализуют аполлоновский (согласно ницшеанской дефиниции) принцип художественного творчества, то многие направления неутилитарного искусства авангарда, модернизма, постмодернизма движутся по путям пробуждения и актуализации дионисийской стихии, высвобождаемой всем ходом техногенной цивилизации, приведшей человечество на грань глобальной катастрофы. Здесь активизируются мощные хтонические и витальные начала. При этом иррациональное, бессознательное, абсурдное нередко бушуют в алхимическом тигле строгой концептуальности. В образовавшейся арт-стихии господствуют вырвавшаяся из-под контроля утилитаризма ***вещь*** сама по себе и сама в себе со своими вещными (визуальными, слуховыми, гаптическими) энергиями и ***тело***, которое «дает место такому существованию, сущность которого заключается в том, чтобы не иметь никакой сущности» (*Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999, с. 38), во всеоружии сенсорики. В этом бурлящем потоке современного арт-процесса некая глубинная художественно-анти-художественная провиденциальная активность — ощущение принципиально иного этапа цивилизационного развития и активная работа на него — сочетается с полной растерянностью художественно-эстетического сознания перед ним.

Наряду с сущностными изменениями в сфере искусства к концу 20 в. изменилась и общая научная картина мира. В частности, под влиянием экологии и активно ассимилируемых Западом традиционных восточных представлений окружающая человека природа осмысливается как целостная саморазвивающаяся система и даже — как живое существо, органическим членом которого является и человек. Отсюда существенно меняется система неутилитарных отношений объекта и субъекта на основе снятия их традиционной оппозиционности; фактически именно эта система приобретает приоритетное и качественно новое значение перед утилитарными отношениями. Все это привело к пересмотру или значительной корректировке многих положений классической эстетики.

Прежде всего в эстетике после Т. Адорно снова активизируется имплицитный уровень. Сами эстетики занимаются существенным пересмотром оснований эстетики и поисками новых парадигм и принципов аутентичного эстетического дискурса, опираясь на другие современные гуманитарные и даже естественные науки, на нетрадиционные для западного мышления духовные практики, на эстетический опыт традиционных цивилизаций древности. В качестве своеобразной пропедевтики неклассической эстетики 20 в. легитимируется категория эстетического, которая включает в свое поле не только традиционные эстетические категории и понятия, но и многие оппозиционные им (или даже антиэстетические с точки зрения классической эстетики) явления и категории (абсурдное, заумное, жестокость, шок, насилие, садизм, мазохизм, деструктивность, энтропия, хаос, телесность, вещность, лабиринт, энвайронмент, ландшафт, стратегия, ризома, фристайл, симулякр и т. п.). Новым смыслом наполняются понятия эстетического наслаждения («тексты удовольствия» и «тексты наслаждения», по Р. Барту), иронизма (пронизывающего не только постмодернистскую культуру, но и науку), композиции (теоретически подготовленные метод «нарезки» У. Берроуза, лабиринта У. Эко, стохастические принципы создания музыки К.-Х. Штокхаузена и т. п.). Неклассическая эстетика, использующая язык синергетики, — это своего рода «нелинейная среда», потенциальное поле бесконечных возможностей, в котором вызревает некое интеллектуально-духовное корневище новой гуманитарной науки будущего. Стирание границ между объектом и субъектом, между реальнос-

тью и текстом, между означаемым и означающим, диффузия реального и виртуального (в компьютеризированном мире), объективного и субъективного стимулируют постоянный поиск аутентичных стратегий и дискурсов эстетического исследования, что и составляет на сегодня главную задачу некласси-ческой эстетики.

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ НАУКА НАКАНУНЕ 21 в. В силу принципиальной ограниченности уровня формализации предмета эстетики и его многогранности, требующей от исследователя фундаментальных знаний (как минимум в области истории искусства и всех гуманитарных наук) и обостренного художественного чувства, эстетика до сих пор остается во всех отношениях наиболее сложной, трудоемкой, дискуссионной и наименее упорядоченной из всех гуманитарных дисциплин. Сегодня, как и в момент возникновения, в центре внимания эстетики стоят две главные проблемы: эстетическое и искусство в его сущностных основаниях. Термины, их обозначающие, фактически — ее главные категории, метакатегории. Все остальные категории являются производными от них и имеют целью в той или иной мере конкретизировать отдельные аспекты и уровни главных категорий и феноменов, обозначаемых ими. Для классической эстетики в качестве наиболее значимых утвердилось поле феноменальных проблем и соответственно означающих их терминов и категорий: эстетическое сознание (включая эстетическое восприятие, воображение, инспирацию и др.), эстетический опыт, эстетическая культура (включая основные закономерности и принципы художественной культуры, художественного текста, художественного языка, типологии искусства), эстетическое воспитание, игра, прекрасное, безобразное, возвышенное, трагическое, комическое, идеал, катарсис, наслаждение, мимезис, образ, символ, знак, выражение, творческий метод, стиль, форма и содержание, гений, творчество и некоторые др. В эстетике 20 в. возникло много принципов классификации эстетических категорий и почти бесчисленное множество самих категорий, иногда доходящее до абсурда. Появившиеся в сер. 20 в. тенденции неклассической эстетики в русле фрейдизма, структурализма, постмодернизма ориентированы на утверждение в качестве центральных маргинальных, а часто и антиэстетических (с позиции классической эстетики) проблем и категорий (типа абсурдного, заумного, жестокости, шока, насилия, садизма, мазохизма, деструктивности, энтропии, хаоса, телесности и др.); современные эстетики руководствуются принципами релятивности, полисемии, полиморфии ценностей и идеалов, а чаще вообще отказываются от них. При этом сами новейшие гуманитарные науки (особенно в поле постструктуралистско-постмодернистской текстографии) в своей практике активно опираются на эстетический опыт, их тексты часто превращаются в современные арте-факты, эстетические объекты, требующие эстетико-герменевтического анализа, в некие пропедевтические фрагменты виртуальной «игры в бисер» (по Гессе). Все это свидетельствует как о необычайной сложности и многоликости предмета эстетики, постоянно балансирующего на грани материального — духовного, рационального — иррационального, вербализуемого — невербализуемого, так и о больших перспективах этой науки. Уже сегодня достаточно ясно наметились тенденции перерастания ее в некую гипернауку, которая постепенно втягивает в себя основные науки гуманитарного цикла (филологию, теоретическое искусствознание, отчасти культурологию, семиотику, структурализм) и активно использует опыт и достижения многих других современных наук.

Лит.: Многотомная серия «История эстетики в памятниках и документах». М., 1973 (в т. ч. публикации эстетических соч. Гёте, Шиллера, Шлегеля, Петрарки, Бёрка, Жана-Поля, У. Морриса, Шефтсбери, Зольгера, Гадамера, Ортеги-и-Гассета, Андрея Белого и др.); *Толстой Л. Н.* Что такое искусство? — Полн. собр. соч., т. 30. М., 1951; *Гартман Н.* Эстетика. М., 1958; *Чернышевский Н. Г.* Эстетика. М., 1958; *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М., 1962; *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика 18 века. М., 1963; *Он же.* Вопросы теории и истории эстетики. М., 1968; *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963; *Он же.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; *Он же.* Эстетика словесного творчества. М., 1979; *Он же.* Формальный метод в литературоведении. Нью-Йорк, 1982; *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1965; *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965; *Кант И.* Критика способности суждения.— Соч. в 6 т., т. 5. М., 1966; *Моль А.* Теория информации и эстетическое восприятие. М., 1966; *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1966; История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 1—5. М., 1962—70 (библ.); *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, т. 1—4. М., 1968—73; *Лотман Ю.* Структура художественного текста. М., 1970; *Он же.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин, 1973; *Каган М. С.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., 1971; Идеи эстетического воспитания, т. 1—2. М., 1973; *Тынянов Ю.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977; Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980; *Эстетика Ренессанса.* Сост. В. П. Шестаков, т. 1—2. М., 1981; История эстетической мысли, т. 1—5. М., 1985—90 (библ.); *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 1—8. М., 1963—94 (библ.); *Он же.* Эстетика Возрождения. М., 1978; *Он же.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995; *Лукач Д.* Своеобразие эстетического, т. 1—4. М., 1985—87; Эстетика. Словарь. М., 1989; *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика. XI—XVII века. М., 1992 (2-е изд. 1995); *Он же.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica, т. 1—2. М.—СПб., 1999; *Хайдеггер М.* Исток художественного творения.— В кн.: Мартин Хайдеггер. М., 1993; *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства, т. 1—2. М., 1994; *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М., 1995; *Флоренский П.* Избранные труды по искусству. М., 1996; Художественно-эстетическая культура Древней Руси. М., 1996; *Адорно Т. В.* Избранное: Социология музыки. М.—СПб., 1999; *Croce B.* Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Bari, 1902; *Volkelt J.* System der Ästhetik. Bd 1—3. Münch., 1924—27; *Birkhoff D. G.* Aesthetic Measure. N. Y., 1933; *Collingwood R. G.* The Principles of Art. L., 1938; *De Bruyne E.* Études d'esthétique médiévale, t. 1—3. Brügge, 1946; *Dufrenne M.* Phénomenologie de l'expérience esthétique, t. 1—2. P., 1953; *Tatarkiewicz Wł.* Historia estetyki, t. 1—3. Wroclaw—Warsz., Krakow, 1960—68; *Balthasar H. U. von.* Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik. Bd 1—3. Einsideln, 1961—69; *Glunz H. H.* Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters. Fr./M., 1963; *Mathew G.* Byzantine Aesthetics. L., 1963; *Beardsley M. C.* Aesthetics from Classical Greece to the Present. N. Y.—L., 1966; Die nicht mehr schöne Künste. Hg. *H. R.* Jauß. Müch., 1968; *Osborne H.* Aesthetics and Art Theory. An Historical Introduction. L.—N. Y., 1968; *Adorno Th. W.* Ästhetische Theorie. Fr./M., 1970; *Pfeiffer G.* Kunst und Kommunikation. Grundlegung einer kybernetischen Ästhetik. Köln, 1972; *Crawford D.* Kant's Aesthetic Theory. Madison, 1974; *Paetzold H.* Neomarksistische Ästhetik. Bd 1—2. Düsseldorf, 1974; *Benjamin W.* Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Fr./M., 1975; *Culler J.* Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature. Ithaca—N. Y., 1975; *Kay J. A.* Theological Aesthetics: The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar. Bern—Fr./M., 1975; *Vischer F. Th.* Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen. Bd 1—6. Hildesheim, 1975; Esthetics Contemporary. Ed. R. Kostelanetz. Buffalo—N. Y., 1978; *Derrida J.* La vérité en peinture. P., 1978; *Baudrillard J.* Simulacres et simulation. P., 1981; *Bense M.* Aesthetica. Einführung in die neue Aesthetik. Baden-Baden, 1982; *Jauss H. R.* Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Fr./M., 1982; The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture. Ed. Hal Foster, Port Townsend. Wash., 1983; *Eco U.* Semiotics and the Philosophy of Language. Bloomington, 1984; *Jencks Ch.* Post-Modernism: The New Classicism in Art and Architecture. N. Y., 1987; *Hassan I.* The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Columbus-Ohio, 1987; Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Hg.

W. Welsch. Weinheim, 1988; *Bowie A.* Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche. Manchester, 1990; *Rosenkranz K.* Ästhetik des Häßlichen. Lpz., 1990; *Souriau E.* Vocabulaire d'esthétitque. P., 1990; *Jameson F.* Postmodernism or The Cultural Logic of late Capitalism. Durham, 1991; *Harrison C.* Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine. Oxf., 1992; Lexikon der Ästhetik. Hg. W. Henckmann, K. Lotter. Münch., 1992 (библ.); *Ferry L.* Homo aestheticus. The Invention of Taste in the Democratic Age. Chi.—L., 1993; *Speer A.* Vom Verstehen mittelalterlicher Kunst. In Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. bis 13. Jahrhunderts. Stuttg., 1993; *Hesper S.* Schreiben ohne Text. Die prozessuale Ästhetik von G. Deleuze und F. Guattari. Opladen, 1994; *Bychkov O.* The Reflection of Some Traditional Stoic Ideas in the Thirteenth-Century Scholastic Theories of Beauty.— Vivarium. T. 34, no. 2, 1996; Encyclopedia of Aesthetics. Ed. M. Kelly, v. 1—4. N. Y.—Oxf., 1998 (библ.); Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen. Hg. J. Nida-Rümelin, M. Betzler. Stuttg., 1998 (библ.).

Неклассическая эстетика. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики (Ч. 1), М., 1988; *Он же.* Актуальность прекрасного, М., 1991; Семиотика и искусствометрия. М., 1972; Маркиз де Сад и XX век. М., 1992; *Ямпольский М.* Памяти Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. М., 1993; *Генисаретский О. И.* Упражнения в сути дела. М., 1993; *Барт Р.* Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994; *Подорога В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995; *Юнг К., Нойманн Э.* Психоанализ и искусство. М., 1996; *Фуко М.* Археология знания. К., 1996; *Зонтаг С.* Мысль как страсть. М., 1997; *Рыклин М.* Искусство как препятствие. М., 1997; КорневиЩе ОБ. Книга неклассической эстетики. М., 1998; КорневиЩе ОА. Книга неклассической эстетики. М., 1999; *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999; *Делёз Ж.* Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999; *Маньковская Н.* Эстетика постмодернизма. СПб., 2000; *Deleuze G.* Cinéma. Vol. 1. L'image-mouvement; Vol. 2. L'image-temps. P., 1991; *Berleant A.* The Aesthetics of Environment. Phil., 1991; *Belting H.* Das Ende der Kunstgeschichte. Münch., 1995; КогневiSHCHe. A Book of Non-Classical Aesthetics. Moscow, 1998.

В. В. Бычков, О. В. Бычков

ЭСТЕТИКА МЫШЛЕНИЯ — понятие, предложенное и развернутое в курсе лекций «Эстетика мышления» М. К. Мамардашвили. Оно раскрывает многообразные возможности поля чувственной работы сознания и переживания тяжкой «радости мышления».

Проблематику эстетического поля мышления философ обрисовывал как необходимость анализа эстетических свойств сознания, тайны рождения мысли из бездны чувственного, уяснения возможностей и разработки правил искусства мыслить. Содержание эстетики мышления разрешается и становится видимым в (1) осуществлении многократных актов рождения мысли на публике; (2) уяснении и демонстрации новых «невозможных возможностей» искусства мыслить; (3) показе ясного представления, как возможно размышление без наррации; (4) различении эстетического пласта сознания.

В понятие эстетики мышления Мамардашвили вкладывал вариативные возможности, которыми обладают различные онтологические сферы человеческой жизни. Лишь интенсивно вступая в диалог с напряженными точками мысли в художественных произведениях, возможно создание произведения мысли. По контуру беседы «эстетики мышления» выстроены так, что, обставляя майевтическими приемами ситуацию размышления вслух, философ пробуждал в слушателях экстатическое состояние от созерцания движения сознания и побуждал их к рождению смысла, тем самым обучая правилам и возможностям искусства мыслить.

Попытка же проникнуть в тайну искусства мыслить обрекает философа на необходимость поверить чувственным не-чувственное, сверхчувственное, трансцендентное. Сущность эстетики мышления определена тем, что философ переживает в себе искусство сидения в качестве мысли. Эстетика мышления связана с радостью мысли, когда мы обретаем «чувство необратимой исполненности смысла». Эту радость можно схватить, если постигнуть, что истина располагается в слое мысли. Поскольку последний можно выделить из искусства, науки, философии, любой области жизни, то успехи нашего сознания зависят от личностной возможности совершить усилие по вхождению в слой мысли.

В эстетике мышления Мамардашвили вводит понятие ***«симулякр»***, но понимаемый им не в постмодернистских рамках «образец — копия — след», а как дистанция между мыслью мысли и «манком» (копией) мысли. Мысль есть нечто случайное, она случается («нельзя захотеть — и помыслить»). И кроме пластики мыслительного движения эстетика мышления включает в себя необходимость и качество выражения помысленного. Выразительности можно достичь лишь в совпадении приемов выразительности с помысленным и понимаемым. Чтобы отличить подлинное от мнимого, мы должны быть живыми. Чтобы мы были живы и жизнь как таковая была возможна, должно случиться совпадение множества вещей. Эстетика мышления проявляется, когда ощущение «живой жизни» случается как мысль.

В курсе эстетики мышления Мамардашвили, во многом исходя из Канта, расширяет область эстетики трансцендентального. Невыразимость мысли — особое состояние сознания, когда «мы оказываемся в состоянии страсти доказательства миру своего существования». И тогда мы неуместны в мире. Додумывая до конца мандельштамовское положение о расположении философии искусства в самом искусстве и о назначении человека — стать человеком, в эстетике мышления философ выводит, что позыв к мысли не есть сама мысль, а человек есть нечто не-родившееся. С метафорой «родившегося» он связывает мандельштамовское различие между чувством — страстью к существованию (бытию) и любовью к себе, а это выражено было когда-то в формуле Парменида — сущее и бытие едино. Ведь только родившееся может, должно и имеет право быть высказанным. Страдание по ушедшему бессмысленно — нельзя возродить смывшееся. От этого в нас есть страх перед возможностью не состояться. Чтобы состояться — нужно рождение. А для рождения нужны органы рождения, и такими в нас бродят тоскующие произведения искусства.

Необходимость выражения страха—тоски в эстетике мышления связана с ощущением в России тоски по мировой культуре — «истинное произведение искусства отличается от неистинного тем, что истинное имеет содержание, рождающее тысячекратно родственные себе мысли в тысячах и миллионах других голов». Через такой эстетический момент реального человеческого бытия он просматривает эстетику социальной реальности, расшифровывая внутреннюю задачу, которую задает эта тоска.

Но для того, чтобы сотворить художественное произведение мысли, необходимо своей телесностью постичь правила мышления, которые в эстетике мышления показаны в сравнении мышления с немышлением, хотя такое немышление и есть та самая интеллектуальная процедура, предстающая перед нами как мышление. Эта мнимая мыслительность. Но поскольку люди «не располагают всеми теми возможностями, которые имеют», а для начала движения мысли они не могут отделить свое существование от предмета мысли, то «суще-

ствование является дополнительным элементом для мысли». Мыслить в полноте своего существа, т. е. эстетически, и значит различать кажущееся и существующее.

Радость мысли не может появиться сама по себе. Чтобы появилось что-то мыслительное, человек должен начать сначала, а для этого необходимо отказаться от самого себя. Нельзя посолить соль, мышление нельзя начать, можно лишь уже быть в мышлении. Нельзя традицию продолжить, можно лишь уже быть в традиции или нет. Поскольку «...человеческое существо есть существо трансцензуса», то оно способно выйти за свои пределы, отказавшись от себя в пользу своего существования.

В эстетике мышления очерчены и схвачены узловые места красоты свершающихся в них событий. И здесь осмыслены эстетические свойства мысли в пространстве понимания и пространстве страдания. Так в пространстве страдания мы вдруг сталкиваемся с тяжелой точкой, благодаря которой и можем увидеть себя. Эстетика мысли помогает разрешению наших этических проблем. Т. к. дурная бесконечность страдания связана с «бесконечностью описания и с таким бегом в дурную бесконечность», то именно эстетический взгляд определен тем, что «в жизни нет того, что можно обозначить выражением — «и так далее», т. к. «в человеческой жизни мы решаем бесконечные задачи, задачи понимания и этики и когда мы вынуждены поступать». Этого нет и в произведении искусства. Чувство удовлетворения и понимания (т. е. эстетическое осознание) от качества свершенного поступка есть «токи убедительности», которые могут прервать наш бег бесконечного описания.

В книге М. Мамардашвили представлен и анализ «истерики возможности идеального», способы разрешения извечного стремления человека обрести божественный дар «увидеть небо в чашечке цветка» (одно во многом или разное в разном), и многовариативная мета-эстетика языка.

Лит.: *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления. М., 1999.

В. А. Кругликов

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ — наиболее общая категория ***эстетики***, метакатегория, с помощью которой обозначается предмет эстетики и выражается сущностное родство и системное единство всего семейства эстетических категорий.

В качестве категории сформировалась в эстетике 20 в. на основе предиката «эстетический», употреблявшегося со времен Канта применительно к особому опыту, особой сфере субъект-объектных отношений, в которой восприятие объекта или представление о нем сопровождается незаинтересованным удовольствием. В 20 в. прилагательное субстантивировалось в среде эстетиков и превратилось в термин для обозначения предмета науки (нем. das Ästhetische, англ. the aesthetic, франц. l'esthétique — один термин для обозначения эстетики и эстетического, которые различаются достаточно четко по контекстуальному смыслу во франкоязычной эстетике 20 в.). Одной из причин широкого распространения категории эстетического в науке 20 в. стала почти полная девальвация категории ***прекрасного*** в художественно-эстетической культуре ***авангарда***, ***модернизма***, ***постмодернизма***. Для обозначения предмета эстетики термин «эстетическое» активно употребляется Д. Лукачем, ***Гадамером***, ***Маркузе***, М. Дюфреном, Э. Сурио и мн. др. эстетиками. При этом они нередко используют это понятие как в широком (предмет эстетики), так и в более узких смыслах. Гадамер, в частности, иногда отождествлял его с понятием «эстетическое сознание»; М. Дюфрен связывал эстетическое как a priori существующее в природе и в произведении искусства («квази-субъект») с «эстетическим опытом». Д. Лукач поставил целью своего исследования («Своеобразие эстетического», 1963; рус. пер. т. 1—4, 1985—87) выявление «объективного характера» эстетического, которое в конечном счете свел к понятию «эстетическое отражение»; последнее он объединял с ***мимезисом***, интерпретируемым в духе «теории отражения». В 1960-е гг. в советской эстетике прошла оживленная дискуссия по проблеме эстетического, в ходе которой при многих упрощенно вульгаризаторских заключениях было тем не менее подтверждено, что эта категория завоевала в науке право на существование в качестве наиболее общей (более широкой, чем прекрасное) категории. По определению А. Ф. Лосева, «эстетическое есть выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность».

Лит.: *Лосев А. Ф.* Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины.— Эстетика и жизнь. М., 1979, вып. 6, с. 221—238; *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988; *Dufrenne M.* Phénoménologie de l'expérience esthétique. P., 1953; Die nicht mehr schöne Künste. Münch., 1968; Ästhetik heute, hrsg. A. Giannaras. Münch., 1974; Kolloquium «Kunst und Philosophie». Paderborn, 1981; *Koppe F.* Grundbegriffe der Ästhetik. Fr./M., 1983.

В. В. Бычков

ЭСХАТОЛОГИЯ (от греч. ἔσχατος — последний, конечный) — в религиозных мировоззренческих системах учение о конечных судьбах человеческой личности и всего сущего в «вечности», т. е. в самой дефинитивной перспективе за пределами истории, биографии, вообще «этого» мира. Следует различать индивидуальную эсхатологию, т. е. учение о посмертных судьбах единичной человеческой ***души***, и универсальную эсхатологию, т. е. учение о цели и назначении космической и человеческой истории, об исчерпании ими своего смысла, об их конце и о том, что за этим концом последует. Индивидуальная эсхатология обычно более или менее существенно соотнесена с универсальной, но степень и модальность этого соотнесения в различных системах весьма различны; разнообразна и степень внимания к эсхатологической проблематике в целом, то оттесняемой на периферию и резервируемой для закрытых мистериальных сообществ как предмет наставления «посвященных», как в классическом греческом язычестве, то выходящей в самый центр предлагаемого всем вероучения, как в христианстве.

Представление о том, что «душа» или «дух» человека имеют какое-то бытие после смерти, то ли проходя одну инкарнацию за другой, то ли влача ущербное даже в сравнении с этой жизнью призрачное существование в каком-то локусе вроде греческого аида или еврейского шеола, распространено у самых разных народов, в самых разных цивилизациях и социокультурных контекстах, вплоть до парамифологии современности (спиритизм, рассказы о привидениях и т. п.). Но подобного рода мотивы сами по себе еще не составляют достаточного признака индивидуальной эсхатологии. В мифологических, религиозных и мистических учениях, более или менее принципиально ориентированных на циклическую парадигму мировых процессов (от задающих тон мифу ритуалов сельскохозяйственного цикла до вполне сознательно артикулированных брахманистских и пифагорейско-стоических доктрин мирового года и вечного возвращения), об эсхатологии вообще можно говорить лишь в несобственном смысле, ибо сама идея вечного круговорота исключает что-либо оконча-

тельное; у мироздания нет ни осмысливающей цели, ни абсолютного конца, и всемирные катастрофы, ритмически уничтожающие космос, лишь расчищают место для последующего. Натуралистически-гилозоистская интерпретация космоса в мифе и учении, охотно представляющая его как биологический организм, говорит о смене одряхлевшего мирового тела молодым. Сюда же относится учение о периодическом вселенском пожаре, «мерою возгорающемся и мерою угасающем» (Гераклит, B 30). Поскольку центральная формула архаической мысли в ее греческой философской артикуляции (для которой нетрудно найти аналоги и в других религиях) гласит «единое и все», то ритм бытия интерпретируется в мифах и доктринах как смена «выдоха», т. е. перехода «единого» во «все» как свое инобытие — «вдохом», т. е. возвращением «всего» в самобытие ***«единого»***: в качестве примеров можно назвать неоплатоническую триаду «пребывание» — «выступание» — «возвращение», индийские доктрины о возникновении мира из самосущего ***атмана*** и катастрофическом возвращении мира к своему первоначалу, и т. п. Хотя картины мировых катастроф изображаются порой в весьма ярких тонах — примером может служить «Прорицание вельвы» в «Старшей Эдде», рисующее гибель богов, — речь идет не о необратимом исполнении мирового смысла, а лишь о смене циклов.

Индивидуальная эсхатология также легко растворяется в вечном круговороте: для разных типов языческой мысли крайне характерны представления о могиле как материнском лоне Земли, подлинной матери всех детей, в силу чего смерть и погребение предстают тождественными зачатию и возвращающими покойника обратно в земную жизнь; погребальные обряды охотно воспринимают в себя сексуальную символику. На первобытных стадиях культуры была распространена вера в то, что умерший возвращается на землю в теле новорожденного из своего рода (напр., своего внука); затем эта вера оформляется в религиозно-философские доктрины о переселении душ (напр., в буддизме, у орфиков, в пифагореизме, каббалистике и т. п.). Эти древние мотивы переосмысляются в учении Шопенгауэра о неразрушимой волевой сердцевине нашего «я», после каждой смерти продуцирующей новую жизнь, в мифологеме вечного возвращения у Ницше, не говоря уже о темах оккультизма Нового и Новейшего времени. Под знаком блуждания от одного воплощения к другому грани между «я» и «не-я» стираются, что создает ситуацию некоего всеобщего инцеста. «Ту грудь, что некогда питала его, он сжимает, охваченный страстью. В том лоне, что некогда породило его, он предается наслаждению. ...Так в круговороте бытия... блуждает человек» (Упанишады. М., 1967, с. 228). Этот непрерывный цикл переселений души, не разрешающийся в какое-либо окончательное решение ее судеб (по терминологии орфиков, «колесо рождения») может восприниматься как невыносимая безнадежность. Отсюда возникает основоположная для буддизма мысль, что душа может прорвать порочный круг перерождений, лишь угасив себя самое (ср. учение Шопенгауэра о сознательном преодолении воли к жизни). Только такой исход может быть окончательным и абсолютным; хотя в буддизме махаяны развиваются представления о райских и адских пространствах для душ, эти решения судьбы души не изымают ее из-под власти «закона кармы». Последнее может сделать только ***нирвана***, которая и оказывается единственно возможным окончательным, абсолютным избавлением.

Эсхатология в собственном смысле развивается там, где становится мыслимым содержательное решение личных и вселенских судеб в некоей абсолютной перспективе. Особая роль в разработке влиятельной традиции индивидуальной эсхатологии принадлежит древнему Египту, а в создании парадигмы всемирной эсхатологии — древнему Израилю и затем иудаизму. Древнеегипетская мысль, напряженно работавшая над проблемой смерти и личного бессмертия, поняла загробную жизнь как положительное бытие, по своей конкретной наполненности никак не уступающее земной жизни, однако в отличие от нее стоящее под знаком окончательной стабильности и потому несравнимо более важное. Жизнь во времени должна служить только приготовлением к жизни в вечности. Бесповоротное решение судеб души («ка», бестелесно-телесного двойника) осмысляется в плане морально-религиозном как суд над ней перед престолом загробного бога Осириса: человек должен принести отчет за всю свою жизнь, а его сердце взвешивается на весах вместе с «правдой» как эталоном. Осужденного пожирает особое чудище (ср. образ «пасти Ада» в символическом языке христианской эсхатологии), а оправданный навеки водворяется в местах покоя блаженных, соединившись и слившись с Осирисом (ср. христианскую формулу «успение во Христе»). Загробный мир своей нелицеприятностью восполняет все дисгармонии земной жизни: «нет там различия между бедным и богатым». Параллельно с моральной акцентировкой веры в праведный суд развивается интерес к возможностям обеспечить свою судьбу на том свете при помощи обрядов или правильного знания о том, что ждет умершего, как ему вести себя, как отвечать на вопросы и т. п. («книги мертвых», имеющие параллели, напр., в тибетской традиции).

По другому пути идет библейское мышление, сосредоточенное не на судьбах индивида, а на судьбах «народа Божия» и всего человечества, на религиозном осмыслении всемирной истории как процесса, направляемого личной волей единого Бога. Исторические катастрофы, постигающие иудейский народ (т. н. вавилонское пленение 586 до н. э., разрушение Иерусалима римлянами в 70, подавление восстания Бар-Кохбы и кровавые репрессии против веры иудеев при Адриане), усиливают интерес к эсхатологии; предустановленная свыше история должна трансцендировать себя самое в приходе «нового неба и новой земли» (Исайя 65, 17), в наступлении «будущего века» (этот термин, характерный для иудейской апокалиптики, вошел в формулу христианского Символа веры: «чаю... жизни будущего века»). Артикулируемая позже индивидуальная эсхатология до конца вписывается в контекст эсхатологии всемирной, ибо наступление «будущего века» окажется временем воскресения прежде умерших праведников, которые получат «долю в будущем веке». Вобрав в себя традиции развивавшегося параллельно библейскому мировоззрению осмысления истории в зороастризме, послебиблейская апокалиптика кумрано-ессейского типа интерпретирует эсхатологическое время как окончательное разделение между добром и злом и победу первого над вторым (ср. *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого моря. Л., 1960, с. 117). В качестве решения всех споров людей и духов, исполнения всех обещаний Бога и осуществления смысла всего сущего эсхатологическое время именуется в еврейской религиозной литературе просто «концом»; центр тяжести решительно перемещается из настоящего в будущее. Господином и Совершителем «конца» будет Бог, но также и его человечески-сверхчеловеческий посланец и «помазанник» (msjh, в грецизированном арамейском выговоре «Мессия», в греческом переводе «Христос»); он положит конец временам «омрачения», соберет рассеянный

по лицу земли «народ Божий», «заставит расцвести почиющих в земле» (Pirge R., Eliezer 32, 61) и соединит в себе достоинство царя и первосвященника. Трагическое крушение еврейской цивилизации в Испании после т. н. реконкисты и другие катастрофы европейского еврейства стимулировали актуализацию парадоксалистского учения о том, что Мессия придет лишь после предельного обострения бедствий (т. н. «родовые муки прихода Мессии»), так что к историческому процессу следует относиться по формуле «чем хуже, тем лучше»; напр., в легендах хасидов чудотворцы («цадики»), своей теургической властью избавляющие людей от бед, нередко получают упрек, что этим они отдаляют приход Мессии.

Христианская эсхатология выросла на основе библейски-мессианского, динамического понимания движущейся к концу священной истории, которое оказалось выведено из этнополитического контекста «народа Божьего по плоти» к горизонтам «вселенским», всечеловеческим, и обогащено мотивами эллинистического межкультурного синтеза (характерно значение для раннего христианства пророчеств о мировом обновлении в таких греческих и латинских текстах, как т. н. Сивиллины книги или 4-я эклога Вергилия). Исходной точкой новой веры было убеждение первых христианских «благовестников», согласно которому эсхатологическое свершение существенным образом уже началось, поскольку Иисус Христос (т. е. Мессия) пришел в «последние времена» (1 посл. Ап. Петра, 1, 20) и «победил мир» (Еванг. от Ио., 16, 33). Однако образ эсхатона оказался с самого начала подвергнут удвоению. Христос в первый раз приходил «в образе раба», чтобы учить, исцелять и своими страданиями искупить, а не судить людей (Еванг. от Матф. 18, 11); второе пришествие Христа будет «со славою», для окончательного суда о живых и мертвых (ср. текст Никейско-Константинопольского символа веры). В первом пришествии история оказалась преодоленной лишь незримо, для веры верующих, эмпирически продолжая идти дальше, хотя уже под знаком конца. В конце Апокалипсиса, последней и самой эсхатологической книги новозаветного канона, сказано: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святый да освящается еще. Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною...» (Откр. Иоанна 22, 11—12). Только второму пришествию предстоит выявить сокровенную реальность первого, но оно должно наступить неожиданно, в сроки, о которых верующим воспрещаются догадки и домыслы, застигая людей в рутине их каждодневного поведения (побудительный импульс к тому, чтобы вносить строгость к себе именно в эту рутину). В силу этого императив эсхатологии заметно интериоризируется, как бы переносится в духовный мир человека и его религиозно-мотивированные отношения с другими людьми («Царство Божие внутри вас».— Лук. 17, 21 — слова, которые в греческом оригинале и с учетом семитского лексического субстрата можно понять и «между вами», в праведности вашего межличностного общения); однако через учение о втором пришествии сохраняется и значимость всеобщей, всемирной эсхатологии. При этом первое и второе пришествия Христа выражают полярное соотношения двух свойств Бога — милосердия и судящей справедливости (ср. символику правой и левой руки, напр., в Евангелии от Матфея 25, 33 слл.).

Эта сложная эсхатология Нового Завета могла выражать себя лишь в многозначных притчах и символах, избегая чрезмерной наглядности. Однако средневековое христианство в бесчисленных апокрифах, легендах и видениях творит детализированную картину потустороннего мира (ср. византийский апокриф «Хождение Богородицы по мукам», очень популярный и на Руси). На уровне чувственно-представимого мифа топика эсхатологии часто оказывается de facto интеррелигиозной (напр., исламские представления косвенно влияют на образность «Божественной комедии» Данте, гурии исламского рая аналогичны апсарам буддизма и т. п.); течения народного мифотворчества пересекают все вероисповедные и этнические границы. В христианстве происходит рецепция мотивов индивидуальной эсхатологии египетского и греко-римского происхождения (напр., мотив взвешивания Осирисом сердца умершего был переработан в мотив такого же взвешивания перед лицом архангела Михаила). Аналогичные процессы заметны в области более умственной, где античное понятие «бессмертия души» теснит артикулированное в христианском Символе веры понятие «воскресения мертвых». Тем острее становится проблема согласования подобных мотивов с библейской и начально-христианской всечеловеческой эсхатологией. Если судьба каждой отдельной души решается ее взвешиванием на весах Михаила и водворением ее в раю или в аду, неясно место мотива всеобщего воскресения и суда над человечеством в контексте конца мира. Наиболее распространенное решение этой проблемы (известное по «Божественной комедии», но возникшее много ранее) исходило из того, что радости рая и муки ада переживаются душами, разлученными с телами, лишь в предварении, чтобы получить свою дефинитивную полноту после телесного воскресения и Страшного Суда. Этим самым индивидуальная эсхатология совмещала уже не два, а три логически различимых момента: если праведник 1) уже в земной жизни через свою духовную встречу с явившим Себя Христом сокровенно имеет эсхатологическую «новую жизнь», а 2) после смерти получает в раю «вечную жизнь», то оба эти события полностью реализуются лишь в 3) завершающем событии воскресения и просветления его плоти на исходе мира.

Последнее часто интерпретировалось мистикой как восстановление в первозданном совершенстве всего сотворенного универсума: человек как микрокосм и посредник между природой и Богом (см.: *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965) преодолевает свою расколотость на два пола (древний мотив, известный по «Пиру» Платона), затем перебарывает расколотость мира на бытие земное и ангельское, претворяя землю в рай, затем примиряет в своей сущности чувственное и умопостигаемое и завершает свое посредническое служение тем, что, воссоединив в себе самом все уровни сущего, через любовь отдает их Богу и тем исполняет их назначение. Представления о преображении и тем самым «обóжении» плоти особенно характерны для православной мистики (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, исихасты); на Западе они наиболее ярко представлены в нетипичной для западного контекста эсхатологии Иоанна Скота Эриугены (см. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898, с. 407—414). Уже Оригеном идея т. н. «апокатастасиса» (греч. «восстановления», здесь — всеобъемлющего просветления и возвращения к первозданному благому состоянию) была доведена до крайних выводов о необходимом конечном спасении всех личных существ, включая сатану, и, следовательно, о временном характере мук ада, сохраняющих лишь очистительно-педагогическое, но не собственно карательное назначение. Этот крайний эсхатологический оптимизм (довольно по-

пулярный в сегодняшнем богословии, особенно западном, в контексте борьбы с «репрессивными» тенденциями мысли) нелегко согласовать как с христианским убеждением в окончательном характере эсхатологических приговоров, так и с теистической верой в ***свободу воли*** (ибо для того, чтобы постулировать неизбежное спасение души, приходится отказать ей в свободе, произвольно отвергнуть милость Бога и тем увековечить свое осуждение). Поэтому оригеновская доктрина апокатастасиса была признана еретической на 5-м Вселенском соборе в 553, хотя и продолжала находить отголоски в истории христианской мысли от Григория Нисского и Эриугены до теологов новейшего времени. Однако само представление о месте временных очистительных мук (характерное, между прочим, для греко-римской эсхатологии, ср. 6-ю книгу «Энеиды» Вергилия) было удержано в католической теологии в виде концепта чистилища и наряду с доктриной о вечности мук в аду как ином потустороннем локусе. Догмат о чистилище в его католической разработке был отклонен православным вероучением, впрочем, тоже говорящим о т. н. «мытарствах», т. е. временных мучениях, испытаниях и странствиях разлучившейся с телом души. Между тем одинаково важная для православия и католичества практика молитв «о упокоении душ» умерших сама по себе предполагает возможность каких-то временных загробных состояний, еще не прекращенных дефинитивным приговором сразу же после кончины; радикальные направления протестантизма, отвергая мысль о «чистилище» или «мытарствах», вполне логично отменили также молитвы об умерших. Православная эсхатология, имея много общих предпосылок с католической, в целом сравнительно менее догматически фиксирована и в большей степени выражает себя на языке многозначной символики (литургические тексты и песнопения, иконография), что позволяет некоторым православным богословам оставлять дверь приоткрытой для учения об апокатастасисе (о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и др.), прибегая к формулировкам намеренно «антиномичным»: «Если ... ты спросишь меня: «Что же, будут ли вечные муки?», то я скажу: «Да». Но если ты еще спросишь меня: «Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?», то опять-таки скажу: «Да»» (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1990, с. 255).

В доктринах и «ересях» европейского христианства на исходе Средневековья и на пороге Нового времени происходит заметное перенесение интереса от индивидуальной эсхатологии к всемирной. Здесь следует отметить прежде всего учение о приходе после сменявших друг друга эр Отца (Ветхий Завет) и Сына (Новый Завет) третьей эры Духа Святого, разработанное Иоахимом Флорским (ум. 1202) и находившее сторонников в продолжение столетий вплоть до мистиков 20 в. (в частности, русских символистов). Волнения эсхатологического характера легко соединяются с надрывом разочарования в идее теократии, как это можно видеть на примере русского старообрядчества: если русское царство перестает восприниматься как «икона» Царства Божия, оно легко идентифицируется как царство антихриста. Можно отметить роль секуляризуемого «хилиазма» (т. е. восходящего к загадочному месту Апокалипсиса [20, 2—7], не принятого церковным вероучением, но влиятельного эсхатологического учения о грядущем тысячелетнем царстве праведных) в становлении ряда идеологий Нового и новейшего времени — пуританского американизма, утопического и марксистского коммунизма (ср. признание и анализ этой связи идей с марксистской точки зрения в нашумевшей кн.: *Bloch E.* Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1—3. B., 1954—59), нацистской мифологемы «тысячелетнего» третьего рейха (по-немецки то же слово, что библейское «царство») и т. д. Эсхатология как «метаистория», т. е. самотрансцендирование ощутимо ускоряющегося хода истории, — одна из ведущих тем религиозной мысли 20 в., претерпевающая не только всевозможные внерелигиозные переработки утопического или, напротив, «дистопического» и «алармистского» характера, но, особенно под конец века, и повседневную вульгаризацию в т. н. тоталитарных сектах, а также во вполне секулярных средствах массовой информации и наиболее тривиальных видах искусства: «апокалипсис» — сегодня избитая газетная метафора, а «Армагеддон» — нормальный мотив фильма ужасов. Такой же вульгаризации подвергаются вопросы индивидуальной эсхатологии (ср. для 19 в. спиритизм, для 20 в. бестселлеры о «жизни после смерти» вроде книги Р. Муди «Жизнь после жизни», 1975, и т. п.). Евдемонизм «общества потребления» давно уже порождает облегченное отношение к эсхатологии и формы тривиализованного дискурса, для которого «тот свет» — продолжение эмоционального комфорта «здесь» (ср. *Каграманов Ю.* «...И Аз воздам». О страхе Божием в прошлом и настоящем.— «Континент», № 84, с. 376—396). В области профессионально богословской последнее время замечается, напротив, спад интереса к темам эсхатологии, все чаще становящейся специальностью фундаменталистских и вообще более или менее «маргинальных» религиозных групп и личностей. Ситуация серьезной эсхатологии, оказывающейся в угрожающем пространстве между агрессией и со стороны секуляризма, и со стороны сектантского духа, — проблема для сегодняшнего религиозного мыслителя, какова бы ни была его конфессиональная (или внеконфессиональная) принадлежность.

Лит.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879; *Кулаковский Ю. А.* Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. К., 1899; *Давыденко В. Ф.* Святоотеческое представление о душе человека. Харьков, 1909; *Зелинский Ф. Ф.* Первое светопредставление.— В кн.: *Он же.* Из жизни идей, 3-е изд., т. 1. Пг., 1916, с. 185—236; *Он же.* Гомер — Вергилий — Данте.— Там же, т. 4, вып. 1. Пг., 1922, с. 58—79; *Машкин Н. А.* Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики.— «Известия АН СССР», серия истории и философии, 1946, т. 3, № 5; *Vasiliev A. A.* Medieval Ideas of the End of the World: West and East.— «Byzantion», 1944, XVI, p. 462—502; *Florovsky G.* The Patristic Age and Eschatology: An Introduction.— «Studia Patristica», II. B., 1956, S. 235—250; *Bultmann R.* History and Eschatology. Edinburgh, 1957; *Ladd G. E.* Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism. N. Y., 1964.

С. С. Аверинцев

«ЭСХАТОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА» — работа ***Г. П. Федотова***, впервые опубликованная в журнале «Новый Град» (1938, № 13) и вошедшая в посмертное издание: *Федотов Г. П.* Новый Град. Сб. статей под ред. Ю. П. Иваска. Нью-Йорк, 1952. Работа полемически заострена против критиков христианско-социальной, культурной и политической программы «новоградства». «Эсхатология и культура» отразила поздний этап в разработке Федотовым одной из ключевых для него тем — оправдания культурного и социального творчества перед лицом христианского идеала. Содержанием явилось истолкование эсхатологии, лежащей в основании христианского видения истории. Последовательно отвергая концепцию бесконечного исторического прогресса, несовместимую с христианской идеей воскресения, победы над смертью и внеисторической и культурной эсхатологии, обесценивающую результат куль-

турного и социального творчества, Федотов вслед за Н. Ф. Федоровым признает условность апокалиптических пророчеств. Царство Божие представляется как процесс синергии Бога и человека, совпадение божественной воли и человеческого дела. Христианское понимание смысла культуры в свете эсхатологической перспективы оформляется у Федотова в смелую для ортодоксии гипотезу: «Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадет. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг не только личный, но и социальный» (с. 330). «Эсхатологию и культуру» можно рассматривать как набросок, эскиз построения православного богословия культуры.

Лит.: *Иваск Ю. П.* Эсхатология и культура. Памяти Г. П. Федотова (1886—1951).— «Вестник РСХД», 1972, № 103.

М. Г. Галахтин

ЭСХИН (Αἰσχίνης) из Сфетта (афинский дем) (акме — 390-е гг. до н. э.) — греческий философ, автор нескольких сократических диалогов, из которых по фрагментам известны два — «Алкивиад» и «Аспазия». В этих диалогах развивается характерно сократовская идея о любовном влечении (эросе) как необходимом элементе моральной педагогики, задача которой — «сделать человека лучше»; эрос в этом качестве противопоставляется знанию-искусству, которым обладают антиподы Сократа — софисты, платные учителя добродетели. Вероятно, именно Эсхин был инициатором литературной разработки темы эроса, впоследствии знаковой для платонизма. Не сохранились диалоги: «Мильтиад», «Каллий», «Аксиох», «Телавг» и «Ринон». Сочинения Эсхина пользовались большой популярностью в Античности (многочисленные ссылки на него представителей «второй софистики»).

Фрагм.: *Giannantoni G.* (ed.) Socratis et Socraticorum Reliquiae. Napoli, 1990.

Лит.: *Dittmar H.* Aischinen von Sphettos, 1912; *Ehlers B.* Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Socratikers Aischines. Münch., 1966; *Kahn Ch.* Aeschines on Socratic Eros.— *Vander Waerdt P.* (ed.) The Socratic Movement, 1994, p. 87—106.

М. А. Солопова

ЭТАТИЗМ (от франц. état — государство) — идеология, абсолютизирующая роль ***государства*** в ***обществе*** и предполагающая широкое и активное государственное вмешательство в экономическую и социальную жизнь общества.

Идеи этатизма были свойственны социальным концепциям еще в древности, однако приобрели артикулированный характер с формированием самого понятия государства как безличного социального института, имеющего статус субъекта определенных социальных отношений и действий, что, в свою очередь, стало возможным с окончанием эпохи абсолютных монархий. Формирование абстракции государства имело большое теоретическое и политическое значение. В. Орландо представлял государство в виде юридического лица, что означало открытие, имеющее для правоведения значение не меньшее, чем декартовское «cogito ergo sum» для философии. Этатизм прежних эпох не мог выделить государство как таковое, отграничив его от государя. Так, еще ***Н. П. Огарев*** полагал немыслимой идею государственной собственности на землю и отвлеченного понятия государства-собственника, владеющего поземельной собственностью на правах частного человека, и считал возможным говорить либо о государевой, либо о земской собственности: до понятия государства-собственника, по его словам, не додумались ни практическая Англия, ни Французская революция и французский социализм, ни прусская философия, хотя они и «придали отвлеченному понятию государства всякие отвлеченные свойства, или силы; государство могло быть высшим разумом, высшим правосудием, высшей идей, которой каждый был обязан жертвовать жизнью...» (*Огарев Н. П.* Избр. социально-политические и философские произв., т. 1. М., 1952, с. 598).

Разбирая воззрения «экономистов», ***А. де Токвиль*** пришел к выводу: «Громадная социальная власть, рисующаяся воображению экономистов, не только обширнее всех тех, которые были у них перед глазами, она, кроме того, отличается от них своим происхождением и характером. Она не истекает непосредственно от Бога и не связана с преданием, она безлична и имя ей уже не король, а Государство; она не составляет наследственного достояния какой-либо фамилии; она исходит от совокупности, представляет всех и должна подчинять права отдельного лица общей воле. С этой особой формой тирании, называемой демократическим деспотизмом и неведомой средним векам, их мысль уже близко освоилась» (*Токвиль А. де.* Старый порядок и революция. Пг., 1918, с. 134). Токвиль нарисовал картину воображаемого общества, в котором этатистская идея реализуется в сочетании с идеей демократического равенства. Над толпами равных и похожих друг на друга людей возвышается гигантская охранительная власть, обеспечивающая всех удовольствиями и следящая за судьбой каждого в толпе. Власть эта абсолютно дотошна, справедлива, предусмотрительна и ласкова. Она охотно работает для общего блага, но при этом желает быть единственным уполномоченным и арбитром; она заботится о безопасности граждан, предусматривает и обеспечивает их потребности, облегчает им получение удовольствий, берет на себя руководство их основными делами, управляет их промышленностью, регулирует права наследования и занимается дележом их наследства, она лишает людей инициативы, препятствует рождению нового, гасит и отупляет, превращая в конце концов весь народ в стадо пугливых и трудолюбивых животных, пастырем которых выступает правительство.

По словам либерального критика этатизма Л. фон Мизеса, если Людовик XIV говорил: «Государство — это я», то современный этатист говорит: «Слуга Государства — это я», имея в виду «Государство — это Бог». Крайним выражением этатизма является квазирелигиозный культ государства, убеждение в его почти сверхъестественном всемогуществе. С точки зрения философии «государствопоклонства», считает Мизес, политические конфликты рассматриваются не как столкновения между различными группами людей, а как борьба между принципами добра, воплощенного в великом боге Государстве (материализации великой идеи нравственности), и зла, сосредоточенного в «грубом индивидуализме» эгоистичных людей. Государство представляет общественное благо, справедливость, цивилизацию и высшую мудрость, тогда как индивиды — жалкие ничтожества, склонные постоянно вредить друг другу и нуждающиеся в опеке.

Этатизм неоднороден. Воплощение в той или иной степени и форме этатистских идей связывают с ***тоталитаризмом***, ***социализмом***, государственным ***патернализмом*** (концепция государственной опеки, устанавливаемой над индивидами, предприятиями и организациями) и интервенционизмом (доктри-

на административного вмешательства в рыночную экономику). «Утопический этатизм» (по выражению ***Н. А. Бердяева***) свойствен концепциям евразийцев. В 30-е гг. 20 в. этатизм составлял одно из основных положений идеологии кемализма в Турции. Наряду с термином «этатизм» встречается термин «этакратизм». Им обозначают государственный способ производства, основанный на государственной собственности (феномен власти-собственности) и замещающий «чистые» экономические связи властно-хозяйственными отношениями. Общая направленность производства предопределяется при этом волевыми действиями власти.

В. М. Быченков

ЭТИКА (греч. ἠθικά, от ἠθικός — относящийся к нраву, характеру; лат. ethica) — практическая философия, наука о ***морали*** (нравственности). Как термин и обозначение особой систематизированной дисциплины этика восходит к Аристотелю; впервые встречается в названии всех трех его сочинений, посвященных проблемам нравственности («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»), и несет в них основную содержательную нагрузку. В последующем также остается одним из типичных названий философских произведений (напр., «Этика» Абеляра, «Этика» Спинозы, «Этика» Н. Гартмана) и становится общепринятым обозначением учебной дисциплины. Аристотель говорил об этике в трех смыслах: как об этической теории, этических книгах, этической практике (см. «Вторая Аналитика», кн. 1, 33, 89 в; «Политика», кн. 2, 5, 1261 а; «Большая этика», кн. 1, 1, 1181 в; «Риторика», 1356 а). Понятие «этический», от которого происходит этика, образовано Аристотелем на основе слова ἦθος (см. ***Этос***), обозначавшего некогда привычное место обитания, а потом уже просто привычки, нрав, характер, темперамент, обычай. Оно выделяло тот особый срез человеческой реальности (определенный класс индивидуальных качеств, соотнесенных с определенными привычными формами общественного поведения), который составляет предметную область этики. В настоящее время сложившаяся учебно-академическая традиция понимает под этикой по преимуществу область знания, а под моралью (или нравственностью) ее предмет. В общественном опыте и живом языке такое разграничение пока не закрепилось.

Непосредственное выделение этики как особого аспекта философии в европейском культурном регионе связано с открытием софистов, согласно которому установления культуры существенно отличаются от законов природы. Софисты обнаружили, что законы, обычаи, нравы людей изменчивы и разнообразны. В отличие от необходимости природы, которая везде одна и та же, они являются случайными и произвольными. Встала проблема сопоставления различных законов, нравов, выбора между ними, такого их обоснования, которое стало бы вместе с тем и их оправданием. Необходимо было показать, что общественные нравы не только по традиции считаются, но и по существу могут быть прекрасными и справедливыми. Сократ поставил знак равенства между совершенством человека, его добродетелью, и знанием. Платон пошел дальше: для того, чтобы придать новую легитимность нравам и институтам полиса, необходимо познать идею блага и руководствоваться этим знанием, доверив управление обществом философам-мудрецам. По мнению Аристотеля, отождествление добродетели с науками было ошибкой. Целью этики являются не знания, а поступки, она имеет дело не с благом самим по себе, а с осуществимым благом. Тем самым этика как практическая философия была отделена от теоретической философии (метафизики). Исходным пунктом этики являются не принципы, а опыт общественной жизни, в ней поэтому нельзя достичь той степени точности, которая свойственна, напр., математике; истина в ней устанавливается «приблизительно и в общих чертах» (EN, 1, 1, 1094в).

Зенон из Кития и Эпикур разделяли философию на логику, физику и этику, следуя в этом традиции, восходящей к Академии Платона. Некоторые из древних сводили философию к двум или к одной части (так, стоик Аристон отождествлял ее с одной этикой). Однако своеобразию философского знания соответствует трехчастное деление, которое в известном смысле вслед за Кантом можно считать исчерпывающим. Превалирующей в послеаристотелевской философии стала точка зрения, согласно которой в этой взаимосвязанной триаде решающей была физика. Упорядоченный, разумно организованный космос рассматривался в качестве плодоносящей почвы этики. Существенно новым по сравнению с Платоном и Аристотелем в такой постановке вопроса было то, что этика эмансипировалась от политики и нравственное совершенство человека не ставилось в связь и зависимость от совершенства общественной жизни. Посредствующую роль между индивидом и добродетелью, которую играл полис, в рамках нового понимания предмета этики стала играть философия. Отсутствие душевных тревог и телесных страданий, составляющих цель этики Эпикура, достигается через правильное понимание удовольствий и разумное просвещение, освобождающее от страхов. Философия — вот единственный путь к счастью, открытый и молодым, и старым. Путь к стоической ***апатии*** и скептической ***атараксии*** также лежит через философию, знания. Где философия — там мудрец. Мудрец, образ которого наиболее полно разработан в стоической этике, предстает как воплощенная добродетель. Прецедент мудреца является обоснованием морали (как говорили стоики, доказательством существования добродетели являются успехи, сделанные в ней Сократом, Диогеном, Антисфеном) — и этика выступает не в безличной строгости логических формул, а в образцовых примерах, утешениях и увещеваниях, обращенных к отдельному человеку. Мудрец умеет быть выше страданий, судьбы и обстоятельств, живет во внутреннем согласии с собой и природой в целом. Его домом и полисом является космос в целом, он — космополит. «Город и отечество мне, Антонину, — Рим, а мне, человеку, — мир», — говорил Марк Аврелий Антонин (Размышления, [кн. VI, 44], 1985, с. 34). Мудрец ориентирован на благой промысел мирового разума.

Основные усилия средневековых христианских философов (после начального периода конфронтации с греческой философией, которая была объявлена виновницей гибельного падения нравов) оказались направлены на то, чтобы обосновать возможность интеграции этики языческой древности в структуру христианских ценностей. Преимущественной точкой опоры в решении данной задачи первоначально становится традиция Платона. Августин высоко оценивает произведенное Платоном разделение философии на физику, логику и этику, полагая, что тот лишь открыл (а не создал) объективно заданный порядок вещей. В этом контексте патристика не рассматривала этику в послеаристотелевском индивидуалистическом варианте, отдавая предпочтение ее аристотелевской социально-полисной версии. Существенным считалось внутреннее единство всех частей философии, которое осмысливалось как единство, заданное Богом. Бог, который явля-

ется создателем мира, считает Августин, является также и его учителем. Языческие авторы (и в этом состояла их коренная ошибка) хотели в себе найти и собственным разумом обосновать то, что дается Богом и только в нем находит свое оправдание: они постигали божественный порядок, не понимая, что он — божественный. Отсюда — задача переосмысления их творений в свете учения Христа. Для Абеляра Евангелие представляет собой реформирование и улучшение естественного закона философов. Поэтому необходимо вписать этику в отношение человека к Богу и понять, что она не может претендовать на роль первой дисциплины. Первой остается теология. Один Бог есть высшее благо, и отношением к нему (правильным, когда он признается и почитается в качестве высшего блага, неправильным, когда нет безусловного уважения к нему) в конечном счете определяются нравы, добродетели и пороки души, добрые и злые дела человека. Христианская мысль Средневековья исходит из убеждения, что этика (или мораль) не содержит свои основания в себе, только в соотнесенности с теологией она может очерчивать границы между хорошим и плохим. Однако наряду с этой установкой была представлена и интеллектуальная традиция (напр., пелагианство), рассматривавшая этику как исчерпывающее основание человеческой эмансипации. Как самостоятельная учебная дисциплина в рамках средневекового свода знаний этика вычленяется в аристотелевской версии; после перевода в 13 в. на латинский язык «Никомаховой этики» последняя становится основным университетским учебником. Этика является обозначением как всей практической философии, так и ее первой составной части (наряду с экономикой и политикой). Разрабатывается систематика добродетелей, где десять аристотелевских добродетелей берутся в сочетании с четырьмя основными добродетелями Сократа—Платона в иерархии, завершающейся христианскими добродетелями веры, надежды, любви. Этическую систематику позднего Средневековья разработал Фома Аквинский («Комментарии к Никомаховой этике»). Согласно его концепции, основой упорядочения философского знания является категория порядка. Порядок вещей рассматривает натурфилософия или метафизика, порядок собственных понятий разума — рациональная философия, порядок волевых действий — моральная философия, порядок созданных человеческой разумной деятельностью предметов — механика. В моральную философию включаются только волевые и разумные действия, организованные единством целей. Она подразделяется на монастику (лат. monos — один), рассматривающую действия отдельного человека, экономику и политику. Единство этих частей обеспечивается их нацеленностью на единое высшее благо и причастностью к нему. Рассмотрение высшего человеческого блага и путей к нему, освещение божественных заповедей светом разума, — такова задача философской этики.

Этика Нового времени отказывается от идеи трансцендентных моральных сущностей и апеллирует к человеческой эмпирии, стремясь понять, каким образом мораль, будучи свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной, социально организующей силой. В отличие от средневековой ориентации на платоновско-аристотелевский круг идей она начинает с преимущественной апелляции к стоицизму, эпикуреизму и скептицизму. В методологическом плане она претендует на то, чтобы стать математически строгой наукой. Родоначальники философии Нового времени Ф. Бэкон, Декарт, Гоббс не создали собственных этических систем, ограничившись общими эскизами, но методологически, а в значительной мере и содержательно они предопределили дальнейшее развитие этики. Бэкон подразделяет этику на два учения — об идеале (или образе блага) и об управлении и воспитании души. Вторая часть, которую он называет «Георгиками души», является самой великой, хотя философы уделяли ей меньше всего внимания. Этика — часть философии человека, изучающая человеческую волю; она имеет дело только с осуществимыми целями, а признак такой осуществимости, по Бэкону, — способность создания практически действенной технологии воспитания. Декарт уподоблял философию дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви — практические науки (медицина, механика и этика, которая является «высочайшей и совершеннейшей наукой»). Поскольку этика венчает философию и ее незыблемо-истинные правила не могут быть найдены раньше, чем будет достигнуто полное знание других наук, Декарт ограничивается несовершенной этикой и предлагает временные правила морали («Рассуждение о методе», ч. III), первое из которых обязывает жить в соответствии с законами и обычаями своей страны, а третье — стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу.

По Гоббсу, этика должна следовать за геометрией и физикой и основываться на них («О теле», гл. II, VI). Эти методологические установки у Гоббса сочетаются с содержательными выводами, которые из них не вытекают, хотя сами по себе они очень важны и открывают принципиально новую исследовательскую перспективу этики. Гоббс оспаривает представление о человеке как общественном (политическом) животном, из которого явно или неявно исходила предшествующая этика. Человек изначально эгоистичен, нацелен на собственную выгоду. Естественным состоянием людей является война всех против всех, причем «понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь место» (Левиафан, гл. XIII. Соч. в 2 т., т. 2. М., 1965, с. 154). Естественное состояние делает невозможным сохранение жизни в течение продолжительного времени, что противоречит первоначальным импульсам, порождающим это состояние. К выходу из него толкают отчасти страсти (прежде всего страх смерти), а отчасти разум, открывающий естественные законы, позволяющие людям прийти к согласию. Основной из них гласит, что следует искать мира и следовать ему, отсюда вытекает следующий — человек должен «довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы по отношению к себе» (там же, гл. XIV, с. 156—157). Основное правило нравственности, названное впоследствии золотым (см. ***Золотое правило нравственности***), — общедоступное резюме многочисленных естественных законов. По Гоббсу, не может быть науки о морали вне государства. Мораль имеет договорное происхождение; она, как и государство, вырастает из эгоизма и недоверия людей друг к другу. Всеобщим мерилом добра и зла являются законы данного государства, а нравственным судьей — его законодатель. Б. Спиноза стремится идти в этике «геометрическим путем» и исследовать человеческие действия «точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (Этика, ч. III, предисловие.— Избр. произв. в 2 т., т. 1. М., 1957, с. 455). Он создает этику личности, совпадающей в своем могуществе с самим миром. Предмет и задача этики — свобода человека, понимаемая как освобождение из-под власти аффектов, пассивно-страдательных состояний, и способность быть причиной самого себя. Достигается она через познание, составляющее сущность и могущество человеческой души. Спиноза порывает с традицией, которая непосредственно связывала

этику с общественным бытием человека, установлениями культуры: человека в природе нельзя изображать как государство в государстве. Посредствующим звеном между индивидом и добродетелью является не политика, а познание (без познания нет разумной жизни). Его этика, находящаяся в органическом единстве с онтологией и гносеологией (из последних она выводится в такой же мере, в какой является их оправданием), в то же время независима от логики, социальных наук и медицины. Особо следует отметить независимость этики Спинозы от его политической концепции.

Односторонности надындивидуальной этики общественного договора и этики личности отражают свойственное буржуазной эпохе, трагически переживаемое ею противоречие между социально-всеобщими и индивидуально-личностными измерениями бытия человека. Поиски синтеза между ними — характерная черта этики 18 в.

Одним из опытов такого синтеза явился английский ***сентиментализм этический***. По мнению Хатчесона, добродетель заложена в человека природой и Богом. Ее основа — моральное чувство как внутреннее сознание и склонность ко всеобщему благу; оно действует непосредственно, без оглядки на личный эгоистический интерес; сопровождая наши поступки, оно направляет их к достойному и прекрасному. Хатчесон считал, что естественный закон находит в моральном чувстве свою основу и гарантию. Пантеистически окрашенная идея, сводящая всеобщность морали к конкретности непосредственного чувства, еще более отчетливо, чем у Хатчесона, была представлена у его учителя Шефтсбери. Согласно Д. Юму, человеку свойственны социальные чувства и его моральные суждения связаны с чувствами человеколюбия, симпатии. Вместе с тем ему присуще стремление к личному интересу, пользе. Юм со скептической осторожностью соединяет эти два начала, полагая, что соображения полезности всегда присутствуют в моральных оценках. А. Смит выводит мораль из чувства симпатии, отводя большую роль механизму уподобления, который позволяет человеку поставить себя на место другого и брать за образец то, что он любит в других. Бентам выходит за рамки субъективной этики морального чувства, считая основой этики принцип пользы. Возведение пользы в этический принцип было необходимо для обоснования обязанностей человека не только в рамках малого круга общения, но и как гражданина государства.

Наиболее значительным опытом синтеза различных этических учений Нового времени явилась этика Канта, который впервые установил, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству» (Основоположение к метафизике нравов, разд. 2. Соч. в 6 т., т. 4(1). М., 1965, с. 274). Исходя из общепризнанных представлений о моральном законе как законе, обладающем абсолютной необходимостью, Кант сугубо аналитическим путем приходит к выводам, согласно которым моральный закон тождествен чистой (доброй) воле, выступает как долг, совпадает со всеобщей формой законодательства, безусловно ограничивающего максимы поведения условием их общезначимости, самоцельности человечества в лице каждого индивида и автономности воли. Категорический императив есть закон чистого практического разума; говоря по-другому, только став нравственным, практическим, чистый разум обнаруживает свою чистоту, не связанную ни с каким опытом изначальность. Объяснение того, как чистый разум становится практическим, по Канту, находится за пределами возможностей человеческого разума. Стремление обосновать истинность нравственного закона завершается постулатом свободы, предположением о существовании ноуменального мира, который является выводом разума, обозначающим его собственный предел. «Свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга» (Критика практического разума, § 6, примечание.— Там же, с. 345). Свобода человеческих поступков не отменяет их необходимости, они существуют в разных отношениях, в разных не пересекающихся между собой плоскостях. Понятия свободы и умопостигаемого мира есть «только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того, чтобы мыслить себя практическим» (Основоположение...— Там же, с. 304). Это означает, что нравственность дана человеку постольку, поскольку он является разумным существом и принадлежит также ноуменальному миру свободы и что она обнаруживает свою безусловность только в качестве внутреннего убеждения, образа мыслей. Несмотря на то что Кант много сделал для этического обоснования права, напряжение между моральностью и легальностью составляет характерную особенность его учения. Соединение свободы с необходимостью, долга со склонностями, переход от нравственного закона к конкретным нравственным обязанностям — самый напряженный и, быть может, слабый пункт этики Канта. Для того, чтобы можно было нравственность мыслить осуществленной, Кант вводит постулаты бессмертия души и существования Бога.

Гегель пытается снять дуализм (свободы и необходимости, добродетели и счастья, долга и склонностей, категорического и гипотетического императивов и т. д.), пронизывающий этику Канта. Стремясь обосновать мораль не только как субъективный принцип долженствования, но и как объективное состояние, он исходит из того, что индивид обособляется в качестве личности, утверждает свою субъективность только в обществе, государстве. Всеобщая воля — в себе и для себя разумное в воле, она воплощается в государстве, которое есть объективный дух, «шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю» (Философия права [§ 258]. М., 1990, с. 284). Современное основанное на праве государство характеризуется тем, что в нем принцип субъективности достигает завершения. Оно «есть действительность конкретной свободы», «всеобщее связано в нем с полной свободой особенности и с благоденствием индивидов» (Там же, § 260, с. 286). Обозначая новый этап, когда нравственное приобретает институциональный характер и утверждает себя как действительное отношение, а не только как принцип долженствования, Гегель разводит понятия морали и нравственности. Моральная воля обнаруживает собственную бесконечность в качестве субъективного принципа, утверждает лицо в качестве субъекта; это — «для себя сущая свобода». Нравственность есть действительность морали, она представляет собой всеобщий образ действий индивидов, в ней свобода, не переставая быть субъективным принципом моральности, возвышается до действительного отношения. Если категориями морали являются «умысел», «вина», «намерение», «благо», «добро», «совесть», то категории нравственности иного рода — «семья», «гражданское общество», «государство». Философия Гегеля фактически устраняет этику как особую дисциплину, т. к. в ней нравственность совпадает с государством и оставляет открытым вопрос о границах индивидуально ответственного поведения, поскольку нравственность включена в процесс движения абсолютной идеи к самой себе и сама выступает как идея государства.

После Гегеля наметился поворот в этике, который можно назвать антинормативистским; он был направлен на критику морализирующего отношения к действительности и заявил себя в двух основных вариантах — в марксизме и в философии Ницше. Пафос философии К. Маркса и Ф. Энгельса состоял в том, чтобы придать человеческой активности предметный, миропреобразующий характер. Кант, писали они, остановился на одной доброй воле, перенеся ее осуществление в потусторонний мир. Задача же состояла в том, чтобы осуществить ее в этом мире, трансформировать вневременный идеал в программу исторического действия. Исходя из понимания бытия как практики, Маркс и Энгельс обосновывали перспективу морально преобразованного бытия, перспективу коммунизма, описываемого ими как практический гуманизм. Такое понимание предполагало критику морального сознания с его претензиями на самоцельность. Мораль в ее исторически сложившемся виде интерпретировалась как особая, к тому же превращенная форма общественного сознания. Считалось, что революционное действие снимает мораль, делает ее излишней. Мораль была сведена к задачам классовой борьбы пролетариата, к революционной стратегии и тактике, что получило наиболее последовательное выражение в работах В. И. Ленина «Задачи союзов молодежи» и Л. Д. Троцкого «Их мораль и наша», а также в практике большевизма, прежде всего в практике советского государства 1920-х — 30-х гг. Тем самым этика в ее традиционном значении лишалась собственного предмета; Ленин соглашался с утверждением, что «в марксизме от начала до конца нет ни грана этики» (Полн. собр. соч., т. 1, с. 440). Последующие опыты создания марксистской этики (напр., Каутским) были попытками прививки на марксистский ствол побегов старого этического дерева. Это относится также к советской этике в том виде, как она развивалась начиная с 1960-х гг.; основная позитивная задача, которую она решала, состояла в том, чтобы «реабилитировать» мораль, обосновать ее как относительно самостоятельный, незаменимый (не сводимый к политике и политической идеологии) пласт культуры.

Другая линия конкретной, не метафизической, антиспекулятивной этики намечена в философии Шопенгауэра и Кьеркегора, которые апеллировали к индивиду, отдельной личности, связывая истоки морали и ее практические формы с единичностью человеческого существования. Антиспекулятивное и антирационалистическое отношение к классической традиции с особой выпуклостью обнаружилось в философии Ницше, которая в своей основе и общей нацеленности есть критика морали. Об этике Ницше можно говорить по преимуществу в отрицательном смысле. Ницше выступает против объективированного рассмотрения человека, и в этом контексте против подчинения морали познанию, а этики — гносеологии и онтологии. Он исходит из волевого начала в человеке как самого специфичного и существенного его признака. Воля как неотчуждаемое свойство человека заключает свой разум в себе; «воля к истине есть воля к власти» (По ту сторону добра и зла.— Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990, § 211, с. 336). Понимая бытие как деятельность и считая, что, в частности, не существует вовсе никаких моральных фактов, никакого «бытия», скрытого за поступком, Ницше решительно выступает против европейской морали в ее христианской и социалистической формах, которые для него идентичны. Мораль в ее исторически сложившемся виде, считает он, убивает волю к становлению, творчеству, совершенствованию, она стала сплошной маской, лицемерной апологией слабости, стадности. Сами понятия добра и зла являются, по мнению Ницше, порождениями плебейства, мертвящего духа рабской зависти, для обозначения и разоблачения которой он вводит единственное в своем роде понятие: ressentiment. Разоблачение внутренней фальши, ухищрений морального сознания обнаруживает в Ницше глубокого психолога и составляет его величайшую заслугу. Однако позицию Ницше нельзя характеризовать только как моральный нигилизм. Он отрицает не всю, а «только один вид человеческой морали, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего высшие, «морали» (там же, § 202, с. 321). Ницше ставит задачу переоценки ценностей, суть которой состоит не в том, чтобы сузить, ограничить ценностные притязания философии, а, напротив, максимально расширить их. Он утверждает примат морали перед бытием, ценностей перед знаниями. Нравственные (или безнравственные) цели, считает он, составляют жизненное зерно, из которого вырастает дерево философии; создавать ценности — такова собственная задача философии, все остальное является предусловием этого (там же, § 3, 6, 211). В рамках такой методологии этика как особая дисциплина невозможна, она совпадает с философией. Этические произведения Ницше являются в то же время его основными философскими произведениями. Расширительное понимание морали и этики, совпадающее с онтологией и предопределяющее все строение философии, в 20 в. получило развитие в экзистенциализме. Изменение диспозиции этики в отношении своего предмета, когда ее задача сводится к критике морали (нравственности), а не прояснению и обоснованию ее содержания, ведет к исчезновению этики в качестве самостоятельной дисциплины, о чем свидетельствует и марксистский опыт, и опыт Ницше.

После радикального отрицания морали и этики в их традиционном понимании, что было превалирующим настроением в послегегелевской философии, к концу 19 в. восстанавливается позитивное отношение к морали, а вместе с ним и особый дисциплинарный статус этики. Показательными для этих изменений являются такие идейно между собой не связанные феномены, как возрождение интереса к Канту и возникновение эволюционной этики.

Неокантианцы по сути дела отказались от кантовской метафизики нравственности, идеи ноуменального мира и примата практического разума перед теоретическим. В варианте Марбургской школы неокантианство интерпретировало этику как логику общественных наук; оно стремилось снять разрыв между долгом и склонностями, добродетелью и счастьем, сближало этику с правом, педагогикой (Г. Коген, М. Венчер). В варианте Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) формальный образ морали дополнялся взглядом, согласно которому реальные мотивы поведения не поддаются этическому обобщению, а ценностные определения имеют исторически индивидуализированный характер. Эволюционная этика, связанная прежде всего с именем Спенсера и его трудом «Основания этики» (1892—93), рассматривает нравственность как стадию универсального эволюционного процесса. Нравственность совпадает с социальными действиями, направленными на выравнивание эгоизма и альтруизма. Приспособление человеческой природы к потребностям общественной жизни, по мнению Спенсера, может быть настолько полным, что общественно полезная деятельность всегда будет вызывать радость, а общественно вредная — неприятные чувства. Разница между удовольствиями и страданиями интерпретируется как непосредственная мера добродетельности поведения. При

этом предполагается, что эволюционный потенциал общества может достичь такой высокой ступени, когда мотивы и действия, служащие общественной необходимости, непременно будут сопровождаться радостными ощущениями.

В 20 в. этика развивалась под существенным (быть может, определяющим) воздействием идеала научной рациональности, что не помешало ей сохранить социально-критическую направленность и на свой манер противостоять тоталитарному духу времени. Наиболее характерными с этой точки зрения являются аналитическая этика и феноменологическая этика, первая продолжает эмпирическую, а вторая пытается оживить метафизическую традицию в понимании морали. Аналитическая этика возникла в рамках аналитической философии и идентифицировала себя как ***метаэтика***, имеющая своим содержанием критический анализ языковых форм моральных высказываний. Предмет этики при таком понимании с анализа моральных принципов поведения, норм и добродетелей смещается на прояснение верифицированного значения моральных понятий и предложений. Все сторонники аналитической этики исходят из признания качественного отличия моральных суждений как суждений прескриптивных от дескриптивных суждений, с которыми имеет дело познание. Аналитический метод, направленный на уточнение меры научной строгости этики, имеет важный духовно-эмансипирующий подтекст — он направлен против моральной демагогии и других форм манипулирования общественным сознанием, спекулирующих на непроясненной многозначности ценностных понятий и суждений.

Феноменологическая этика заострена как против жесткого догматизма классической этики (в частности, рационалистического априоризма Канта), так и против утилитаристского релятивизма. Она исходит из того, что ценности представляют собой некую объективную структуру (мир ценностей), которая дана человеку в непосредственных актах чувствования. В отличие от рационализма, видевшего в чувствах выражение субъективности, феноменология рассматривает акт чувствования как способ познания ценностей. Волевой акт, направленный на добро, по Гуссерлю, является добрым не в силу природных оснований или иных внешних по отношению к самому добру причин, он заключает добро в себе как идеальный образ, остающийся всегда равным самому себе независимо от того, кто конкретно воспринимает его в этом содержании. Априорные, идеально-объективные ценности становятся пределом устойчивого желания и предстают перед человеком в качестве практического императива. Возникающая при этом проблема состоит в том, чтобы в акте оценки высветить сами ценности в их общезначимом содержании и чтобы трансформировать их объективный порядок в жизненную задачу. По мнению М. Шелера, труд которого «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (т. 1—2, 1913—16) развертывает феноменологические идеи в продуманную этическую систему, ценности образуют иерархию, состоящую из четырех основных ступеней: гедонистические, витальные, духовные и религиозные. Речь идет не об исторических стадиях, а о вневременной структуре. Различие между абсолютными ценностями и их исторически обусловленным существованием в форме человеческих целей имеет для феноменологической этики существенное значение, что стало одной из центральных идей в книге Н. Гартмана «Этика» (1925). Задача морали и этики состоит в направлении человеческого поведения «вверх» — в соответствии с объективным порядком ценностей. Феноменологическая этика преобразовала метафизические традиции в понимании морали т. о., что ее в равной мере можно считать как этикой конкретной личности, так и этикой абстрактных принципов.

Примечательными с точки зрения понимания предмета этики в 20 в. являются образы морали, сложившиеся в американском прагматизме (Джеймс, Дьюи и др.) и русской религиозной философии (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др.).

Прагматизм связывает моральные понятия с интересами, потребностями, успешностью поведения, придает им ситуативный характер. Мораль демистифицируется до такой степени, что она, рассматривавшаяся традиционно как источник внутреннего недовольства, начинает интерпретироваться как средство на пути к душевному комфорту и довольству жизнью.

Русская религиозно-философская этика рубежа 19—20 вв., так же как и вся западная этика Нового времени, вдохновлена идеей морально суверенной личности, ее отличие состоит в том, что она стремится обосновать эту идею без отказа от метафизики морали и от идеи изначальной коллективности человеческого существования. И то и другое приобретает в ней религиозно-мистические формы: основания морали усматриваются в божественном абсолюте, коллективность интерпретируется как религиозно-духовная всечеловеческая соборность.

Конец 20 в. в европейской этике характеризуется двумя новыми тенденциями — переходом к ***прикладной этике*** и переосмыслением предмета этики в контексте постмодернистской философии. Прикладная этика занимается моральными коллизиями в конкретных сферах общественной практики и существует как совокупность дисциплин (биоэтика, этика бизнеса, этика науки, политическая этика и др.), которые стали составными элементами самих этих практик. Является дискуссионным вопрос о статусе прикладных этик, в частности о том, остаются ли они составной частью философской этики или превратились в частные дисциплины. Характер аргументации этико-прикладных исследований, прямо связанной с философскими образами человека и предполагающей предварительное решение вопросов, касающихся понимания морали, ее места в системе человеческих приоритетов, достоинства и прав человека, онтологических признаков личности и др., позволяет предположить, что прикладная этика является важной стадией процесса исторического развития самой морали. Ее можно интерпретировать как особого рода теоретизирование — теоретизирование в терминах жизни.

Постмодернистская философия с ее отказом от логоцентризма, деконструированием классических философских оппозиций, прежде всего оппозиции познающего субъекта и объективной реальности, со свойственным ей пафосом единичности, ситуативности, открытости имеет важное, до конца еще не выявленное значение для этики. Она разрушает превалировавший в философии просветительски-репрессивный образ этики, сводящейся к абстрактным принципам и всеобщим определениям. Осмысленная в перспективе постмодернизма этика сливается с живым моральным опытом, становится множественной, многоголосой, открытой. Прокламируемое преодоление границы между писателем, читателем и текстом, в результате чего смысл сливается с выражением, а они вместе с пониманием, приобретает высокую степень действенности именно применительно к морали, которая не прилагается к индивиду, а учреждается им самим. Постмодернизм можно интерпретировать как доведенную до конца антинормативистскую установку, которая стала ведущей в послегегелевской

этике. Он исходит из убеждения, что нет морали, отделенной от индивида и вознесенной над ним.

Размышления о предмете этики в истории европейской философии концентрировались вокруг ряда сквозных проблем, таких, как соотношения счастья и добродетели, индивидуальной и социальной этики, намерений и действий, разума и чувств в моральной мотивации, свободы и необходимости человеческого поведения и др. Их особенность состояла в том, что они в реальном опыте нравственной жизни чаще всего приобретали характер дилемм, свидетельствуя о многократной дисгармонии, разорванности человеческого существования.

Этику можно определить как рефлексию над моральными основаниями человеческой жизни (понимая под рефлексией обращенность сознания на себя). Если мораль есть непосредственное сознание смысла жизни, впечатанное в язык самой практики, то этика есть сознание сознания жизни, т. е. сознание жизни второго уровня. Решающая причина, определяющая необходимость такой вторичной рефлексии, состоит в том, что моральное сознание попадает в ситуацию, которую вслед за Кантом можно было бы назвать ситуацией двусмысленности притязаний. Речь идет о конфликте (кризисе) ценностей, когда мораль теряет очевидность, не может поддерживаться силой традиции, и люди, раздираемые противоречивыми мотивами, перестают понимать, что есть добро и что есть зло. Такое, как правило, происходит при столкновении различных культур или культурных эпох, когда, напр., новые поколения резко порывают с традиционными устоями. Чтобы найти общий язык друг с другом, люди вынуждены заново ответить на вопрос, что такое мораль, — обратиться к познающему разуму, чтобы с его помощью восстановить порвавшиеся нити общественной коммуникации, обосновать необходимость морали и дать новое ее понимание. Этика есть способ, каким мораль оправдывается перед разумом.

По родовой принадлежности этика относится к философии, составляя ее нормативно-практическую часть. Этика существенным образом связана с метафизикой. В этом прежде всего выражается ее философский характер. Мораль претендует на абсолютность, на то, чтобы быть последней ценностной опорой человеческого существования. Поэтому учение о морали всегда взаимоувязано с учением о бытии; по характеру трактовки оснований морали все философские моральные системы можно подразделять на гетерономные и автономные (см. ***Автономия и гетерономия***). Существенное своеобразие этики состоит в том, что она, будучи наукой о морали, является в то же время в известном смысле частью последней. Отделяя этику как практическую философию от теоретической философии (физики, математики, учения о первопричинах), Аристотель имел в виду, что она задает предельную целевую основу человеческой деятельности, определяя, на что она в конечном счете направлена и в чем состоит ее совершенство (добродетельность, добротность). Этику изучают не для того, чтобы знать, что такое добродетель (мораль), а для того, чтобы стать добродетельным (моральным). Она имеет дело с практикой в той мере, в какой эта последняя зависит от разумно аргументируемого выбора самого человека.

Этика пересматривает (как бы заново структурирует) всю человеческую жизнедеятельность под углом зрения сознательного, индивидуально-ответственного выбора. Этим определяется понятийный аппарат этики, ее идеально задаваемое проблемное поле. При всем доктринальном многообразии этических систем все они так или иначе имеют дело с тремя основными тематическими комплексами. 1) Что я должен делать (каким нормам следовать, к чему стремиться, что предпочесть)? Чтобы ответить на этот вопрос, составляющий differentia spezifica этики, необходимо исследовать, в чем заключается ***смысл жизни***, что такое ***добро*** и ***добродетели*** в отличие от ***зла*** и пороков, какие действия подлежат этическому вменению, как возможна ***свобода воли***. 2) Как я могу соединить моральный мотив (стремление следовать ***долгу***) с разнообразными интересами, естественным желанием счастья? Этот вопрос предполагает рассмотрение того, что такое ***счастье***, какую жизнь можно считать счастливой, какой из образов жизни является с этой точки зрения более предпочтительным, каковы конкретные обязанности индивида применительно к его различным природно и социально обусловленным целям, какие качества он должен в себе культивировать. 3) Как мое благо может быть соединено с благом других людей или каким образом моральная автономия личности может приобрести форму общезначимых норм? Такой постановкой вопроса этика прямо смыкается с философией истории, представлениями о совершенном общественном устройстве. Она вырабатывает ряд понятий (***милосердие***, ***справедливость***, ***дружба***, солидарность и др.), задающих моральный вектор социальным институтам и отношениям. Всякая развитая этическая система включает в себя более или менее детализированную программу поведения, призванную реализовать такой образ жизни, который позволяет снять раздирающие индивидов противоречия и признается ими в качестве морального достойного. Нормативная определенность этих программ — один из важных признаков их классификации. По этому критерию можно выделить такие разновидности этики, как этика ***гедонизма***, ***евдемонизма***, внутренней стойкости, сентиментализма, созерцания, утилитаризма, скептицизма и др.

Вопрос о предмете этики не имеет одноразового, бесспорного решения: как философская наука этика в определенной мере сама создает свой предмет — отсюда многообразие и индивидуализированность этических систем.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика.— Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984; *Эпикур.* Письмо Менекею.— В кн.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979; *Абеляр.* Этика, или Познай самого себя.— В кн.: Теологические трактаты. М., 1995; *Декарт Р.* Рассуждение о методе.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989; *Гоббс Т.* О гражданине.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965; *Спиноза Б.* Этика.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1957; *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов.— Соч. в 6 т., т. 4(1). М., 1965; *Гегель Г.* Философия права. М., 1990; *Ницше Ф.* К генеалогии морали.— Соч. в 2 т., т. 2. М., 1992; *Спенсер Г.* Основания этики. СПб., 1899; *Соловьев В. С.* Оправдание добра, Нравственная философия.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1988; *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984; *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей.— Избр. произв. М., 1994; *Витгенштейн Л.* Лекция по этике.— В сб.: Историко-философский ежегодник. М., 1989; *Троцкий Л.* Их мораль и наша.— В кн.: Этическая мысль. М., 1992; *Дробницкий О. Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974; *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987. См. также ст. ***Мораль***, ***Прикладная этика*** и лит. к ним.

А. А. Гусейнов

«ЭТИКА» (Die Ethik, 1886, рус. пер. 1887—88) — сочинение ***В. Вундта***, содержащее обоснование позиции универсального эволюционизма в этике. Вундт полагает, что этика должна получить научное обоснование исходя из психологии. Поскольку человек живет в обществе и нравственность лишена смысла по отношению к изолированному индивиду,

«преддверием этики» является психология народов, в частности исследование исторического развития нравов и нравственных представлений с точки зрения психологии. Для объяснения индивидуальной духовной жизни Вундт использует понятия и концепции индивидуальной психологии.

Вундт считает этику нормативной наукой, основывающейся на фактах; нормы носят характер обобщений из фактов. Понятия о нормальном и ненормальном (и отсюда — понятие о должном, т. е. норме) образуются в результате наблюдения. Нормы этики относятся непосредственно к свободным волевым действиям мыслящих субъектов. Этика — «первоначальная нормативная наука», из которой понятие нормы распространилось далее на все отрасли человеческого знания (в форме понятия закона).

Метод этики, по Вундту, должен быть одновременно эмпирическим и умозрительным: учитывать богатство этических фактов, открываемых в историческом развитии нравственной жизни, и теорий нравственности, и объяснять разнообразные нравственные феномены и связи между ними с помощью принципов, основанных на внутренних свойствах человеческого духа. Эмпирический метод двойствен. Субъективный эмпирический метод (наблюдение внутренних условий нашей волевой деятельности) должен включать в себя рефлексию и учитывать мотивы деятельности (чувствования). В результате применения объективного эмпирического метода, который должен учитывать множество разнообразных нравственных фактов, формируется антропологическая, риторическая, юридическая и экономическая этика. Исследование с применением эмпирического метода не может дать принципов, объясняющих факты нравственного мира. Эмпирические наблюдения должны приводить к гипотезам, которые не являются непосредственными фактами наблюдения, но позволяют понять связи и взаимную зависимость последних. Принципы, формулируемые на основании таких гипотез, могут быть открыты только умозрением. В этом смысле этика — метафизическая дисциплина. Эмпирический и умозрительный методы взаимодополнительны: эмпирический метод действует там, где понятия, над которыми работает мысль, суть непосредственные отвлечения и индукции из опыта; умозрение начинается там, где в образование понятий привходят гипотетические элементы, прибавляемые к наблюдению под влиянием стремления к единству, присущего человеческому разуму.

Задача этики — установление нравственных норм (идеалов). Поскольку первоначальный источник понятия о нравственном заключается в нравственном чувстве человека, в том виде, в каком это чувство объективно выражается в общенародных взглядах на справедливое и несправедливое, и, кроме того, в религиозных представлениях и в нравах, первым способом отыскания этических принципов является антропологическое исследование, имеющее предметом не только естественную историю человека, но и психологию народов, первобытную историю и историю культуры. Факты нравственной жизни, почерпнутые в психологии народов, — тема первого отдела «Этики». Второй путь установления нравственных идеалов — научное умозрение о нравственных понятиях, выражающееся в исторически существующих системах этики. В них предпринимаются попытки анализа и соподчинения нравственных понятий общей точке зрения. Обзор и критическое рассмотрение этических систем — предмет второго отдела книги Вундта. Первые два отдела подготавливают систематическую этику, задача которой делится на две. Во-первых, она должна на основании эмпирических этических данных сформулировать принципы нравственных суждений и рассмотреть их происхождение и взаимодействие (третий отдел «Этики»). Во-вторых, рассмотреть приложения этических принципов в главных областях нравственной жизни — в семье, праве, государстве и обществе. Первая задача составляет предмет общей этики, выполнение второй приводит к отдельным этическим наукам — педагогике, философии права, философии общества и истории, требующим самостоятельной разработки (в общих чертах характеризуемых в четвертом отделе книги Вундта).

Возражая против априоризма и эмпиризма как самостоятельных этических методов, Вундт полагает, что первый из них не учитывает изменчивости нравственных понятий, а второй не замечает связи между по видимости различными формами нравственного сознания, прогрессивного развития нравственных представлений, позволяющего сделать вывод о его целесообразности. Нравственные идеалы — закономерные произведения универсального духовного развития, включающего в себя историю человечества. Нравственные факты выходят за рамки индивидуального сознания, о чем свидетельствует прежде всего факт существования нравственного чувства (совести) человека. Данные психологии народов — в частности, изучение значения выражений, употребляемых для передачи нравственных понятий, и изменения этого значения — показывают, что нравственные идеи развились из «однородных зародышей» по «общим законам». Вундт говорит об общем корне нравственности, обычая и религии. Эти явления должны рассматриваться прежде всего как порождения внутренних склонностей и сил человека, в частности, чувств почитания и симпатии, составляющих соответственно основу религиозной и социальной жизни. Помимо названных психологических мотивов, развитие обычая и нравственности определяется законом гетерономии целей: результаты свободных волевых действий человека не вполне соответствуют его первоначальным мотивам и подготавливают постановку новых целей для новых действий. Несоответствие целей и результатов подтверждает, что духовное развитие не ограничивается и не определяется действиями индивидов. Вундт полагает, что для объяснения связи между отдельной волей и общей жизнью необходимо сформулировать метафизические гипотезы, включающие в себя, в частности, определение объективных нравственных целей, находящихся за пределами личного сознания и воли. С точки зрения индивидуализма, не признающего реальности вне отдельных индивидов, гетерономия целей необъяснима. Поэтому Вундт настаивает на «универсальном» понимании духовной жизни, утверждая, что духовная жизнь индивида составляет часть всеобщей духовной жизни, развертывающейся в историческом существовании человечества, и обладает реальностью только в качестве такой части. Во всеобщей духовной жизни могут иметь место влечения и тенденции, выходящие за рамки сознания и воли отдельного индивида. Отдельными формами всеобщей духовной жизни являются язык, общие жизненные привычки, искусство, религия, государство и правовой порядок, а также процесс истории. Они могут развиваться, поскольку им предшествует первоначальная однородность отдельных воль. Отдельная личность не субстанциальна, и ее идеалы и цели обладают лишь относительной ценностью. Актуальный (не субстанциальный, проявляющийся только в действии) характер человеческой души не делает бессмысленным долженствование и этику, ибо общность индивидов не существует как нечто данное, но возникает в процессе бесконечного разви-

тия универсального духа, чья «движущая сила» — индивидуальные воли, первичная творческая сила духа. Универсальный эволюционизм видит предельную нравственную цель в общей духовной жизни. В соответствии с принципом возрастания духовной энергии общее духовное богатство возрастает. Истинной ценностью обладают лишь общие духовные творения, цель которых — общий дух человечества. Прямо или косвенно к общечеловеческим целям стремятся все индивиды. Индивидуальная нравственность состоит в подчинении собственного интереса индивида не интересам других индивидов, но общим целям (общей воле) человечества. Ценность индивидуальной личности определяется ее способностью к неэгоистическим действиям. Поскольку предельная нравственная цель — универсальная духовная жизнь в ее прогрессивном развитии, предполагающая объединение индивидуальных воль в общей воле, нравственность не составляет совокупности положительных предписаний, ее сущность — непрестанное стремление.

С точки зрения Вундта, волевые действия совершаются человеком под влиянием чувства, а основными нравственными мотивами выступают чувство собственного достоинства и сочувствие. Всякое истинно нравственное побуждение объясняется единством я человека и других людей, причем сознание этого единства может остаться на уровне чувства или подняться до четкого понимания. В последнем случае «мотивы ощущения» заменяются «мотивами рассудка и разума», что возможно, поскольку в «мотивах ощущения» уже чувствуется связь отдельных поступков с бесконечностью нравственного мира. В свою очередь «мотивы разума» воздействуют на волю в форме «идеальных чувств».

И. В. Борисова

«ЭТИКА, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется I О Боге, II о природе и происхождении души, III о происхождении и природе аффектов, IV о человеческом рабстве или о силах аффектов, V о могуществе интеллекта или о человеческой свободе» (Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta in quibus agitur I de Deo, II de natura et origine mentis, III de origine et natura affectuum, IV de servitute humana, seu de affectuum viribus, V de potentia intellectus) — главное произведение ***Спинозы***. Опубликовано в составе его «Opera posthuma» в Амстердаме в 1677.

1-я часть содержит основные положения метафизики Спинозы — его учение о субстанции, тождественной как Богу, так и природе, ее атрибутах, единичных вещах и модусах. Затронуты также вопросы гносеологии, различие между интеллектом и воображением (imaginatio), вопросы детерминизма и телеологии, случайности и необходимости и др.

Во 2-й части также исследуются вопросы метафизики, гносеологии и онтологии: взаимоотношение тела и души; параллелизм телесного и мыслительного атрибутов (в частности, отождествление порядков вещей и идей в 7-й теореме); разновидности идей; способы познания и три его рода — чувственное, рассудочное, интуитивное; различие образов, слов и идей; вечность (aeternitas) и время (длительность — duratio); соотношение воли и разума (интеллекта).

В 3-й части рассматриваются проблемы антропологии и психологии. В связи с учением об аффектах вновь обсуждается проблема психофизического параллелизма. Вскрывается зависимость активных и пассивных аффектов (страстей) от лежащих в их основе адекватных и неадекватных идей; преимущественная зависимость пассивных аффектов от внешних вещей, а активных — от самой души и присущих ей понятий. В конце этой части раскрываются главные аффекты — влечение и желание, удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть, а также говорится о бесчисленном множестве других аффектов (как производных от главных) в зависимости от направленности души к объекту.

В 4-й части показана сила аффектов — страстей, определяющая человеческое рабство. Здесь поднимаются и вопросы этики в более узком смысле, в частности стремление к самосохранению, проблема добра и зла, подлинная добродетель, отличная от псевдорелигиозного суеверия, ее зависимость от стремления и способности человека руководствоваться только разумом (ratio). Человек, руководствующийся разумом, действительно свободен, живет в согласии с законами государства. Здесь же обсуждаются и вопросы частной жизни человека.

В 5-й части показывается, каким образом могущество разума может привести человека к свободе, отличающейся от ***свободы воли***. Свобода возможна на основе познания природной и индивидуально-человеческой необходимости. Знаменитая 33-я теорема этой части «Этики» утверждает, что «познавательная любовь к Богу» (Amor Dei intellectualis) возникает из интуитивного рода познания и поэтому вечна. Проблема бессмертия (вечности) души решается не в индивидуально религиозном, а в философском смысле: разумно-интуитивная способность души бессмертна как элемент познания природы.

Влияние идей «Этики» было многообразным. С критикой ряда ее важнейших положений выступали ***Толанд***, затем ***Кондильяк*** и французские просветители 18 в. Немецкие философы 18 в., напротив, восприняли идеи Спинозы как выражение пантеизма и органицизма.

Рус. переводы В. И. Модестова (1886), Н. А. Иванцова (1892).

Лит. см. к ст. ***Спиноза***.

В. В. Соколов

«ЭТИКА, ИЛИ ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ» — произведение ***Абеляра***, написанное между 1132 и 1135. Состоит из двух книг (первая сохранилась полностью, вторая — небольшой фрагмент). Первое упоминание — в письме 1139 Гильома Сен-Тьерри к Бернарду Клервоскому, в котором было положено начало его диспута против Абеляра. Предполагалась как часть (наряду с теологией и антропологией, или тропологией) трактата «Теология».

Этика рассматривалась Абеляром как средство постижения Бога, а познание самого себя как богопознание. Цель этики — в обеспечении человеческого спасения, опирающегося на веру, милосердие и таинства. По Абеляру, этика, или нравы (mores), есть путь различения пороков и добродетелей. Пороки и добродетели свойственны как душе, так и плоти (телесная сила или слабость, хромота или стройность, лень или живость). Однако в «Этике» речь идет о пороках души, поскольку природная порочность плоти нейтральна относительно добра и зла, греховной плоть становится при совпадении желания и склонности совершить злодеяние. Потому Абеляр разводит определения порока и греха.

Порок — это определенное состояние души, отражающее склонность к греху. Он есть то, что «заставляет нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит». Осознание порока ведет к прекращению сочувствия греховному и ориентации на добродетель. Добродетель — это то, благодаря

чему обеспечивается блаженство, заключающееся в благе покорности Богу. Поскольку Высшее благо как истинное бытие есть Бог и вследствие этого любое благо субстанциально, то и добродетель субстанциальна. Понимая под добродетелью наилучшее приобретенное свойство духа, Абеляр различал четыре вида добродетели: благоразумие, праведность, стойкость, воздержание. Поступок — мерило праведности или греховности человека, место встречи естественного и позитивного права. Естественное право связано с любовью к Богу, родителям, праведному возмездию, основанному на сознании греха, даже если он никому, кроме содеявшего его, не известен; оно соотносится с нравственностью человека, его самостоятельным, не зависящим от общеморальных установлений поступком. Позитивное право — это людские установления для увеличения или обеспечения всеобщей полезности или благопристойности; оно опирается на обычное (ритуальный поединок, клятва, испытание огнем) или писаное право.

Грех противоположен добродетели, поскольку представляет собой оппозицию благу покорности Богу. Грех есть не субстанция, поскольку он выражает небытие, но отношение, осуществляющее перевод склонности к злодеянию в акт злодеяния, что, по Абеляру, есть презрение Бога.

Положение о нейтралитете плотского порока позволило Абеляру отказаться от концепции, приписываемой в течение всего Средневековья и Нового времени Августину, согласно которой источником греха была воля. Воля, по Абеляру, есть неустойчивое состояние души. Она проявляется лишь в определенный момент и потому не может быть прочной. К устойчивым свойствам (со времени Аристотеля) относятся знание и добродетель. Поэтому изначально воля определяется как естественное, непроизвольно возникающее желание (voluntarium, passio). Будучи нейтральной по отношению к добродетели и знанию, она не ответственна и за злодеяние. Но если она выступает в единстве с устойчивыми добродетелями, т. е. как интеллектуально осмысленное движение души (voluntas), то она ответственна за поступки, но ими могут быть лишь те, которые ориентированы на благо. Обусданная добродетелью и знанием, такая воля не может инициировать грех, как не может его инициировать и Божья воля — начало всего, поскольку она извечно направлена на Благо.

Внутренняя готовность к деянию, умысел его есть интенция — основное понятие этики и логики Абеляра, который тем самым перенес внимание с поступка на оценку состояния души, что способствовало, с одной стороны, различению целей деяния при внешнем тождестве поступка, а с другой — различению намерения и поступка. Поступок у Абеляра понимается в сопряженности его интенции (умысла, подверженного небесному суду) и результата действия (подверженного земному суду). Факт осознанности греховной интенции обретает в этом случае огромную эвристическую силу для спасения человека, ибо при онтологической греховности его природы каждый человеческий поступок (серия поступков), его осознанное умышленное действие есть казус, содержащий в себе возможность изменения своей судьбы и являющийся концептом его спасения.

Впервые издана Б. Пецем (1721), переиздана Ж. П. Минем (MPL, t. 178). Франц. перевод М. Гандильяка (1945). Двуязычное издание Д. Е. Ласкомба (D. E. Luscombe, 1971) на лат. и англ. языках. Рус. перевод С. С. Неретиной (1995).

Лит.: *Rohmer J.* La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot.— «Études de philosophie médieval», vol. 27. P., 1939; *Ancieux P.* La théologie du sacrement de pénitence au XII siècle. Louvain—Gembloux, 1949; *Blomme R.* La doctrine du pêche dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle. Louvain, 1958. См. также лит. к ст. ***Абеляр***.

С. С. Неретина

ЭТИКА НАУКИ — область философской и внутринаучной рефлексии о моральных аспектах как собственно научной деятельности, включая взаимоотношения внутри научного сообщества, так и взаимоотношений науки и научного сообщества с обществом в целом. Если в 19 в. в науке усматривали источник технического и морального преобразования общества (М. Бертло, Э. Ренан), то после 2-й мировой войны на фоне убедительных свидетельств беспрецедентной мощи научно-технических достижений становится очевидной и осознается неоднозначность и даже опасность как их социальных и человеческих последствий, так и самих процедур и процессов получения новых научных знаний. Вопрос о последствиях использования научно-технических достижений встал особенно остро в связи с созданием оружия массового уничтожения и его первым применением (проведенные США в августе 1945 атомные бомбардировки японских городов Хиросима и Нагасаки). Это привело к тому, что объектом самого пристального внимания сообщества физиков, прежде всего ядерщиков, стала моральная оценка как их участия в разработке такого оружия, так и разрушения этического фундамента цивилизации наукой и техникой (А. Эйнштейн, М. Борн и др.). Одновременно с этим миру становится известно о жестоких научных экспериментах над заключенными, которые проводились в нацистских концлагерях; свидетельства этого были представлены на Нюрнбергском трибунале, судившем немецких ученых и врачей. Впоследствии, уже в 60—70-е гг., моральной оценке начинают подвергаться и те многообразные негативные последствия развития науки, которые обнаруживаются во взаимодействии человечества со средой своего обитания. Создаются Общество социальной ответственности ученых (1949), организация «Ученые и инженеры за социальные и политические действия» (1969), проходят Пагоушские конференции.

Главным объектом дискуссий становится вопрос о том, ответственны ли, и если да, то в какой мере, наука и ученые за негативные социальные и человеческие последствия научно-технического прогресса. Тем самым ставится под сомнение безусловность и восходящего к просветителям представления о научном знании как о социальном благе, и столь значимой для европейской культуры ценности, как свобода научного поиска (во многих государствах, включая Россию, соответствующая норма закреплена в Конституции). В ходе обсуждения социальной ответственности ученых были выявлены следующие альтернативы:

развитие науки подчинено объективной логике, так что отказ какого-нибудь конкретного ученого от участия в потенциально опасных для человека и общества исследованиях ничего не изменит, либо социально ответственное поведение позволяет, хотя бы в принципе, избежать негативного развития событий и вредных последствий;

негативные эффекты научно-технического прогресса порождаются не собственно научной деятельностью, а теми социальными силами, которые контролируют практическое применение научно-технических достижений, либо наука и ученые могут играть какую-то роль в определении того, как именно используются эти достижения;

результаты фундаментальных исследований принципиально непредсказуемы (в противном случае их проведение не имело бы смысла), так что проблема социальной ответственности имеет смысл лишь в отношении прикладных исследований, либо же при планировании и проведении фундаментальных исследований следует, учитывая уже имеющийся у человечества горький опыт, хотя бы пытаться предвидеть и предотвращать возможные негативные последствия.

Множащиеся негативные последствия развития науки порождают не только общественные дискуссии и критику науки, но и попытки регулирования как собственно научной деятельности, так и практического применения ее результатов. Уже в 1947 в рамках судебного решения, вынесенного Нюрнбергским трибуналом, был сформулирован перечень требований, получивший название Нюрнбергского кодекса. В нем содержался ряд жестких ограничений на проведение медицинских исследований на человеке. Так, подобные исследования считаются допустимыми только в тех случаях, если с их помощью предполагается получить ценные научные знания, которые не могут быть получены иным путем (напр., в экспериментах на животных). Проведение исследования с участием человека, далее, допустимо лишь в том случае, если сам испытуемый добровольно и осознанно соглашается на это, будучи надлежащим образом проинформирован о целях и продолжительности эксперимента, о связанном с ним риске и т. п.

Нюрнбергский кодекс не обладал юридической силой — он был значим лишь как моральный призыв, и в первые десятилетия не оказывал непосредственного воздействия на практику биомедицинских экспериментов. Научное и медицинское сообщества были склонны воспринимать антигуманные эксперименты нацистов как эксцессы, не имеющие ничего общего с их собственной повседневной исследовательской деятельностью. Лишь в 60-е гг., когда широкой общественности стало известно об опасных и жестоких исследованиях на людях, проводившихся в США, начинают приниматься действенные меры по защите испытуемых — участников экспериментов. Эта информация оказалась весьма актуальной в период активизации на Западе массовых движений протеста, направленных против господствующих ценностей культуры, включая науку. Доверие общества к науке, а значит, и ее моральный авторитет существенно снизились, так что с тех пор одной из важных задач научного сообщества становится активность, специально направленная на поддержание и укрепление доверия к науке со стороны общества. Одной из форм реализации этой активности стала разработка мер и механизмов этического регулирования исследований, проводимых на людях.

В соответствии с ныне принятой в большинстве стран мира практикой, закрепленной в таких международных документах, как, напр., Хельсинкская декларация Всемирной медицинской ассоциации (первый вариант принят в 1964, в дальнейшем в нее неоднократно вносились изменения), каждый проект исследования, включающего эксперименты на человеке (а также на животных), перед началом его реализации должен пройти этическую экспертизу. Она осуществляется этическим комитетом соответствующего научно-исследовательского учреждения, независимым от всех тех, кто планирует, финансирует и проводит исследование. Характерно, что в ряде стран, напр. в США, предварительной экспертизе этического комитета подлежат не только биомедицинские, но и любые другие (психологические, социологические, этнографические и т. д.) исследования, проводимые на людях; речь при этом идет о защите не только жизни и здоровья испытуемых, но и их прав, достоинства, частной жизни, касающейся их чувствительной информации, и т. п.

Наряду с этическим саморегулированием научной деятельности, которое осуществляется внутри самого научного сообщества, задачи регулирования нередко берут на себя и органы власти, что является источником напряжений во взаимоотношениях науки и общества. Так, в связи с успешным клонированием овцы, проведенным в 1997 шотландскими учеными, и последующими дискуссиями о возможностях применения этого метода к воспроизводству человека возник конфликт между научным сообществом, считавшим, что оно само в состоянии регулировать исследования в данной области, и органами власти, которые во многих странах запретили эти исследования еще до того, как научное сообщество успело сформулировать свою позицию. Ряд моральных проблем биомедицинских, экологических и генетических исследований стали предметом внимания ***биоэтики*** и ***экологической этики***.

К проблематике этики науки относится и моральная оценка собственно познавательной деятельности, ее мотиваций и организации в науке. Для характеристики этой проблематики принято использовать термин «этос науки», введенный Р. Мертоном. Он понимал под этосом тот комплекс ценностей и норм, который воспроизводится в науке и принимается учеными. Этот подход, подчеркивающий самоценность науки, отвергается в тех трактовках науки, в которых она истолковывается сугубо инструментально (напр., Г. Маркузе).

Концепция этоса науки, развитая Р. Мертоном, исходила из представлений о науке как воплощении свободного поиска истины и рациональной критической дискуссии. В силу этого наука, с одной стороны, репрезентирует ценности демократии и, с другой, именно в демократическом обществе находит оптимальные условия для своего развития. Впервые эта позиция была четко выражена Р. Мертоном в работе 1942 «Нормативная структура науки» (*Merton R. K.* The Sociology of Science. N. Y., 1973, p. 267—278). Иной, противоположный подход, представлен, напр., в работах М. Фуко (см.: *Фуко М.* Воля к знанию. — В кн.: Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1997), который истолковывает научное познание как выражение воли к власти и принудительное подчинение дисциплине восприятия и концептуального конструирования, а тем самым — как источник и воплощение тоталитаристских сил, подавляющих человека.

В содержательном плане этос науки описывался Р. Мертоном при помощи четырех основополагающих ценностей: 1) универсализм (все изучаемые наукой природные явления повсюду протекают одинаково, а истинность научных утверждений должна оцениваться независимо от возраста, пола, расы, авторитета и т. п. того, кто их формулирует); 2) общность (научное знание —всеобщее достояние); 3) незаинтересованность (первичным стимулом деятельности ученого является бескорыстный поиск истины, свободный от соображений собственной выгоды); 4) организованный скептицизм (каждый несет ответственность за оценку доброкачественности того, что сделано его коллегами, и за то, чтобы эта его оценка была предана гласности).

Критики концепции Мертона отмечали абстрактный характер этих ценностей и то, что в своей реальной деятельности ученые нередко нарушают их, не подвергаясь при этом санкциям и осуждению со стороны коллег. Под воздействием этой критики Мертон позднее (1965) стал говорить об амбивален-

тности моральных норм, действующих в науке. Так, ученый одновременно должен как можно быстрее делать свои результаты доступными для коллег и в то же время тщательно проверять их перед публикацией; быть восприимчивым по отношению к новым идеям, но в то же время не должен слепо следовать интеллектуальной моде; знать все относящиеся к области его интересов работы коллег, но при этом его эрудиция не должна подавлять самостоятельность его мышления. Эта амбивалентность свидетельствует о противоречивости и гибкости нормативно-ценностной системы науки.

Объектом исследований этики науки стали моральные проблемы, касающиеся не только проведения исследований, но и других сторон деятельности ученого — публикации результатов, консультирования и участия в экспертизах и т. п.

Лит.: Биоэтика: проблемы и перспективы. М., 1992; Биоэтика: принципы, правила, проблемы. М., 1998; *Ганжин В. Т.* Нравственность и наука. М., 1978; Наука и нравственность. М., 1971; *Лазар М. Г., Лейман И. И.* НТР и нравственные факторы научной деятельности. Л., 1978; *Фролов И. Т., Юдин Б. Г.* Этика науки: проблемы и дискуссии. М., 1986; Этико-правовые аспекты проекта «Геном человека». Международные документы и аналитические материалы. М., 1998; Этические и правовые проблемы клинических испытаний и экспериментов на человеке и животных. М., 1994; *Broad W. J., Wade N.* Betrayers of the Truth. N. Y., 1982; *Katz J.* (ed.) Experimentation with Human Beings. N. Y., 1972; *Levine R. J.* Ethics and Regulation of Clinical Research (2 ed.). New Haven, 1988; Limits of Scientific Inquiry, ed. by G. Holton and R. S. Morrison. N. Y.—L., 1979; *McNeill P. M.* The Ethics and Politics of Human Experimentation. N. Y., 1993; *Shrader-Frechette K.* Ethics of Scientific Research. Lanham, 1994.

Б. Г. Юдин

«ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА. Проблемы Закона и Благодати» — основное философское произведение ***Б. П. Вышеславцева***. Опубликовано в 1931 в Париже, современное издание: М., 1994. Свою работу Вышеславцев рассматривал как 1-й том исследования, посвященного проблеме «преодоления морализма» (морали императива, этики долга и закона) и обоснования новой этики благодати, призванной соединить в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа. В этом смысле «Этика преображенного эроса» является оригинальным опытом создания «новой этики», единственным в своем роде в истории этической мысли 20 в. Во 2-м томе Вышеславцев намеревался продолжить анализ антитезы «закон — благодать» применительно к области политики и права. В конечном счете он ставил перед собой задачу обосновать метаномическую и метаполитическую этику благодати, исходящую из принципа соборности как сверхправового общения. Этому замыслу не суждено было осуществиться. Некоторые вопросы (напр., об антиномии власти) затронуты в посмертно изданной книге «Вечное в русской философии».

«Этика преображенного эроса» начинается с установления антитезы закона и благодати (гл. I) и выяснения сущности и смысла закона как принципа морали и права (гл. II и III). Самое ценное в законе, считает Вышеславцев, это запрет преступления как форма борьбы со злом (не убий, не укради и т. д.). Но именно в этой борьбе закон постоянно терпит поражение. Так Вышеславцев приходит к выводу о несостоятельности, бессилии и в конечном счете трагедии закона. О причинах бессилия закона Вышеславцев рассуждает в гл. IV. Бессилие закона проистекает из «сопротивления плоти» (подсознания). Закон есть только рациональное правило, обращенное к уму, сознательной воле и не доходящее до иррациональных, бессознательных глубин человеческой психики, в которых и коренятся мотивы поведения. В силу этого сознательный закон, выраженный в форме запрета, вызывает обратное действие, которое тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить требование закона.

Анализируя в полемике с З. Фрейдом природу подсознания, Вышеславцев, опираясь на Платона (учение об Эросе) и ап. Павла, усматривал в ней отражение принципа истинной сублимации, заключающегося в восхождении низшего к высшему, Абсолютному. В этой связи Вышеславцев убедительно интерпретирует христианскую аскетику в целом как этику сублимации, т. е. этику не отрешения от мира, а преображения мира. Сублимация, по Вышеславцеву, есть как бы восстановление первоначальной божественной формы — «Образа и Подобия Божьего». Отсюда Вышеславцев приходит к идее воображения как творческой силы сублимации. В гл. V рассматривается воображение как воплощение и преображение, как космическая сила, рождающая образы вещей, как творческая сила духа, укорененная в подсознании, без которой нет созидания. В гл. VI Вышеславцев показывает, что теория внушения есть стремление подчинить «непроизвольно-бессознательные внушения», которые мы пассивно получаем, внушениям «произвольно-сознательным», «свободно избранным». «Закон иррационального противоборства» может иметь две формы и действовать как бы в двух сферах: существует противоборство плоти и противоборство духа — сила гордого произвола злой воли. В гл. VII Вышеславцев, переосмысляя идеи М. Шелера и Н. Гартмана, рассматривает условия и возможности преображения свободы произвола и гордыни в свободу жертвенного служения и творения добра. Согласно Вышеславцеву, «закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей» имеет значение только для несублимированной воли. В сублимированной же этике высшие ценности становятся для человека онтологически сильнейшими, реально детерминируя его поведение. В заключительной части работы (гл. VIII—IX) рассматривается объективное бытие мира ценностей как условие истинной сублимации, устанавливая восходящую к Декарту «аксиому зависимости человеческого «я» от Абсолюта».

В. Н. Назаров

ЭТНИЧНОСТЬ — широко используемая в науке категория, обозначающая существование культурно отличительных (этнических) групп и ***идентичностей***. В отечественном обществознании более широко употребляется термин «этнос» во всех случаях, когда речь идет об этнических общностях (народах) различного историко-эволюционного типа (племя, народность, ***нация***). Понятие этноса предполагает существование гомогенных, функциональных и статичных характеристик, которые отличают данную группу от др., обладающих иными параметрами тех же характеристик. Общепринятого определения этноса не существует, но доминируют его определения как «этносоциального организма» (Ю. В. Бромлей) или как «биосоциального организма» (Л. Н. Гумилев). Концепция этничности подвергает сомнению подобный взгляд на культурную отличительность и обращает внимание прежде всего на ее процессуальную (социально конструируемую) природу, подвижный и многокультурный характер современных обществ, на практическое отсутствие культурных изолятов. Среди ученых также нет единства в подходе к определению феномена этничности, но есть некоторые свойственные общностям характеристики, которые позволяют считать их этническими или говорить о присутствии этничности как таковой. К числу таких характеристик относятся:

1) наличие разделяемых членами группы представлений об общем территориальном и историческом происхождении, наличие единого языка, общих черт материальной и духовной культуры;
2) политически оформленные представления о родине и особых институтах, как, напр., государственность, которые могут считаться частью того, что составляет представление о народе;
3) чувство отличительности, т. е. осознание членами группы своей принадлежности к ней, и основанные на этом формы солидарности и совместные действия.

Сохраняет частичное значение данное ***М. Вебером*** определение этнической общности как группы, члены которой «обладают субъективной верой в их общее происхождение по причине схожести физического облика или обычаев, или того и другого вместе, или же по причине общей памяти о колонизации и миграции». Важную роль в понимании этничности играет соотнесение социальных и культурных границ, внутренних (эмных) и внешних (этных) представлений, что есть та или иная группа (Ф. Барт). Характеристики, используемые для определения этнических групп, не могут сводиться к сумме содержащегося в пределах этнических границ культурного материала. Этнические группы (или этносы) определяются прежде всего по тем характеристикам, которые сами члены группы считают для себя значимыми (или эта значимость навязана извне) и которые лежат в основе их самосознания. Т. о., этничность — это форма социальной организации культурных различий.

Исходя из этого, под понятием «народ» или «этнос» в смысле этнической общности понимается группа людей, члены которой имеют одно или несколько общих названий и общие элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и тем самым обладают как бы общей исторической памятью, могут ассоциировать себя с особой географической территорией, а также демонстрировать чувство групповой солидарности. Представление о том, что этничность формируется и этническая общность строится на основе иноэтнического противопоставления «мы — они» является недостаточным. Индивидуальная и коллективная этничность определяет себя через фундаментальные связи с др. социальными и политическими общностями, в т. ч. государственными, и необязательно построенными на негативной оппозиции. Т. о., этническая общность (народ, этнос) есть общность на основе культурной самоидентификации по отношению к др. общностям, с которыми она находится в фундаментальных связях.

Этничность формируется и существует в контексте того социального опыта и процессов, с которыми связаны люди. Некоторые участники этих процессов идентифицируются другими как члены определенной этнической группы. С внутригрупповой точки зрения этничность основывается на комплексе культурных черт, которыми члены этой группы отличают себя от других групп, даже если они в культурном отношении очень близки. Различия, которые они могут проводить по отношению к другим, обычно довольно определенные и многоуровневые, тогда как внешние представления о группе имеют тенденцию к генерализации и стереотипным критериям при определении характеристик групп. Иными словами, во внутренних и внешних определениях этнической группы (народа, этноса) присутствуют как объективные, так и субъективные критерии. Часто бывает, что кровная родственность или др. объективные критерии не играют определяющей роли. Этничность предполагает существование социальных маркеров как признанных средств дифференциации групп, сосуществующих в более широком поле социального взаимодействия. Эти различительные маркеры образуются на разной основе, включая физический облик, географическое происхождение, хозяйственную специализацию, религию, язык и даже такие внешние черты, как одежда или пища.

Интеллектуальная история термина «этничность» началась в 60-е гг. 20 в., когда происходило осмысление изменений в постколониальной геополитике и движений этнических меньшинств во многих промышленно развитых странах за свои права. Появление различных интерпретаций этничности касалось таких явлений, как социальные и политические изменения, формирование идентичности, социальный конфликт, расовые отношения, нациестроительство, ассимиляция и пр. Существует три основных подхода к пониманию этничности: эссенциалистский (примордиалистский), инструменталистский и конструктивистский.

Первый подход предполагает, что этническая идентификация (в отечественном варианте — «национальная принадлежность») основана на глубоких и основополагающих связях с определенной группой или культурой, а значит, и на существовании реальных, осязаемых основ этой идентификации, которые могут рассматриваться или как преимущественно биологические, или как культурно-исторические факторы. На этот подход оказал сильное воздействие ***эволюционизм*** с его интересом к биологическим, генетическим и географическим факторам. Осознание групповой принадлежности как бы заложено в генетическом коде и является продуктом ранней человеческой эволюции. В крайней форме этот подход рассматривает этничность в категориях социальной биологии как расширенную форму родственного отбора и связи, как изначальный инстинктивный импульс (П. Л. Ван ден Берге). Схожие построения встречаются и в российской литературе в рамках т. н. теории этноса, где социальный биологизм вместе с географическим детерминизмом служит основой крайне уязвимых конструкций пассионарности, «жизни и смерти этносов» и пр. (Л. Н. Гумилев, С. М. Широкогоров), а темы экзогамии этносов как признака и условия их существования или «информационные теории этноса» присутствуют в учебной литературе (Ю. В. Бромлей, В. В. Пименов).

Культурный вариант примордиализма рассматривает этничность как прежде всего разделяемую членами группы общность, которой присущи объективные единые характеристики: территория, язык, экономика, расовый тип, религия, мировоззрение и даже психический склад. Некоторые полагают, что этническая общность имеет первичное значение как социальный архетип и ее игнорирование в социологии и политике является глубоким заблуждениям (Н. Глейзер, Д. Мойнихен, большинство российских авторов). Этничность — это социальная форма групповой лояльности и экзистенциальное значение, проистекающее из человеческой потребности иметь преемственную принадлежность (Ж. Де Вос, Л. Романуччи-Рос). На основе «этнических корней» создается целая генеалогия современных наций (Э. Смит). Для групповых этнических категоризаций широко используются историко-лингвистические классификации (Э. Сапир, Дж. Гринберг), историко-археологические и физико-антропологические реконструкции, которые привязываются к современной номенклатуре этнических групп и к их историческому и пространственному картографированию.

Более современные подходы в рамках этой традиции признают субъективную природу этничности, как и любой др. фор-

мы групповой социальной идентичности, только обращенной в прошлое и оформленной в современном бытовании через культурно-языковые характеристики. Эти характеристики устанавливаются через географическое расселение и историю той или иной группы. В свою очередь культурный багаж и его преемственность позволяют находить личное и социальное значение человеческого существования и дают ответ, почему индивид ведет себя и действует в соответствии с определенной традицией. Культурно-языковая или психокультурная интерпретация этничности в рамках примордиализма также рассматривает этническую идентичность как неотъемлемую психологическую часть «Я», а ее изменение как неестественное и навязанное человеку. Подобные взгляды на этничность широко распространены в обществах, где этнокультурным различиям придается особая значимость вплоть до ее официальной регистрации государством и даже построения государственности на этнической основе (см. ***Национализм***). В рамках этого подхода выполнены основные труды в отечественной этнографии. Остаются его авторитетные сторонники и в зарубежной науке (У. Коннор, Д. Миллер, Р. Ставенхаген).

В то же время социальное значение этничности включает помимо эмоциональных моментов также и рационально-инструменталистские ориентации. Этничность, обычно пребывающая в латентном («спящем») состоянии, мобилизуется и используется для повышения социальной мобильности данной этнической группы, преодоления конкуренции, доминирования и социального контроля со стороны др. групп, оказания взаимных услуг и солидарного поведения внутри группы, продвижения своих политических позиций и пр. Инструменталистский подход с его интеллектуальными корнями в социологическом функционализме рассматривает этничность как результат политических мифов, создаваемых и манипулируемых культурными элитами в их стремлении к привилегиям и власти. Этничность возникает в динамике соперничества элит в рамках, определяемых политическими и экономическими реальностями (Р. Брасс). Иногда функционализм обретает психологическую окраску, и тогда манифестации этничности объясняются как средство восстановления утраченной коллективной гордости или как терапия от нанесенных травм (Д. Горовиц).

Все подходы к пониманию этничности не являются обязательно взаимоисключающими. Интеграция наиболее значимых аспектов в цельную теорию этничности наиболее перспективна на основе конструктивистского синтеза, в котором есть чувствительность к контексту. Этничность в этом случае рассматривается в системе социальных диспозиций и ситуативной зависимости на разных «уровнях» и «контекстуальных горизонтах»: на транснациональном уровне мировых систем (И. Уоллерстайн), в рамках наций-государств с точки зрения «внутреннего колониализма» (М. Хечтер) или «структурного насилия» (Ю. Гальтунг), на межгрупповом уровне в контексте теории культурной границы (Ф. Барт) и на внутригрупповом — в рамках психологических теорий реактивной, символической и демонстративной этничности и стигматизированных идентичностей.

Лит.: *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989; *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1989; *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера земли. Л., 1989; *Он же.* География этноса в исторический период. Л., 1990; Идентичность и конфликт в постсоветских государствах, под ред. М. Б. Олкотт, В. Тишкова и А. Малашенко. М., 1997; Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга, под ред. В. Воронкова, И. Освальд. СПб., 1998; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Пименов В. В.* Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977; Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России, под ред. Л. М. Дробижевой. М., 1998; *Тишков В. А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997; *Токарев С. А.* Этнография народов СССР. М., 1958; *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. М., 1984; *Banks M.* Ethnicity: Anthropological Constructions. L., 1996; *Barth F.* (ed.) Ethnic Groups and Boundaries. Boston, 1969; *Brass P.* (ed.) Ethnic Groups and the State. L., 1985; *Clifford G.* The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambr., 1988; *Connor W.* Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, 1994; *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N. Y., 1973; *Glazer N., Moynihan D. P.* (eds.) Ethnicity. Theory and Experience. Cambr., 1975; *Greenberg J.* Language in the Americas. Stanford, 1987; *Harris M.* Cultural Materialism. N. Y., 1979; *Hechter M.* Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536—1966. L., 1975; *Horowitz D.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley (CA), 1985; *Miller D.* On Nationality. Oxf., 1995; *Romanucci—Ross L., De Vos G.* Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accommodation. L., 1995; *Sahlins M.* Culture and Practical Reason. Chi., 1976; *Shaw R. P., Wong Y.* Genetic Seeds of Warfare. Evolution, Nationalism and Patriotism. Boston, 1989; *Smith A. D.* The Ethnic Origins of Nations. Oxf., 1983; *Stavenhagen R.* The Ethnic Question: Conflicts, Development and Human Rights. Tokyo, 1990; *Tishkov V.* Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997; *Van den Berghe P. L.* The Ethnic Phenomenon. N. Y., 1981.

В. А. Тишков

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ — направление социологического конструктивизма, артикулирующее конститутивный характер социальной реальности как продукта повседневных символических взаимодействий и интерпретаций. Этнометодология использует методологический опыт этнографического исследования примитивных культур для «понимающего» изучения различных сфер современной социальной реальности — от поведения масс в мегаполисах до описания повседневных взаимодействий в научной лаборатории. Предпосылкой этнометодологического анализа любого взаимодействия является представление о системе социально-объективированных значений, объединяющих индивидов в группу. Этнометодологическое изучение образцов социальной деятельности подобно этнографическому исследованию чужой культуры: ее методологическим императивом является воздержание от привнесения в исследуемую ситуацию «чужих» смыслов, порожденных повседневностью исследователя (постулат чистоты метода). Этнометодология науки исследует способы конституирования и интерпретации научных фактов и схем деятельности в повседневной научной практике (Б. Латур, С. Уолгар).

Этнометодологическая программа родилась в трудах Г. Гарфинкеля и развивалась в работах Г. Сакса, А. Сикурела, Дж. Дугласа, Э. Блума, П. Мак-Хью, Дж. Маккини, М. Поллнера как преимущественно социолингвистическая конкретизация идей, развитых в рамках социальной феноменологии. Опираясь на социально-феноменологические представления об объекте как универсуме социально объективированных значений и правила их трансляции, этнометодология редуцирует исследование социальной коммуникации до уровня речевой, отождествляя структурную организацию разговора с синтаксисом повседневной речи. Базовая идеализация социальной феноменологии — ситуация «лицом-к-лицу» — конкретизируется как «говорящий—слушающий». Разговорный язык выступает в роли социального конструктора, «творящего» социальную ситуацию как подуниверсум интерсубъектив-

ных значений посредством типизаций, объективирующих личный опыт ее участников. Артикуляция социально-конституирующих функций языка методологически означает, с одной стороны, что объективность любых социальных феноменов считается человечески продуцированной, обусловленной типизирующими свойствами естественного языка, с другой — что социальный ученый должен учитывать зависимость научных суждений от воплощенного в языковых типизациях здравого смысла. Граница между научными суждениями и здравым смыслом подвижна: она определяется степенью нагруженности контекстуально относительными индексными выражениями (индексами). В роли индексов выступают указательные и личные местоимения, пространственно и темпорально относительные выражения типа «здесь», «там», «далеко», «близко», «раньше», «позже», «сегодня» и т. д., понятными лишь для вовлеченного в ситуацию. Основываясь на данных логики и лингвистики о невозможности полного перевода индексных выражений в объективные («деконтекстуализация индексов»), этнометодология исследует правила приписывания значений («рационализация индексов») посредством анализа неявного, «фонового знания» контекста как непроговариваемого культурного фундамента любого социального взаимодействия, обеспечивающего возможность взаимопонимания и коммуникации.

Н. М. Смирнова

ЭТОС (греч. ἦθος — нрав, характер, местопребывание) — многозначное понятие с неустойчивым терминологическим статусом. У древних греков понятие «этос» имело широкий спектр значений: привычка, обычай, душевный склад, характер человека, т. е. то, что отлично от природы человека. Слово «этос» лежит в основе слова «этика» (4 в. до н. э.). В 19 в. от него было образовано слово «этология» для обозначения «науки о характере» (Дж. С. Милль), «науки о поведении животных» (Ж. Сент-Илер) или «науки о психологии народов» (В. Вундт); в наше время оно иногда используется для выделения т. н. моральной этнографии.

Аристотель трактовал этос как способ изображения характера человека через стиль его речи и через целенаправленность как основной признак человеческой деятельности. Согласно М. Веберу, понятие «хозяйственный этос» не только означает совокупность правил житейского поведения, практическую мудрость, но и позволяет предложить расширенное понимание морали: объективированной, воплощенной в укладе, строе жизни, мироощущении людей. Подобное понимание открывало путь к исследованию профессиональной морали — политической, предпринимательской, врачебной и т. д. М. Шелер этим понятием обозначал структуру витальных потребностей и влечений новых поколений людей, что отличает их ментальность от типов чувствования и общения, присущих предшествующим поколениям. Р. Мертон применил понятие этоса в рамках социологии науки, обозначая набор согласованных норм, некий социальный код, эмоционально воспринимаемый комплекс институционально одобренных и защищаемых правил, предписаний, суждений, довлеющих над «научным братством». В более поздних работах разных авторов вводятся представления о «субэтосе», «этосе» как виде консенсуса (противостоящего диссенсусу), разных видах этоса («коллегиальном», «дисциплинарном»), также об этосе философствования, образования и воспитания или о либеральном и консервативном этосе, об этосе революции, об этососфере, этосологии и т. д.

По определению М. Оссовской, этос — это стиль жизни какой-либо общественной группы, ориентация ее культуры, принятая в ней иерархия ценностей; в этом смысле этос выходит за пределы морали. Согласно Е. Анчел, этос, в отличие от ***морали***, концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни и указывают на потребность человека в надэмпирическом нравственном порядке.

Современное понятие «этос» позволяет достаточно четко отличать феномен этоса от ***нравов***: это понятие адекватно для обозначения промежуточного уровня между пестрыми нравами — и собственно моралью, между сущим и должным. В то же время современное понятие «этос» помогает провести демаркационную линию между этосным как реально-должным, выходящим за полюсы притяжения хаотического состояния нравов, и строгим порядком идеально-должного, сферой собственно морального. Для проведения такого рода отличий имеет смысл использовать и однопорядковое с «этосом» понятие «хабитус» (греч. ἡαβιτυς — обычай); оно позволяет отличать условную «мораль по обычаю» (с ее реально-должным) от безусловной морали как формализованного и идеализованного должного. Термин «хабитус» позволяет лучше понять парадокс поведенческой стратегии, когда поступки могут приводить к цели, не будучи сознательно направленными к ней: хабитус — это своего рода необходимость, ставшая добродетелью (Бурдье). Благодаря такому подходу к пониманию функционирования морали более рельефно выявляется ее свойство быть не просто инструментом осуществления социальной необходимости, но и независимой переменной процесса очеловечивания самого социума, гуманизирующей всю ткань общественной жизни.

Понятие «этос» позволяет выделить нормативно-ценностную составляющую в сословно или профессионально локализованных социокультурных практиках. В этом смысле можно говорить, напр., о рыцарском или монашеском этосе Средневековья или о множестве профессиональных этосов Нового и Новейшего времени. При этом соответствующие этосы связываются (но не отождествляются) с привычными представлениями о профессиональной морали.

Лит.: *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1987; *Ефимов В. Т.* Этосология как учение о нравах и нравственности. М., 1992; *Анчел Е.* Этос и история. М., 1988; *Бурдье П.* Начала. М., 1994, с. 23—25.

В. И. Бакштановский, Ю. В. Согомонов

ЭФИР (греч. αἰθήρ) — в древнегреческой эпической поэзии и у трагиков — верхний чистый слой воздуха, ясное небо в противоположность нижнему слою ἀήρ. Гомер называет эфир «чертогом Зевса» (Ил. XIV, 258), местом обитания бессмертных олимпийских богов (Ил. XV, 192). У Гесиода он — один из прародителей мира, сын Эреба и Ночи, брат Дня (Теог. 124). Эсхил и Еврипид называют эфир супругом Земли (Aesch. fr. 44, Eur. fr. 836). В орфических гимнах он — мировая душа, божественный разум мира (Orph. hymn. 5).

В древнегреческой философии, начиная с Эмпедокла, эфир — один из космических элементов. Сам Эмпедокл еще традиционно отождествлял его с воздухом, но уже в платоновской Академии возникает представление об эфире как особом пятом элементе, не имеющем ничего общего с землей, водой, воздухом и огнем (см. ***Квинтэссенция***). Его автором обычно считают Аристотеля, но, скорее всего, им был сам Платон. В ***«Тимее»***, описывая процесс создания космоса, он сопоставляет каждому из элементов правильный многогранник: пи-

рамиду — огню, куб — земле, октаэдр — воздуху, икосаэдр — воде; но поскольку многогранников пять, то и элементов тоже должно быть пять. По словам Платона, «оставшимся в запасе пятым многогранным построением Демиург воспользовался для придания формы Целому» (Тим. 55c). Ученики Платона (Ксенократ) истолковывали эту фразу в том смысле, что форма додекаэдров была придана молекулам пятого элемента, заполняющего самую крайнюю сферу мира. У Аристотеля учение об эфире имеет совсем другое обоснование. Он доказывает необходимость существования пятого элемента, исходя из анализа движения. Поскольку все тела заключают в себе движущий принцип, каждое из них характеризуется определенным видом движения, причем простым телам — элементам — свойственны простые движения. Простых движений два — прямолинейное и круговое, следовательно, и среди элементов должен быть такой, которому от природы было бы свойственно круговращение. Правильнее всего, говорит Аристотель, называть этот элемент эфиром, оттого что он «вечно бежит» (ἀεὶ θεῖν, сходная этимология у Платона в «Кратиле» 410b). Эфир составляет субстанцию звездных сфер вплоть до сферы Луны. Он отделен от всего здешнего, не имеет ни тяжести, ни легкости, вечен и неизменен (De caelo I, 2).

В дальнейшем, благодаря Гераклиду Понтийскому (fr. 98, 99 Wehrli) и стоикам, эфир все больше начинает толковаться как нематериальная субстанция. Зенон и Клеанф считают его огнем и производят αἰθήρ от αἴθω — гореть, пылать. Весь мир проникнут эфирным огнем, который в отличие от обычного не сжигает и не губит вещи, но, наоборот, всему дарует бытие и жизнь. Он есть поэтому «творческий огонь» (πῦρ τεχνικόν) и Бог, человеческая душа — часть его. Звезды, состоящие из чистейшего эфира, суть разумные божественные существа. По некоторым представлениям, эфир — единственное, что остается после мирового пожара, чтобы дать начало новому космосу. Введенная стоиками гипотеза о двух видах огня дала возможность примирить учение о четырех ***элементах*** (которого придерживался Платон) с аристотелевским учением об эфире. Ее придерживались такие философы, как Антиох Аскалонский, Евдор и Филон Александрийский.

После открытия и публикации в 1 в. до н. э. аристотелевских сочинений интерес к эфиру и к пятому элементу возрастает. Платоники и неопифагорейцы возвращаются к идее соответствия пяти правильных многогранников пяти элементам или пяти областям космоса. Эфир называют небом, пятой сущностью, ему сопоставляют определенный род живых существ (демоны, праведные души) и одно из пяти чувств (зрение). В то же время учение об эфире подвергается резкой критике со стороны перипатетика ***Ксенарха***, который указывает на недостатки и слабые места аристотелевских доказательств и один за другим опровергает все аргументы в пользу существования особого небесного элемента. Птолемеевская астрономическая система нанесла сильный удар по аристотелевской теории. Учение об эфире предполагало, что субстанция звездных сфер с постоянной скоростью вращается вокруг центра космоса, однако введенная Птолемеем система эпициклов гораздо лучше объясняла движение планет, нежели любая из гомоцентрических теорий.

Первые неоплатоники (Плотин, Порфирий) отвергали представление об эфире как о пятом элементе. Они понимали под эфиром некую тонкую световидную материю, которая связывает между собой дух и тело и служит человеческим душам как бы «повозкой» (αἰθέριον ὄχημα), на которой те спускаются с небес в свои грубые земные тела. Только с Ямвлихом, видевшим в пятом элементе важное промежуточное звено в цепи эманации, школа приходит к постепенному признанию аристотелевского учения (*Юлиан.* «Речь к Солнцу», IV). Как считает Прокл, оно не противоречит сказанному Платоном о природе звезд. Небесный элемент, или эфир, по его мнению, представляет собой полудуховную субстанцию, в которой содержатся идеи (логосы) всех существующих в мире вещей, в т. ч. и четырех элементов (In Tim. III, 113, 5). Из этой субстанции состоят не только звезды, но и первые астральные тела душ.

Неоплатонические представления об эфире становятся ведущими у средневековых мыслителей. Боэций и Макробий говорят о «световидном теле души» (In Somn. Scip. I, 12, 13). Исидор Севильский, как и Платон, помещает эфир между воздухом и огнем. Альберт Великий полагает, что прозрачность эфира является следствием его духовной природы. Давид Динанский называет эфир материей, общей для Бога, Ума и мира. Не без влияния аристотелевского учения о пятом небесном элементе сложилась и характерная для средневекового августинизма «метафизика света», представление о свете как первопричине всего сущего (Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон).

В эпоху Возрождения эфир опять начинает пониматься как квинтэссенция. Агриппа Неттесгеймский говорит о нем как о spiritus mundi, животворящей силе и начале всякого движения. Согласно Парацельсу, все сущее имеет как бы два тела: одно — земное и видимое, другое — невидимое и астральное (spiritus), являющееся субстратом всякой материи. И Агриппа, и Парацельс пытались выделить квинтэссенцию (философский камень) путем алхимических опытов, потому что обладание ею дало бы возможность получать какое угодно вещество. Согласно Дж. Бруно, эфир бесконечен и одушевлен. Он наполняет Вселенную и пронизывает как spiritus universi все тела.

У философов 17 в. идея эфира тесно связана с идеей близкодействия, согласно которой тела не могут взаимодействовать друг с другом, находясь на конечном расстоянии, и, следовательно, должны передавать воздействие от одного тела к другому через промежуточную среду. Автором этой идеи можно считать Р. Декарта, предложившего механистическое толкование эфирной гипотезы. Поскольку природа не терпит пустоты, необходимо, по его мнению, допустить существование единой мировой материи (эфира), заполняющей все «пустые» промежутки между частицами известных нам веществ. Эта материя обладает всего двумя качествами: протяженностью и плотностью. Движением ее частиц легко объясняются многие физические явления, в частности образование солнечной системы, распространение света и т. д. Такого мнения придерживался в своих ранних работах и И. Ньютон («Гипотеза света», 1675). Однако позднее, разработав теорию всемирного тяготения, он отказывается от гипотезы универсального эфира и начинает объяснять взаимодействия тел дальнодействующими механизмами притяжения и отталкивания.

В начале 19 в. под влиянием натурфилософских сочинений Шеллинга теория Декарта о «свободно циркулирующем, разлитом повсюду эфире» переживает настоящий ренессанс. Шеллинг истолковывает эфир (праматерию) как первое проявление той единой созидающей положительной силы, которая дала начало органической и неорганической природе

и связала ее во всеобщий организм. «В этой силе мы вновь узнаем ту сущность, которую древняя философия приветствовала, прозревая в качестве общей души природы» («О мировой душе» IV, 7). В поэзии Ф. Гёльдерлина эфир выступает как небесный Отец всего сущего, чья любовь и забота оживотворяют природу.

В физической науке Нового времени предположение о существовании некой эфирной среды первоначально использовалось для объяснения различных взаимодействий. При этом вводились разные виды эфира, не имеющие ничего общего друг с другом: электрический, магнитный, световой и др. В связи с успехами волновой оптики наибольшее признание получила теория светового эфира (О. Френель). Волновая теория света, казалось, требовала наличия сплошной промежуточной среды между источником и приемником света. Было предпринято много попыток построить механическую модель этой среды, которые, правда, так и не увенчались успехом. Механическая модель эфира должна была обладать рядом трудно согласуемых свойств. Так, поперечность световых колебаний требовала, чтобы эфир обладал свойствами упругого твердого тела, а отсутствие продольных световых волн означало его несжимаемость. Эфир должен был обладать невесомостью, не оказывать сопротивления движущимся сквозь него телам и т. д. Все эти противоречивые требования были учтены в механической модели ирландского физика Мак-Келога (30-е гг. 19 в.), однако сложность и малопонятность его модели привели, в конечном итоге, к отказу от дальнейшей разработки теории эфира. Однако после открытия электромагнитного поля интерес к эфиру возродился. Основные понятия теории поля (напр., ток смещения) вводились на основе механических представлений о нем (Дж. Максвелл). Это привело к дальнейшей разработке эфирных моделей. В частности, получила развитие вихревая модель, где эфир представлен в виде турбулентной жидкости. Но, как и прежде, предлагаемые модели не могли объяснить все наблюдаемые электромагнитные явления. Так, вихревая теория эфира строилась для объяснения распространения электромагнитных волн, но она не могла объяснить взаимодействия постоянных токов или неподвижных зарядов. Большие затруднения вызывал вопрос о взаимодействии эфира с веществом. Г. Герц выдвинул предположение, что эфир увлекается за собой движущимися телами. Оказалось, однако, что гипотеза Герца противоречит законам динамики сплошных сред, и тогда Э. Лоренц предложил теорию неподвижного эфира. Но наличие неподвижного эфира противоречит принципу относительности, поскольку система отсчета, в которой эфир как целое покоится, является абсолютной, т. е. отличается от других инерциальных систем, эквивалентных для механики. Если бы неподвижный эфир действительно существовал, то относительно движущегося сквозь него тела скорость света должна была бы различаться в направлении движения и в противоположном направлении. Различие скорости света могло бы быть экспериментально обнаружено, напр., относительно движущейся по орбите Земли. В 1887 Майкельсоном был поставлен опыт, показавший отсутствие движения Земли относительно эфира и тем самым заставивший отвергнуть гипотезу Лоренца.

Современная физика отрицает существование эфира. Теория электромагнитных явлений, построенная на основе теории относительности Эйнштейна, не нуждается в подобной гипотезе и несовместима с ней. Передача взаимодействий осуществляется полем. Поле рассматривается как самостоятельная реальность, не нуждающаяся в носителе. Но отказ современной физики от концепции эфира не означает возврата к представлению о пустом пространстве. Можно считать, что место эфира сейчас занимает представление о физическом вакууме, который даже при отсутствии каких-либо полей и вещества все же обладает некоторыми определенными свойствами, отличающими его от абсолютной пустоты.

Лит.: *Розенберг Ф.* История физики. М.—Л., 1933—36; *Лауэ М.* История физики. М.—Л., 1956; *Еремеева А. И.* Астрономическая картина мира и ее творцы. М., 1984; *Moraux P.* Quinta essentia, RE, Hlbd. 47, 1963, col. 1171—1263; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977; *Lodge O.* Der Weltäther. Braunschweig, 1911; *Whittaker E.* A history of the theories of ether and electrisity, v. 1—2. L., 1951—53.

С. В. Месяц

ЭФФЕКТИВИЗМ, полуинтуиционизм — направление в философских основаниях математики, сложившееся в начале 20 в. во французской школе теории функций и множеств (Э. Борель, А. Лебег, Р. Бэр и др.) как реакция на крайнюю абстрактность канторовской ***множеств теории***, претендовавшей на исчерпывающее обоснование математического анализа (теории пределов) да и всей математики. Это обоснование «хотя и дало интересные и очень творческие результаты, но не привело к уверенности в строгости, т. к. сама общая теория множеств, развиваемая чисто логически, вошла в столкновение с парадоксами, остановившими ее бурное развитие» (*Лузин Н. Н.* Собр. соч., т. 3. М., 1959, с. 312). Т. о., философские установки эффективизма определялись его оппозицией к основным (подозрительным) ***абстракциям*** канторовской теории — актуальной бесконечности, произвольного выбора, трансфинитной индукции. Не отрекаясь от теоретико-множественных методов мышления вообще, эффективисты попытались переосмыслить эти абстракции на основе принципов, близких к позиции эмпиризма. В частности, они считали реальными только такие ***абстрактные объекты*** математики, которые прошли проверку на их конечную определимость (выразимость) и ***индивидуацию***. В этом смысле вещественный континуум не был строго определенным понятием, не говоря уже о континуумах более высокого порядка (напр., всех вещественных функций). Поэтому эффективисты в качестве реальных множеств признавали только счетные (как доступные опыту), а все другие (трансфинитные) рассматривали (еще до гильбертовского ***формализма***) как идеальные объекты, возможно полезные (в качестве символов) для классификации математических реалий, но лишенные эмпирического содержания. В итоге главной философской заслугой эффективизма является конструктивное осмысление континуума без ясной идеи самих конструктивных методов. По существу эффективизм и положил начало осознанию важности этих методов в математике. Он первый (при отсутствии точного понятия ***алгоритма***) ввел понятие вычислимых точек континуума и отделил «счетность» множества от его «перечислимости» (Борель). Правда, оценивая рассуждения о трансфинитном только как façon de parler, связанные с некритическим использованием ***абстракции актуальной бесконечности***, эффективизм (в отличие от ***интуиционизма*** и ***конструктивного направления***) недооценил роль логики в признании допустимости тех или иных рассуждений. Встав на путь построения «конструктивной теории множеств», он не отказался от классической логики, полагая, что существование многих логик было бы для математики «печальной роскошью» (Лузин). Тем не менее

именно философские установки эффективизма позднее инициировали многие исследования в области логики и металогики (***А. Тарский***, ***Т. Сколем***, ***П. С. Новиков***). Усилиями эффективистски мыслящих математиков была создана и дескриптивная теория множеств (функций), развитие которой в 20—30 гг. связано прежде всего с работами участников Московской математической школы, руководимой Н. Н. Лузиным.

Лит.: *Гейтинг А.* Обзор исследований по основаниям математики. М.—Л., 1936, § 2; *Гливенко В. И.* Кризис основ математики на современном этапе его развития.— В кн.: Сб. статей по философии математики. М., 1936; *Лузин Н. Н.* Собр. соч., т. 2. М., 1958; *Медведев Ф. А.* Французская школа теории функций и множеств на рубеже 19—20 вв. М., 1976; *Borel E.* Leçons sur la théorie des fonctions. P., 1928.

М. М. Новосёлов

Ю

Ю—У (кит., наличие/бытие — отсутствие/небытие) — антонимичная пара основополагающих категорий китайской философии, функционально аналогичная европейской оппозиции «бытие — небытие», но включающая в себя более узкие понятия — наличного и неналичного бытия. Этимологические значения «ю» — «правая рука, держащая мясо», «у» — «танцор с перьями в руках», лексические — соответственно «иметь» и «не иметь» (относятся к сфере обладания, а не бытия). Ю — совокупность всех имеющихся в мире предметов и явлений, включая человеческие дела (ши). Поэтому ю может квантифицироваться как «десять тысяч наличий» (вань ю), что синонимично «десяти тысячам вещей» (вань у) как всеохватному множеству. Термину «ю» присущ ценностный смысл — «имущество, достояние, богатство, собственность, ценность» (ср. франц. avoir), отражающий аксиологичность и прагматичность китайской философии, доходящую до самого высокого онтологического уровня. У — не имеющая конкретных вещественных форм подоснова мироздания, сходная с платоновско-аристотелевской первоматерией. В качестве философских категорий ю и у впервые появились в ***«Дао дэ цзине»***, где, однако, их взаимосвязь представлена противоречиво: «Десять тысяч вещей Поднебесной рождаются из имеющегося (ю), имеющееся рождается из отсутствующего (у)»; «имеющееся и отсутствующее рождают друг друга».

В ***«Чжуан-цзы»*** (гл. 2) с помощью итерации этих терминов произведено различение уровней реальности: «Имеется имеющееся (ю ю). Имеется отсутствующее (ю у). Имеется еще не начавшее иметь отсутствие. Имеется еще не начавшее иметься в качестве еще не начавшего иметь отсутствие». Использование китайскими философами таких сочетаний, как «наличие наличия» (ю ю), «наличие отсутствия» (ю у), «отсутствие наличия» (у ю) и «отсутствие отсутствия» (у у), свидетельствует о том, что понятия «ю» и «у» не находятся друг с другом в отношении противоречия, подобно «бытию» и «небытию».

Видимо, в связи с проникновением в Китай ***буддизма*** соотношение ю — у стало центральной проблемой философии ***сюань сюэ***. В его рамках ***Ван Би*** объявлял у «корнем» (бэнь) и «сущностью» (ти) всего сущего, отождествляя т. о. с ***дао***, а Пэй Вэй (3 в.) в сочинении «Чун ю лунь» («О почитании наличия/бытия») опровергал данную точку зрения, доказывая, что ю — это самородная сущность, по отношению к которой у выступает лишь как отсутствие или недостача. Последнюю трактовку поддерживал ***Го Сян***, который отрицал возможность «рождения имеющегося из отсутствующего», впервые осознав, что это может быть понято как однократный акт, т. е. «творение из ничего». В китайском буддизме категория «ю» была использована для определения чувственной реальности, противоположной «пустоте» — шунье (кун).

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической литературе. М., 1994, с. 214—27; *Сыма Вэнь.* Ю юй у («Наличие/бытие» и «отсутствие/небытие»).— «Чжунго чжэсюэ ши яньцзю», 1981, № 4; *Гао Чжэньнун.* Кун юй ю («Пустота» — шунья и «наличие/бытие»).— Там же, 1984, № 4; *Гэн Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 99—129; *Graham A. C.* «Being» in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy.— «Asia Major», 1959, v. 7, N 1—2.

А. И. Кобзев

ЮАНЬ ЦИ (кит. — изначальная пневма) — понятие китайской философии и культуры, обозначающее изначальную субстанцию мироздания. Впервые зафиксировано в трактатах 2 в. до н. э. В даосском памятнике «Хэ Гуань-цзы» («Мудрец в шляпе из перьев фазана») утверждается, что «Небо и Земля исходят из изначальной пневмы, десять тысяч вещей, умножаясь, исходят из Неба и Земли». У реформатора ***конфуцианства Дун Чжуншу*** юань ци фигурирует в двух модусах — а) «гармоничность и благоприятность» в Поднебесной, проистекающие из «праведности правителя-вана»; б) ***ци***-«пневма», духовно-материальная субстанция, полученная человеком от родителей и содержащая генетическую информацию: «распространение изначальной пневмы есть передача структуры (***ли***-«принципа») кожи и волос». У ***Ван Чуна*** юань ци представлена как субстантивация изначального «хаотического» (***хуньдунь***) единства мироздания. В даосских по преимуществу сочинениях процесс космогенеза стал восприниматься как дифференциация юань ци. В даосскую антологию начала 11 в. «Юнь цзи ци цянь» («Семь грамот из облачного хранилища») включен трактат «Юань ци лунь» («Об изначальной пневме»), в котором юань ци отождествляется с ***дао;*** тем самым подразумевается, что дао субстантивировано в «изначальной пневме» и играет роль своего рода «программы» ее дифференциации. В построениях основоположников неоконфуцианского «учения о принципе» (ли сюэ) ***Чэн И*** и ***Чэн Хао*** фигурирует понятие «пневма истинной изначальности» (чжэнь юань чжи ци); из нее рождается «внешняя пневма», из которой образуются вещи. Сама «пневма истинной изначальности» не может концентрироваться для образования вещей, не смешивается с «внешней», но «вынашивает и вскармливает» ее до полного становления («И шу», цзюань 15). Редуцированная форма этого четырехслога — чжэнь ци («истинная пневма») впоследствии стала синонимом юань ци и общепринятым обозначением совокупности здоровых жизненных сил организма: в медицине, психотехнике (нэйгун — «внутренняя работа» или цигун — «работа с ци-пневмой») и боевых искусствах накопление «истинной пневмы» считается важнейшей задачей.

А. Г. Юркевич

ЮДИН Эрик Григорьевич (14 февраля 1930, Днепропетровск — 5 января 1976, Москва) — специалист по методологии науки и системным исследованиям. Получил высшее юридическое образование в Московском юридическом ин-те, затем окончил аспирантуру по кафедре философии Московского государственного педагогического ин-та им. В. П. По-

темкина. После защиты диссертации (1955) работал в Томском ун-те. В 1956 подвергся политическим репрессиям; освободился из заключения в 1960, однако в течение нескольких лет вынужден был работать на заводе резино-технических изделий и лишь в 1964 получил возможность вернуться к профессиональной научной работе. Мать Юдина впоследствии получила следующий документ из Верховного Суда СССР: «Справка. Постановление Пленума Верховного Суда СССР от 18 июля 1989 года, приговор Томского областного суда от 22 марта 1957 года и все последующие решения отменены, и дело производством прекращено за отсутствием в его действиях состава преступления. Юдин Э. Г. по настоящему делу реабилитирован» (цит. по кн.: «Системные исследования. Ежегодник 1989—1990». М., 1991, с. 112). Факт осуждения по политическим мотивам сказывался на жизни и деятельности Юдина (он, напр., ни разу не был за рубежом, при представлении его на звание старшего научного сотрудника по специальности «История науки и техники» его кандидатура откладывалась). Ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники АН СССР. В течение ряда лет работал ст. научным редактором издательства «Советская энциклопедия». В последние годы жизни работал ст. научным сотрудником Всесоюзного научно-исследовательского ин-та технической эстетики. Один из инициаторов разработки системного подхода, а также издания ежегодника «Системные исследования» (1-й выпуск — 1969). В его трудах дано глубокое теоретическое обоснование природы системного подхода, раскрыта его роль в современной науке и технике, проведено исследование философских и общенаучных предпосылок возникновения системного подхода, разработана типология системных концепций. Юдин внес существенный вклад в разработку методологии современной науки, в исследование методологических проблем психологии и педагогики, в анализ структуры научного знания. Он одним из первых в отечественной литературе обратился к философской разработке категории «деятельность», которую понимал как специфически человеческий способ бытия в мире.

Соч.: Жан Пиаже — психолог, логик, философ (в соавт. с В. Н. Садовским).— «Вопросы психологии», 1966, № 4; «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах (в соавт. с Г. П. Щедровицким).— В кн.: Семиотика и восточные языки. М., 1967; Концепция «точной педагогики» и ее основания (в соавт. с Д. А. Поспеловым).— «ВФ», 1967, № 6; Системный подход в социальных исследованиях (в соавт. с И. В. Блаубергом).— Там же, 1967, № 9; Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности. М., 1969; О так называемом сциентизме в философии (в соавт. с В. С. Швыревым).— «ВФ», 1969, № 8; Философские проблемы исследования систем и структур (в соавт. с И. В. Блаубергом).— Там же, 1970, № 5; Методологическая функция философии в естествознании.— В кн.: Диалектика и современное естествознание. М., 1970; Социальное знание и социальное управление (в соавт. с Ю. П. Сенокосовым).— «ВФ», 1971, № 12; Системный подход в социальном познании (в соавт. с И. В. Блаубергом).— В кн.: Исторический материализм как теория социального познания и деятельности. М., 1972; Становление и сущность системного подхода (в соавт. с И. В. Блаубергом). М., 1973; Методологическая природа системного подхода.— В кн.: Системные исследования. Ежегодник. 1973. М., 1973; Системные идеи в этнографии.— «Природа», 1975, № 7; Деятельность как объяснительный принцип и как предмет изучения.— «ВФ», 1976, № 5; Деятельность и системность.— В кн.: Системные исследования. Ежегодник. 1976. М., 1977; Системный подход и принцип деятельности.— В кн.: Методологические проблемы современной науки. М., 1978; Наука и мир человека (в соавт.). М., 1978; Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997.

П. В. Алексеев

ЮЙ ЧЖОУ (кит. — пространство и время) — категория китайской философии и культуры, выражающая единство пространственного и временного аспектов вселенной и ее структурную упорядоченность. Основное современное значение слова «юй чжоу» — «космос». Этимологически восходит к обозначению двух перпендикулярных балок в основании кровли. В ***«Чжуан-цзы»*** толкование понятий «юй» и «чжоу» сопряжено с пониманием дао как пространственно-временной сущности. Словом «юй» там выражена пространственная беспредельность («[то, что] имеет реальность/вещественность, но не пребывает в [конкретном] месте»), понятием «чжоу» — временная безграничность («[то, что] имеет протяженность, но не имеет корня и верхушки», т. е. конца и начала). Термин «юй чжоу» стал применяться в философском контексте, начиная с ***«Хуайнань-цзы»***, где «юй» определено как «четыре стороны света, верх и низ», а «чжоу» — как «минувшая древность и приходящее сегодня» (XI, 12). Там же понятие «юй чжоу» соотнесено с идеей единотелесности вселенной: «Небо и Земля» и юй чжоу сравниваются с «телом одного человека» (VII, 115). Выраженные в этом сравнении положения об органической целостности мироздания и гомоморфизме макро- и микрокосма являются определяющими для традиционной китайской философии и науки.

А. Г. Юркевич

«ЮКТИДИПИКА» (санскр. «Yukti-dīpikā» — «Светильник логического дискурса») — комментарий к ***«Санкхья-карике»***, открытый и впервые изданный в 1938 П. Чакраварти. Хорошее знание автором «Юктидипики» ***Бхартрихари*** и ***Дигнаги***, наряду с отсутствием знакомства с текстами ***Дхармакирти***, позволяет отнести его произведение к 6—7 вв. «Юктидипика» является основным источником по предклассической ***санкхье***, т. к. содержит сведения о Паурике, Панчадхикаране, Патанджали (не йогин), Варшаганье, его «свите» и Виндхьявасине, а также анонимные пассажи «учителей санкхьи», демонстрируя, в чем Ишваракришна солидаризировался, а в чем дистанцировался от своих предшественников. Более чем кто-либо другой из комментаторов к «Санкхья-карике» автор «Юктидипики» уделяет внимание полемике с буддистами, с ведантистами и вайшешиками, а начиная с истолкования уже первой карики задается целью выявить все теоретически возможные возражения против санкхьяиков, с тем чтобы обстоятельно на них ответить. В «Юктидипике» систематизируются 11 признаков аутентичной философской науки-шастры, воплощенной в тексте (доказывается их наличие в «Санкхья-карике»): краткие положения, указывающие на основные топики; дискуссия по источникам знания (***праманы***); обсуждение «частей» материала изложения; описание основных положений в «полноте»; обсуждение сомнений относительно основоположений системы; обсуждение специальных проблем; наличие кратких дефиниций, а также развернутых определений; обсуждение базовых принципов системы в последовательности; обсуждение терминологии; выявление практических результатов следования системе. Наличие этих параметров свидетельствует о метафилософском и науковедческом дискурсе, но также и о законченно формалистски-схоластическом понимании философии. По мнению первооткрывателя «Юктидипики», ее автор был не только философом, но и грамматистом «школы Панини».

Изд.: Yukti-dīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhya-kārikā Critically ed. by A. Wezler and Sh. Maotegi, v. 1. Stuttg., 1998.

В. К. Шохин

ЮЛИАН ('Ιουλιανός) Теург (2-я пол. 2 в.) — сын ***Юлиана Халдея*** (акме при императоре Марке Аврелии, 161—180), автор сочинений по теургии и мистическим обрядам, а также неких «Речений» (Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια — Suida, s. v., N 434 Adler), в которых, начиная с Хр. А. Лобека (Aglaophamus. Königsberg, 1829, S. 102), усматривают цитируемые неоплатониками ***«Халдейские оракулы»***.

Ю. А. Шичалин

ЮЛИАН ФЛАВИЙ КЛАВДИЙ (Flavius Claudius Julianus, греч. 'Ιουλιανός) (331, Константинополь — 26 июня 363, Месопотамия, погребен в Тарсе) — римский император, племянник Константина Великого, за обращение из христианства в язычество получил у церковных историков прозвище Отступник (ἀποστάτης). В 355—367 в ранге цезаря в Галлии побеждает франков и алеманнов. В 360 солдаты провозглашают его «августом». В 361 после внезапной смерти императора Констанция признан единодержавным императором. В 363 умирает от раны, полученной во время военных действий против Персии. Его сочинения — речи, гимны, беседы, письма.

Воспитатели Юлиана — Евсевий, епископ арианского толка, и евнух Мардоний, эллинизированный скиф, прививший ему любовь к греческой языческой культуре. Юлиан учился у риторов Константинополя, в Никомедии слушал знаменитого ***Либания***, позднее стал учеником Эдесия и вошел в круг последователей Ямвлиха — представителей Пергамской школы неоплатонизма, из которых на него особенное влияние оказал ***Максим Эфесский***. В 355 с образовательными целями посетил Афины и был посвящен в Элевсинские мистерии. Став императором в 361 и стремясь быть «философом на троне», предпринял попытку возродить языческий политеизм в качестве новой государственной религии, упорядочив его средствами неоплатонической философии. При этом Юлиан избегал прямого преследования христиан, проводил политику веротерпимости, надеясь разгромить христианство идейно. Восстанавливая старые культы, он считал необходимым создать иерархию жречества по типу христианской церкви, намеревался разработать символику и догматику новой религии и на основе неоплатонизма построить ее теологию. Различая, по образцу Ямвлиха, миры умопостигаемый, мыслящий и чувственный, Юлиан средоточием каждого из них считал бога-солнце; солнце чувственного мира было для него только отражением солнца умопостигаемого мира.

Соч.: Juliani imperatoris quae supersunt, rec. F. C. Hertlein, t. 1—2. Lipsiae, 1875—76; Oeuvres complètes. P., I, 1. Discours, I, 2. Lettres et fragments, texte ét. et trad. par J. Bidez, 1924—1932; II, 1, Discours, texte ét. et trad. par G. Rochefort, 1963; II, 2, Discours, par C. Lacombrade, 1964; Письма, пер. Д. Е. Фурмана.— «Вестник древней истории», 1970, № 1—3.

Лит.: *Аверинцев С. С.* Император Юлиан и становление «византинизма».— В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 79—84; *Bidez J.* La Vie de l'Empereur Julien. P., 1930; *Leipoldt J.* Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte. B., 1964; *Bowersock G. W.* Julian the Apostate. Cambr. (Mass.), 1978; *Bouffartigue J.* L'empereur Julien et la culture de son temps. P., 1992.

Ю. А. Шичалин

ЮЛИАН ХАЛДЕЙ ('Ιουλιανός Χαλδαῖος) (2-я пол. 2 в.) — философ, автор сочинения «О демонах» в 4 кн., отец ***Юлиана*** Теурга (Suida, s. v. N 433 Adler). См. ст. ***«Халдейские оракулы»***.

Ю. А. Шичалин

ЮМ (Hume) Давид (26 апреля 1711, Эдинбург, Шотландия — 25 августа 1776, там же) — шотландский (британский) философ, публицист, историк, один из инициаторов европейского позитивизма и феноменологии. В своем основном произведении — «Трактат о человеческой природе» (1739—40, рус. пер. 1966) — Юм рассчитывал на основе экспериментального метода, тщательно подобранных опытов и интроспекции смоделировать целостную систему природы человека. Ее основное содержание складывается из логики, объясняющей принципы и операции способности человека рассуждать, а также природу его идей; этики, касающейся внутренних чувств человека; *учения о вкусе* (критицизм — эстетика) и политики, рассматривающей людей как объединенных в общество и зависящих друг от друга. Будучи сторонником теории морального чувства Хатчесона, но не принимая его теологическую модель обоснования объективных стандартов добра и зла, Юм задумывал «Трактат» как тотальную критику рационализма не только в области естественной теологии, но и в общей теории познания, где демонстрируется несостоятельность разума в обосновании идей пространства и времени, общей идеи существования, материальной и духовной субстанции, понятий *энергии, силы, причинности*. В ведении разума остаются истины отношений, аналитические истины. Соответственно огромная сфера истин фактов становится вероятностным знанием и переходит под юрисдикцию веры (Belief). Ограничение значения разума в познании последовательно дополняется минимизацией его роли в морали: разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им (см. *Юм Д.* Соч. в 2 т. М., 1996, т. 1, с. 457). Особое место в теории морали занимает проблема свободы, обсуждению которой посвящена 2-я *книга* «Об аффектах», т. е раздел о психологии. Юм отожествляет свободу со случайностью (которая означает на деле незнание причин), превращает свободу в психологическую иллюзию.

В теории вкуса (эстетике) Юму не удалось последовательно провести свою точку зрения на подчиненную роль разума: он остался на позициях нормативистского классицизма в оценках произведений искусства, что противоречило положению о чувственном, т. е. субъективном, характере восприятия красоты. В разделах «Трактата», посвященных политике, Юм отвергает *фикции «войны всех против всех» Гоббса* и общественного договора Локка. Гражданское общество возникает стихийно под воздействием общественного интереса; это же можно сказать о происхождении такой добродетели, как справедливость.

Попытки Юма занять кафедру в университетах Эдинбурга и Глазго потерпели неудачу во многом из-за скандальной репутации «Трактата о человеческой природе». В 1740-х гг. выходят несколько изданий моральных и политических эссе (причем с издания 1748 под именем Юма). В этом же году Юм анонимно издает «Философские опыты о человеческом *познании*» — значительно сокращенное и переработанное заново, по словам Юма, изложение 1-й книги трактата «О познании», с некоторыми, впрочем, добавлениями. Издание не изменило репутацию Юма как вольнодумца. Основные идеи трактата в «Философских опытах» (с 1758 — «Исследование о человеческом познании»), (так называемое первое исследование) не претерпели изменений. Более того, Юм дополнил издание двумя крамольными главами «О чудесах» и «О провидении и будущей жизни», первую из которых он когда-то не решился включить в трактат о человеческой природе.

В 1751 в Лондоне вышло в свет «Исследование о принципах морали» («Второе исследование») — лучшее, по мнению автора, его произведение; в нем заметно влияние хатчесоновс-

кой теории морального чувства с ее инстинктивизмом и утверждением, что конечные цели человеческого поведения задаются не разумом, но только чувством.

В 1752 Юм стал библиотекарем эдинбургского общества адвокатов, обладавшего крупнейшим в Шотландии собранием книг (ныне Национальная библиотека). За годы работы в этой должности (1752—57) Юм составил многотомную «Историю Англии». Первыми вышли два тома «Истории Великобритании при доме Стюартов», вызвавшие ожесточенную критику вигов и тори, церковников и сектантов, свободомыслящих и ханжей, но с неожиданным для автора энтузиазмом встреченные во Франции. В последующие годы вышло еще шесть томов, посвященных истории Англии.

В 1757 в сборнике «Четыре диссертации» Юм издал «Естественную историю религии», оказавшую большое влияние на просветителей на континенте (перевод на французский язык был опубликован уже в 1759). В том же сборнике Юм опубликовал «Рассуждение об Аффектах» — значительно сокращенный реферат 2-й книги «Трактата».

В нач. 1760-х гг. Юм находился на государственной службе в качестве секретаря посла Великобритании во Франции и близко познакомился с французскими просветителями-энциклопедистами. В конце этого десятилетия Юм служил помощником государственного секретаря Великобритании в Лондоне. В 1768 он вернулся в родной Эдинбург.

По собственному признанию, господствующей страстью Юма было влечение к литературе; несмотря на частые неудачи, он все-таки добился настоящего литературного успеха, который принесли ему неоднократные издания сборников эссе на политические, экономические и исторические темы.

После смерти Юма в 1779 были изданы «Диалоги о естественной религии», над которыми он работал много лет вплоть до кончины. В 1781 «Диалоги» перевел на немецкий язык Гаман, их использовал Кант в работе над «Пролегоменами». «Диалоги» показывают несостоятельность претензий религиозного сознания на ведущую, всеобъясняющую роль в познании и вопросах морали. Все идеи людей о божестве (согласно тем, кто отрицает врожденные идеи) есть не что иное, как сочетание идей, которые они приобретают благодаря размышлениям над действиями своего собственного ума (см. *Юм Д.* Соч. в 2 т., т. 1, 1996, с. 669). Поэтому неосознанный антропоморфизм рациональной теологии в познании сверхъестественных предметов неизбежно оказывается иллюзией, своего рода иллюзорной causa sui (впрочем, так же, как и претензии натуральной философии на вечные истины в естествознании).

После смерти Юма его сочинения почти полвека на родине не издавались, что было связано с резкой критикой опасного вольнодумца представителями шотландской школы философии здравого смысла, особенно Д. Битти, который был официально признан победителем скептицизма и награжден королевской пенсией. Тем не менее влияние философии Юма не прекращалось, в частности, его испытали А. Смит, И. Кант, И. Бентам, Дж. С. Милль и др.

Соч.: The Philosophical Works, v. 1—2. L., 1898; Трактат о человеческой природе, т. 1—2. М., 1995; Соч. в 2 т. М., 1996.

Лит.: *Виноградов Н. Д.* Философия Д. Юма, т. 1—2. М., 1905—11; *Нарский И. С.* Философия Д. Юма. М., 1967; *Он же.* Д. Юм. М., 1973; *Leroy A.-L.* D. Hume. P., 1953; *Basson A. H.* D. Hume. Harmondsworth, 1958; *Forbes D.* Hume's Philosophical Politics. Cambr., 1975; *Jessop T. E.* Bibliography of David Hume and of the Scottish Philosophy from A Fransis Hutcheson to lord Balfour. L., 1938; *Kemp-Smith N.* The Philisophy of D. Hume. L., 1949.

М. А. Абрамов

ЮМА ПРИНЦИП («Гильотина Юма») — термин, обозначающий методологический подход, резко разграничивающий суждения факта и суждения долга (дескриптивные и прескриптивные суждения) по их логическому статусу: первые рассматриваются как референтные высказывания, т. е. обладающие истинностным значением, вторые трактуются как нереферентные и внеистинностные (см. ***Суждения моральные***). Из этой трактовки следует, что построить логически правильное умозаключение, все посылки которого дескриптивны, а вывод прескриптивен, невозможно, т. е. моральные императивы (нормы) невыводимы из знаний о сущем. Эти положения связываются с именем Д. Юма, поскольку сходные идеи впервые были сформулированы им (в виде краткого замечания и не столь определенно, как это было сделано позднее в ***метаэтике***) в «Трактате о человеческой природе» (1740). Как отметил Юм, авторы всех известных ему этических теорий в своих рассуждениях постоянно и незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть» (is) к предложениям со связкой «должно» (ought), не указывая оснований такого перехода; поскольку это «должное» выражает некоторое новое отношение, остается непонятным, каким образом оно могло быть дедуцировано из других, совершенно отличных от него отношений. Юм выразил уверенность, что простой «акт внимания» к этой проблеме «опроверг бы все обычные этические системы» (Трактат о человеческой природе. М., 1995, с. 229—230).

Разрушительные для традиционной этики следствия, вытекающие из принципа Юма, побуждают многих аналитиков к поиску контраргументов, имеющих целью дискредитировать эту концепцию или, по крайней мере, показать ее ограниченность, неуниверсальность. Чаще всего эта задача решается путем демонстрации каких-либо конкретных рассуждений, в которых, как представляется их авторам, моральные заключения выводятся из фактологических посылок без нарушения законов логики. Выдвигаются и более общие, концептуальные идеи — о том, что нормативно-ценностные суждения в логическом отношении ничем не отличаются от когнитивных; что моральный дискурс вообще не подчиняется «обычной» (Аристотелевой) логике, здесь действует иная логика, допускающая переход от суждений факта к суждениям долга, от знания — к ценности, и др. Полемика вокруг принципа Юма, начатая еще в 1920-е гг., продолжается до сих пор. См. также ст. ***Модальная логика***, ***Деонтическая логика***.

Л. В. Максимов

ЮНГ (Jung) Карл Густав (26 июля 1875, Кесвиль — 6 июня 1961, Кюснахт) — швейцарский психиатр и психолог. Получил медицинское образование в Базеле, с 1900 работал в клинике Бургхельцли (Цюрих) под руководством Э. Блейлера. В 1902 защитил докторскую диссертацию «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов». В организованной им психологической лаборатории разработал словесно-ассоциативный тест, который стал источником для множества других проективных тестов. Известность в медицинском мире принесла ему книга «Психология Dementia Praecox» (1907). В 1907 встречается с З. Фрейдом, становится одним из самых активных его последователей, способствует распространению ***психоанализа*** в Европе и Америке, избирается первым президентом Международной психоаналитической ассоциации и является главным редактором журнала этой ассоциации. Как личные конфликты, так и теоретические разногласия ведут к разрыву с Фрейдом в 1913. В работе «Мета-

морфозы и символы либидо» (Wandlungen und Symbole des Libido, 1912) Юнг подверг критике учение Фрейда о либидо и выдвинул собственную концепцию коллективного бессознательного. В 20-е гг. эта концепция получает свой окончательный вид как теория архетипов коллективного бессознательного. Рост числа учеников и последователей способствовал формированию ассоциации «комплексной», или «аналитической» психологии; в 1948 в Кюснахте (под Цюрихом) был основан первый «Институт К. Г. Юнга». Юнгианская ассоциация располагает несколькими десятками подобных институтов в различных странах, будучи второй (после фрейдовской) по числу членов ассоциацией в рамках ***глубинной психологии***.

Учение Юнга, разрабатывавшееся на основе эмпирического опыта — лечения пациентов, возникло под несомненным влиянием немецкого романтизма, учений ***Шопенгауэра*** и ***Ницше***. Коллективное бессознательное вполне сопоставимо с мировой волей Шопенгауэра, но с тем отличием, что лежащие в глубинах психики архетипы коллективного бессознательного получают у Юнга то виталистскую, то спиритуалистическую интерпретацию. В символах мифов и религиозных учений всех времен и народов ученый видит выражение истинной природы человека.

Психика рассматривается Юнгом как энергетическая система, в которой сознание и бессознательное взаимодействуют и дополняют друг друга. Целью терапии является «индивидуация», т. е. движение от «эго» (я) к глубинному архетипу Самости. Юнг называл свое учение «западной йогой», им был написан ряд трудов по восточным религиозно-философским учениям. Но значительно большее внимание он уделил ***гностицизму*** и алхимии, считая авторов гностических и алхимических трактатов своими предшественниками в области психологии. В последние два десятилетия своей деятельности он написал несколько работ (прежде всего «Ответ Иову»), в которых развивал собственный вариант гностического богословия. Его идеи получают распространение в далеких от науки кругах — он делается «гуру» для увлекающихся оккультизмом, восточными учениями и практиками медитации. В эти же годы им разрабатывается концепция «синхроничности» — акаузальных синхронных связей, т. е. значимых событий, принадлежащих различным реальностям, находящимся не в причинной, но в смысловой связи. Отталкиваясь от идей Лейбница, Юнг создает учение о своего рода ***предустановленной гармонии*** между физическими и психическими событиями, процессами во внешнем и внутреннем мире. Такого рода связями Юнг объясняет различные парапсихологические феномены, древнюю магию и т. п.

Критика современной технической цивилизации и массового общества во многих трудах Юнга обусловлена тем, что человек Запада создал обезбоженный мир, предал забвению собственную религиозную традицию и истребляет прочие традиции по всему земному шару. На индивидуальном уровне это ведет к психопатологиям, а на социально-политическом — к распространению тоталитарных идеологий. Церковная традиция располагала средствами для трансформации энергии архетипов в прекрасный символический космос; начавшийся с протестантизма «штурм священных стен» привел к материалистической цивилизации, не обладающей такого рода универсумом, а потому особенно уязвимой для неожиданных «прорывов» энергии коллективного бессознательного.

Последователями Юнга в строгом смысле слова являются несколько тысяч практикующих психотерапевтов, получивших подготовку в учебных институтах асссоциации аналитической психологии. Но влияние его воззрений было значительно более широким. В академической психологии это влияние ограничивается теорией типов («интроверт — экстраверт») и указанными выше проективными тестами; некоторые привнесения Юнга в технику психоанализа в начале века сохранились и приняты даже ортодоксальными фрейдистами, враждебно относящимися к Юнгу. Хотя от его идей отталкивались некоторые видные историки мифологии и религии (К. Кереньи, М. Элиаде), взгляды Юнга в этой области нередко подвергаются критике — из частого повторения одних и тех же образов в мифах разных народов мира еще не следует их обусловленность архетипами коллективного бессознательного. Значительным было влияние Юнга на многих писателей, художников, кинорежиссеров и отдельных далеких от ортодоксии богословов.

Соч.: Gesammelte Werke, Olten, Bd. 1—20. Z., 1958— ; The Collected Works, Princeton, vol. 1 — 20. L., 1953—64; Избр. труды по аналитической психологии. Цюрих, 1929; Архетип и символ. М., 1991; Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994; Психологические типы. СПб., 1995; Ответ Иову. М., 1995; Психология и алхимия. К., 1997; AION. Исследование феноменологии самости. М., 1997.

А. М. Руткевич

ЮНГЕР (Jünger) Фридрих Георг (1 сентября 1898, Ганновер — 20 июля 1977, Иберлинген) — немецкий философ и писатель. Как и его старший брат Эрнст ***Юнгер***, добровольцем принимал участие в 1-й мировой войне. Во Фландрии получил тяжелое ранение. В 1920 оставил рейхсвер в чине лейтенанта и изучал юриспруденцию. С 1926 жил как свободный писатель. Главную роль в формировании мировоззрения Юнгера как одного из ярких представителей молодого поколения ***консервативной революции*** сыграло переживание войны. Принадлежа к «национал-революционному» направлению, далекому от практической политики, Юнгер в своей ранней публицистике выступил с проповедью «нового национализма», который был не определенной программой, а неким поиском метафизического характера «немецкого человека», не приемлющего идеалов либерализма, капитализма, марксизма и пацифизма и противопоставляющего цивилизованности буржуазной эпохи свой мир «элементарного» (Aufmarsch des Nationalismus, 1926). Так, в осмыслении войны, согласно Юнгеру, следует руководствоваться только героической установкой «прирожденного воина» и избегать присущей «гуманному мышлению» рациональной морализации, поскольку «война не есть нравственный феномен», а является непосредственным выражением жизни, воплощением стихии и судьбы. Высший смысл Юнгер видит в борьбе за невидимый «рейх», который определяет «высшую немецкую действительность», превосходя всякие государственные, народные и национальные формы («Воин и война» — Krieg und Krieger, 1930). В понимании войны как грандиозного процесса работы, а воина — как солдата-рабочего Юнгер во многом находился под влиянием своего брата периода 1920—30-х гг.

В 1930-е — нач. 40-х гг. Юнгер выступает преимущественно как автор поэтических сборников, а с выходом большого эссе «Совершенство техники» (Die Perfektion der Technik, 1946) начинается новый этап его творчества, когда он получает широкую известность в философских кругах. Эта книга непосредственно связана с постановкой вопроса о сущности техники в ***«Рабочем»*** Эрнста Юнгера. Механизация труда не создает ни досуга, ни богатства, но приводит к хищнической эксплуатации (Raubbau) земли и человека. Прогрессирующая тех-

ническая организация превращает ее функционера — рабочего в раба машины. Техника достигает совершенства в процессе вооружения, который имеет планетарный масштаб и подчиняет себе все ресурсы. Диагноз эпохи, предлагаемый Юнгером, фиксирует мир, находящийся под угрозой анархии и идеологии. В этом мире растущая автоматизация приводит к тому, что дух утрачивает свою родину. Отмеченные Ф. Г. Юнгером апокалиптические моменты технического развития отличают его анализ от описаний «Рабочего». Они критически обсуждались ***К. Ясперсом*** и стимулировали последующую дискуссию по проблемам ***философии техники***.

Эта критика прогресса и концепции «линейного» исторического мира нашла дальнейшее выражение в трилогии «Греческие мифы» (Griechische Mythen, 1947). Под влиянием Хайдеггера Юнгер говорит о том, что исцеление (Heil) станет возможным только тогда, когда на место человека техники, расточающей богатство мира, придет пастух земли и возделыватель. Под влиянием ***Ницше*** Юнгер говорит о «вечном возвращении», отражающемся во вневременной действительности мифических образов. К ницшеанским фигурам ясного Аполлона и таинственного Диониса он добавляет фигуру Пана — бога «пустоши» (Wildnis). Пустошь — это область нетронутого, невозделанная мать-земля, без которой не было бы ни поля, ни сада, т. е. всей культуры; «необозначенная, неназванная» пустошь внеисторична, но в ее «священном» истоке имеет начало и конец вся история.

Юнгер известен также как автор работ в области поэтики и философии языка.

Соч.: Nietzsche. Fr./M., 1949; Maschine und Eigentum. Fr./M., 1949; Gedächtnis und Erinnerung. Fr./M., 1957; Sprache und Denken. Fr./M., 1962.

Лит.: *Grenzmann W.* Friedrich Georg Jünger.— Dichtung und Glaube. Bonn, 1952; *Richter A. H.* A Thematic Approach to Friedrich Georg Jünger. Bern, 1982.

А. В. Михайловский

ЮНГЕР (Jünger) Эрнст (29 марта 1895, Гейдельберг — 17 февраля 1998, Вильфлинген) — немецкий философ и писатель. Родился в семье химика и аптекаря, посещал школу в Ганновере. Участвовал в юношеском движении «Перелетные птицы» (вместе с братом Фридрихом Георгом ***Юнгером***), в 1913 предпринял неудачный побег в Иностранный легион. После объявления мобилизации в августе 1914 досрочно сдал экзамены и записался в 73-й пехотный ганноверский полк. Весной 1915 первый раз принял участие в военных действиях, после прохождения офицерских курсов командовал ротой и руководил штурмовым отрядом. Участвовал в сражениях на Сомме, при Камбрэ, во Фландрии, был много раз ранен. Осенью 1918 в чине младшего лейтенанта удостоен высшей прусской награды — ордена Pour le mérite («За заслуги»). В 1919—23 — офицер в рейхсвере. В 1923—25 в Лейпциге изучает зоологию у ***Г. Дриша***, слушает философию у Ф. Крюгера, занимается в зоологическом институте в Неаполе. С 1925 — свободный писатель. После переезда в Берлин в 1927 становится активным участником движения, выступает как публицист, издает журналы «консервативной революции» («Штандарты», «Арминий», «Наступление»), сотрудничает с Эрнстом Никишем, Фридрихом Хильшером. После 1933 отходит от политики, переселяется сначала в Гослар, потом в Кирхорст под Ганновером, много путешествует, пишет роман «На мраморных утесах» (Auf den Marmorklippen, 1939). В 1941—44 состоит при штабе германского командования в Париже, работает над трактатом «Мир» (Der Friede, 1945) и дневниками, сближается с кругами Сопротивления. После снятия в 1949 запрета на публикации ведет активную писательскую деятельность до конца жизни, получает несколько литературных премий, путешествует по всему миру. С 1950 жил в городке Вильфлинген в Верхней Швабии.

Отсутствие систематических построений, преобладание непосредственных наблюдений и чуткость к историческим изменениям составляют специфику эссеистики Юнгера. В центре ее — «диагноз эпохи» и философия истории, что позволяет рассматривать Юнгера как одного из наиболее значительных свидетелей 20 века, фиксирующего наподобие «сейсмографа» радикальные изменения во всех областях жизни. Определяющим для его творчества на протяжении более 70 лет явился опыт 1-й мировой воины, которая подвела для него итоговую черту под всей «бюргерской эпохой». Именно здесь берут начало его размышления о технике, которая создает новый образ мира и планетарное господство гештальта рабочего. В ранних книгах Юнгера — знаменитый дневник «В стальных грозах» (In Stahlgewittern, 1920), «Штурм» (Sturm, 1923), «Перелесок 125» (Das Wäldchen 125, 1924), «Огонь и кровь» (Feuer und Blut, 1925) — война осмысливается не с точки зрения политики или морали, а как некий феномен жизни, «стихийный» природный процесс. В труде «Борьба как внутреннее переживание» (Der Kampf als inneres Erlebnis, 1922) Юнгер проводит своеобразный феноменологический анализ войны как некоей «первозданной» ситуации человека, которым движет «воля убивать», а также моментов внутреннего опыта воина («ужас», «эрос», «отвага», «страх»).

Для Юнгера 20—30-х гг., находившегося под большим влиянием ***Ницше*** и ***Шпенглера***, особенно важно осмысление новых форм борьбы — «сражения военной техники» и «планомерного механического сражения», где главную роль играет солдат-рабочий — новый героический «тип». В основе трех наиболее значительных эссе этого периода — «Тотальная мобилизация» (Die totale Mobilmachung, 1930), «Рабочий. Господство и гештальт» (Der Arbeiter, 1932), «О боли» (Über den Schmerz, 1934) — лежит констатация наступления переходной эпохи с ее ситуацией нигилизма, когда старые ценности разрушены, а новые еще не установились. Задачами «тотальной мобилизации», выступающей сущностной чертой мировой войны, являются «приведение мира в состояние безграничного движения» и «превращение жизни в энергию», служащую единственной цели — вооружению. Скрытым «метафизическим» центром этого «физического» процесса выступает, по Юнгеру, «гештальт рабочего», претендующий на подлинное господство над миром: в противоположность бюргерскому индивидуализму он характеризуется тотальностью отношений, где решающую роль играет техника как «способ, каким гештальт рабочего мобилизует мир». Ключом к пониманию этой действительности оказывается боль: в отношении к ней раскрывается сущность возникающего нового антропологического типа, для которого тело предстает не как ценность (противоположность боли), а как некий «форпост», которым можно пожертвовать в борьбе. В современных практиках аскезы и дисциплины, благодаря дистанцированию от собственной телесности, происходит «опредмечивание жизни», внедрение приказа и подчинения, скрывающего в себе «переход к будущему порядку» — к иерархии ценностей рабочего.

В посвященном М. Хайдеггеру более позднем эссе «Через линию» (Über die Linie, 1950), Юнгер пытается понять миссию

современности как преодоление нигилизма, или «пересечение линии», проведенной между исчезающим и становящимся. Утверждение новых ценностей связывается им теперь не с функционером технического мира — рабочим, а с человеческим индивидом, обращенным к своему внутреннему существу. Возможность нового опыта нравственности, утрачиваемого в тотальном государстве, дает противопоставляемый активизму «тотальной мобилизации» «лесной путь» (Der Waldgang, 1951): юнгеровский «странник» — это не политический партизан или борец сопротивления, а поэт, обретающий в лесу мифическое «место слова», которое становится для него «творческой силой», «тождественной с бытием».

В философско-историческом эссе «У стены времен» (An der Zeitmauer, 1959) Юнгер, исходя из концепции «гештальта рабочего», очерчивает контуры грандиозного поворота планетарного масштаба. Метафора «стены времен» призвана обозначить пограничную линию между мировой историей и историей земли, которой соответствует наступление совершенно нового «эона». Конец истории отдельных людей, государств и наций ознаменован переходом к новой глобальной модели истории, где человек вопрошающе обратится к земле и из этой «первоосновы» будет черпать новый смысл своей собственной деятельности. Исследованию языка и его «тайн» посвящены работы Юнгера «Похвала гласным» (Lob der Vokale, 1934) и «Язык и строение тела» (Sprache und Körperbau, 1947).

Соч.: Sämtliche Werke, 18 Bde. Stuttg., 1978—83.

Лит.: *Козловски П.* Миф и эпос XX века.— «ВФ», 1997, № 12; *Bohrer K.-H.* Die Ästhetik des Schreckens. Münch., 1978; *Brock E.* Das Weltbild Ernst Jüngers. Z., 1945, *Kämpfer W.* Ernst Jünger. Stuttg., 1981; *Krockow C. Graf v.* Die Entscheidung. Eine Untersuchung uber E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger. Stuttg., 1958; *Loose G.* Ernst Jünger. Fr./M., 1957; *Pätel K.-O.* Ernst Jünger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg, 1962; *Schwilk H.* (hrsg.). Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten. Stuttg., 1988; *Müller H.-H., Segeberg H.* (hrsg.). Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. Münch., 1995.

А. В. Михайловский

ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович [16(28) февраля 1827, с. Липлявое Полтавской губ. — 4(16) октября 1874, Москва) — русский религиозный философ, представитель киевской школы философского теизма. Экстраординарный профессор Киевской духовной академии, профессор философии, с 1869 по 1873 декан историко-филологического факультета Московского университета; учитель ***Вл. Соловьева***.

Христианско-телеологический идеализм Юркевича развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании которого лежал «широкий эмпиризм», свободный от произвольных и предвзятых органичений, включающий и все истинно рациональное, и все истинно сверхрациональное, поскольку и то и другое существует эмпирически в универсальном опыте человечества, как и все видимое и осязаемое. Юркевич постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» (речь «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта»). Любое подлинное философствование должно начинаться с понятия «идея», т. к. оно выступает исследованием содержания истинного знания. Одним из выводов Юркевича была мысль о том, что философия является делом всего человечества, а не отдельного человека (Идея, 1859). Критикуя материализм, он отмечал, что духовное начало не может быть выведено из материального, т. к. последнее приобретает формы, знакомые нам из опыта, только во взаимодействии с началом духовным. С обращенностью к платонизму связана и разработка Юркевичем характерной для русской философии темы метафизики любви и сердца, воспринятой им у ***Г. С. Сковороды***. Философскому осмыслению понятий сердца и любви, помимо других сочинений, посвящена специальная работа «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (1860).

Сочинения Юркевича были малодоступны его современникам. Влияние его философского учения на развитие русской мысли, в т. ч. русский религиозно-философский ренессанс кон. 19 — нач. 20 в., сказалось глубоко, но опосредованно — через Вл. Соловьева.

Соч.: Философ. произв. М., 1990; Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869; Игра подспудных сил, по поводу диспута профессора Струве.— «Русский вестник», 1870, № 4.

Лит.: *Аксаков А. Н.* Медиумизм и философия. Воспоминание о профессоре Московского университета Юркевиче.— «Русский вестник», 1876, № 1; *Соловьев Вл. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича.— В кн.: *Юркевич П. Д.* Философ. произв. М., 1990; *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича.— Там же.

А. И. Абрамов

ЮСТИН, ФИЛОСОФ И МУЧЕНИК (Иустин) (Ἰουστῖνος) (ум. около 165, Рим) — святой отец и учитель Церкви, виднейший апологет 2 в. Родом из г. Сихем (рим. Флавия Неаполис, Палестина). Происходил из языческой греческой семьи, изучал стоическую, перипатетическую, пифагорейскую и платоновскую философию. Уже после обращения в христианство (в период 132—135, вероятно в Эфесе) он получил тогу философа и открыл собственную школу в Риме, где у него учился, в частности, ***Татиан***. Принял мученическую кончину в Риме при префекте Юнии Рустике. Творчество Юстина в целом представляет плодотворную встречу христианского Откровения и греческой философии; само слово «философия» входит в обиход ***патристики***. Основные его сочинения — две «Апологии» (ок. 150—155, Антонину Пию; ок. 161, Марку Аврелию), отвечающие на обвинения язычников, и «Разговор с Трифоном Иудеем» (после написания первой «Апологии»), полемизирующий с иудаизмом и представляющий учение Юстина. В духе доникейского богословия Юстин утверждает трансцендентность безначального, невыразимого Бога, который есть «Отец всего» и Бог по существу. В теории Логоса, созданной под влиянием ***Филона Александрийского*** и стоиков, Юстин учит о том, что Второе Лицо, божественное Слово (Логос), вечно существует с Богом как «внутренняя мысль» (λόγος ἐνδιάθετος), совокупность божественных идей о мире (София), а акт творения мира связан с выражением, произнесением этой мысли (λόγος προφορικός). Т. о., Логос=Сын есть «Первородный Божий», Бог, однако, сам подчинен Отцу (субординационизм), получив самостоятельность только ради творения. Непостижимый Бог в мире является как «семенной Логос» (λόγος σπερματικός), через которого все существа причастны разумному началу; так еврейские пророки и греческие философы могли видеть истину, но лишь с воплощением Слова, т. е. Христа, она явилась полно и несокрыто. В своей антропологии Юстин был дихотомистом, говоря о человеке как о единстве тела и души, «причастной жизни». Эсхатология Юстина, где он учит о суде над мертвыми, характеризует его как хилиаста. Произведения Юстина служат источником по ангелологии и демонологии, а также содержат важные для истории ранней Церкви описания крещения и евхаристии.

Соч.: Saint Justin, Apologie, introd., texte critique, trad. et index par A. Wertelle. P., 1987; *Archambault G.* Justin. Dialogue avec Tryphon, text

grec, trad., introd., notes et index. P., 1909; в рус. пер.: Соч. святого Иустина Философа, 2-е изд. СПб., 1895 (репр. М., 1996).

Лит.: *Гусев Д. В.* Св. Иустин Мученик и Философ. Казань, 1898; *Goodenough E. R.* The Theology of Justin Martyr. Jena, 1923; *Barnard L. W.* Justin Martyr. His Life and Thought. Cambr., 1967.

А. В. Михайловский

ЮШКЕВИЧ Павел Соломонович (29 июня 1873, Одесса — 6 декабря 1945, Москва) — русский переводчик, публицист, философ. Образование получил в Одесской гимназии и Сорбонне. С гимназических лет участник социал-демократического движения; примыкал к фракции меньшевиков; после 1917 работал в Одесском горсовете; в нач. 1920-х гг. отошел от политической деятельности, работал в Институте Маркса и Энгельса в Москве (до 1930), занимался гл. о. переводами философской литературы (в частности, был первым переводчиком «Диалектики природы» Ф. Энгельса).

Согласно Юшкевичу, марксизм — это не только социально-политическое учение; в нем есть тенденция стать целостным мировоззрением. Но пока нет одной марксистской философии, а есть несколько «марксистско-образных» философий. Понятие диалектического материализма нужно сузить, доведя его до эволюционистского и релятивистского позитивизма. Идеологически марксизм близок к махизму, поскольку оба они являются разветвлениями одного учения об эволюции форм жизни. В историческом материализме разработан «социально-психологический» аспект, но его нужно дополнить «социально-космическим» аспектом. Решение этой проблемы Юшкевич видел в «эмпириосимволизме»: человек является символообразующим животным; понятие и идеи — это эмпириосимволы разной степени общности; всякое познание — символическое познание. Следует отказаться от создания объективной картины мира. Эмпириосимволическая точка зрения, согласно Юшкевичу, — это «философская транскрипция социально-космического разреза исторического материализма».

Соч.: О материалистическом понимании истории. СПб., 1907; Материализм и критический реализм (О философских направлениях в марксизме). СПб., 1908; Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910; Мировоззрение и мировоззрения (Очерки и характеристики). СПб., 1912; Теория относительности и ее значение для философии.— В кн.: Теория относительности Эйнштейна и ее философское истолкование. М., 1923.

Лит.: *Деборин А.* Диалектический материализм и эмпириосимволизм.— В кн.: *Он же.* Введение в философию диалектического материализма. Пг., 1922; *Плеханов Г. В.* Трусливый идеализм.— Избр. философ. произв., т. 3. М., 1957.

В. Ф. Пустарнаков

Я

Я — непосредственно мне данная целостность моей индивидуальной жизни. Я воспринимаю себя как центр моего сознания, как то, кому принадлежат мои мысли, желания, переживания. В то же время Я — это единство моей индивидуальной биографии, это то, что гарантирует мою само-идентичность. Наконец, Я — это то, что управляет моим телом, это инстанция, обеспечивающая свободное принятие моих решений и несущая ответственность за их осуществление и последствия.

Исторически различные способы постановки и решения проблемы Я связаны с разными этапами развития культуры и вместе с тем выражают неодинаковое понимание человека, возможностей познания и самопознания и интерпретации самой философии.

Я как проблема восприятия индивидом самого себя, как проблема «внутреннего» доступа к себе оказалась в центре философии в Новое время. В этот период обостряется понимание философии как способа самоопределения свободной личности, которая полагается только на себя, на собственные силы чувства и разума в нахождении предельных оснований жизнедеятельности. В качестве такого предельного основания и было найдено Я. Это понимание наиболее четко сформулировано Декартом, и оно во многом задало проблематику западной философии в дальнейшем. Понимание Декарта, выраженное в известном положении «Cogito ergo sum», можно считать классическим.

В его рамках были предложены следующие решения. Согласно Декарту, можно сомневаться в показаниях органов чувств относительно существования внешних предметов. Можно сомневаться и в том, что Я правильно воспринимаю собственное тело, и даже в том, что оно существует (это может быть лишь моим сном). Можно сомневаться даже в положениях математики. Однако нельзя сомневаться в существовании моего сознания и моего Я как его центра, как того, кому принадлежит мое сознание. Декарт подчеркивает, что знание субъектом состояний собственного сознания и их отнесенности к Я — нечто отличное от знания внешних предметов. С его точки зрения, это означает, что Я имею непосредственный доступ к своей субъективной сфере, в то время как мое знание внешних сознанию тел — лишь нечто опосредованное. Поэтому, хотя в обычном опыте моя деятельность направлена прежде всего на внешние предметы, хотя роль субъективного мира и его характеристики обычно остаются в тени, логически рассуждая, считает Декарт, именно познание субъективных состояний Я наиболее просто и очевидно. Декарт подчеркивает, что положение «Я есмь, я существую» истинно всякий раз, как только оно произносится или постигается умом. Основные характеристики Я, по Декарту, выражаются следующим образом: 1) Я — это центр моего сознания, рассматриваемого безотносительно к внешним предметам и даже к моему собственному телу; 2) Я абсолютно самодостоверно и прозрачно для самого себя; 3) мое Я существует безотносительно к существованию других Я.

Вместе с тем декартовское понимание субъективного опыта как абсолютно несомненного и самодостоверного, принятое с теми или иными модификациями представителями разных направлений западной философии и наук о человеке (в частности психологии), породило ряд трудных проблем.

1. Если абсолютно достоверно существую только Я, как Я могу знать нечто о внешнем мире и даже о том, что он существует? Как Я могу знать нечто о других Я и о том, что они существуют?
2. Где все же граница между Я и не-Я? В обычном опыте мы относим к Я все, что связано с моим телом, что находится «внутри» него. Но ведь мы можем говорить и о том, что Я управляет моим телом, «владеет» им. Значит, Я — не мое тело, а сознание, им управляющее (как считал Декарт). Но ведь Я может встать во внешнее отношение и к состояниям собственного сознания: наблюдать их (самонаблюдение, интроспекция — основной метод работы эмпирической психологии 19 — нач. 20 в.). В этом случае непосредственно достоверные состояния сознания превращаются в не-Я.
3. Как Я может наблюдать состояния собственного сознания? Если обычное наблюдение предполагает существование органов чувств и может быть как-то объяснено с помощью психофизиологии, то самонаблюдение кажется совершенно необъяснимым. И кто это Я, которое воспринимает состояния собственного сознания, как его можно идентифицировать?

В истории западной философии был предложен ряд решений этих проблем. Наиболее радикальное и в некоторых отношениях парадоксальное дали представители философского эмпиризма. Эмпирики разделяют положение Декарта о непосредственной самоочевидности субъективного опыта и о неочевидности всего, что выходит за его пределы. Вместе с тем, согласно их точке зрения, не существует того, кому этот субъективный опыт принадлежит. Я, по Д. Юму, — это не некий предмет, тем более не субстанция, а просто пучок восприятий, связанных друг с другом ассоциативными связями. Согласно Э. Маху, выделение Я из потока опыта условно, оно объясняется нуждами обыденной жизни и не может быть оправдано теоретически. К Я обычно относят наш «внутренний опыт»: наши мысли, переживания, воспоминания и т. д. Но ведь к Я можно отнести и наше тело, и даже предметы, которые для нас особенно ценны (костюм, трость, рукописи и т. д.). К Я можно отнести и вообще все предметы внешнего мира, ибо их восприятие зависит от состояния нашего тела и от нашего «внутреннего опыта». В то же время, считает Мах, наше тело можно рассматривать как часть внешнего мира. В некоторых условиях как часть внешнего мира можно было бы рассматривать и то, что мы считаем нашим «внутренним опытом» (в частности, наши сновидения). Само деление мира на внешний и внутренний условно. Также условно и мнение о непрерывности во времени того, что мы считаем нашим «внутренним опытом», и того опыта, который относится к на-

шему телу. В действительности мое сегодняшнее восприятие самого себя не имеет ничего общего с моим Я в юношеские годы. Поэтому, согласно Маху, никакой философской проблемы Я в действительности не существует. Сходную позицию выразил ранний Л. Витгенштейн, когда он утверждал, что, с одной стороны, Я выражает границу мира (и в этом смысле определяет мир), но, с другой стороны, Я как субъект в мире не существует.

Свое решение проблемы дали философские трансценталисты. С их точки зрения, опыт не может быть понят в качестве совокупности ассоциаций элементарных чувственных единиц — ощущений (как считали эмпирики), а включает необходимые зависимости, имеющие априорный характер. Наличие последних предполагает существование обеспечивающего их Я. При этом Я разделяется на Я эмпирическое (лежащее в основе индивидуального эмпирического сознания) и Я трансцендентальное (находящееся в глубине самого эмпирического Я и делающее последнее возможным).

Согласно Канту, внутренний опыт индивидуального эмпирического сознания отнюдь не более непосредствен и самоочевиден, чем опыт внешний, относящийся к миру внешних этому сознанию предметов (Кант критикует в этой связи идею Декарта о непосредственной очевидности только данности сознания). Дело в том, что внутренний опыт не только лишен некоторых существенных особенностей внешнего, позволяющих последнему быть основой теоретической науки, но и невозможен без внешнего созерцания. Временное определение, являющееся формой упорядочивания внутреннего опыта, существует лишь через воплощение хода времени в тех или иных пространственных процессах, т. е. процессах, происходящих с теми или иными предметами внешнего опыта. Поэтому существование эмпирического Я как центра индивидуального эмпирического сознания предполагает существование внешних явлений, которые от этого Я не зависят. Вместе с тем эмпирическое Я невозможно также без существования Я трансцендентального: первое есть не что иное, как явление эмпирическому субъекту трансцендентального Я. Именно последнее истолковывается Кантом как условие объективности опыта. Ведь каждый опыт — это мой опыт, рассуждает Кант. Ничьего опыта не бывает. Объективность опыта возможна лишь при условии его непрерывности. А это значит, что непрерывным должен быть и тот, кому опыт принадлежит, т. е. Я. Трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «Я мыслю», потенциально сопровождающее течение опыта, является гарантом объективности последнего и вместе с тем его основанием. Опыт, независимый от эмпирического Я, оказывается зависимым от Я трансцендентального. Вместе с тем положение «Я мыслю», являющееся, по Канту, высшим основоположением всякого знания, знанием не является. Оно выражает акт сознания, но не знания, ибо соответствующий ему предмет — мыслящее Я — не дан ни в каком опыте. Трансцендентальное Я не может быть объектом самого себя. О нем можно лишь как-то мыслить или символически намекать на него, но не знать (Кант различает мышление и познание, сознание и знание). Трансцендентальное Я как основа знания, как источник единства сознания, как гарантия человеческой свободы не может быть познано, ибо является вещью в себе.

Несколько иное решение проблемы Я предложил Э. Гуссерль в рамках трансцендентальной феноменологии. Он так же, как и Кант, подчеркивает невозможность существования Я вне его отношения к внешнему для него объекту. Я и его объект — это два необходимых полюса всякого акта сознания. Это интенциональное отношение выражает специфику Я. Поэтому никакой «чисто внутренний» опыт принципиально невозможен. Интенциональными объектами могут быть не только физические вещи, другие люди, события, но и состояния собственного сознания и само Я. Вместе с тем, согласно Гуссерлю, интенциональный объект может и не быть реальным. Достаточно того, что он дан Я непосредственно в его опыте. От решения вопроса о реальности феноменов, данных Я, феноменология воздерживается (т. н. «трансцендентальная редукция»). В отличие от мнения Канта о невозможности иметь знание о трансцендентальном Я как о вещи в себе Гуссерль считает возможным такое знание. Трансцендентальное Я, выражающее глубинную основу индивидуального сознания, может быть дано самому себе с непосредственной очевидностью в акте трансцендентальной рефлексии. В случае осуществления этой рефлексии имеет место «абсолютное знание», лежащее в основе всякого знания и служащее верховной инстанцией обоснования познания и сознания вообще. С этой точки зрения вся трансцендентальная феноменология может рассматриваться в качестве «эгологии», учения о трансцендентальном Я.

Однако трансценталистское понимание Я порождает ряд трудностей. Главной из них является идентификации Я. С одной стороны, трансцендентальное Я понимается как глубинное выражение моей индивидуальности, оно дается в акте моей рефлексии, направленной на мое сознание. Но, с другой стороны, в этом Я (в отличие от Я моего эмпирического сознания) стерты всякие следы индивидуальности, в нем по существу нет разницы между мною и тобой.

Неклассическое понимание Я, разрабатывающееся в философии 20 в., отказывается от того понимания Я, которое сформулировал Декарт. Важно подчеркнуть, что это не означает отказа от самой проблемы. Я понимается как выражение принципиальных зависимостей, связанных, во-первых, с включением человека в мир предметов и ситуаций посредством его тела, во-вторых, с отношением человека к другим людям, в том числе через коммуникацию. Неклассическое понимание, т. о., снимает ряд проблем, связанных с пониманием Я в классической философии и вместе с тем открывает новые измерения проблемы.

1. Телесная воплощенность Я. Казалось бы, факт этот очевидный, по крайней мере с точки зрения здравого смысла, хотя для Декарта в существовании моего тела можно усомниться. Однако философское принятие этого факта как достоверного и его анализ открыли ряд важных особенностей Я и его самопереживания.

Во-первых, было показано, что вопреки классическому пониманию Я (разделявшемуся в этом пункте и эмпириками) акты моего сознания можно идентифицировать только при условии их отнесения к конкретному телесному индивиду, занимающему определенное положение в пространстве и времени, в мире физических предметов и реальных событий, имеющего определенную биографию, которая тоже есть не что иное, как жизнь в отношениях с другими людьми (такими же эмпирическими телесными существами, как и Я) и в реальных конкретных ситуациях. Вне моего тела со всеми его случайными эмпирическими характеристиками мое Я не существует.

Во-вторых, полноценное самосознающее Я не дано исходно, а возникает на определенном этапе из отношения с другими. Однако уже в первоначальном опыте уникальное по-

ложение моего тела в пространстве и времени связано с особенностями моего восприятия мира. По мнению ряда мыслителей, первое даже определяет последнее.

Так, Ж. Пиаже считал, что, согласно экспериментальным данным, полученным в его исследованиях и осмысленных в его генетической эпистемологии, ребенок на первых этапах психического развития как бы сливается со своим телом. Он не может в этот период отнестись к себе со стороны, не отличает себя от состояний своего тела, а последние от внешних предметов. Это стадия «эгоцентризма» (хотя сознательное «эго», Я еще не существует), означающая, что ребенок не может понять уникальность своей позиции в качестве включенной в иные возможные позиции. Другие люди, прежде всего взрослые, воспринимаются в качестве источников удовольствий и наказаний, центрированных вокруг тела ребенка. Психическое развитие, по Пиаже, означает последовательную децентрацию интеллектуальных структур, т. е. возможность отношения к себе со стороны. Это означает возникновение Я.

Гуссерль в поздних работах обращает внимание на то, что объективная структура опыта конституируется через отношение к моему телу и его уникальному положению. Так, напр., основные пространственные значения опыта — «здесь» и «там». Между тем «здесь» — это место, где я нахожусь со своим телом, точнее, это мое тело. «Там» понимается как потенциальное «здесь», т. е. опять-таки определяется через отношение к моему телу. Если бы не было различий между разными частями моего тела, то не было бы и различий между «впереди» — «сзади», «налево» — «направо» и т. д. Другой человек тоже конституируется мной через отношение к моему опыту, т. е. к моему телу.

Согласно Ж. П. Сартру, исходным образом сознание эмпирического субъекта неотличимо от переживания собственного тела, его возможностей и той ситуации, в которой тело оказалось. Субъект на этой стадии не существует как Я. А это значит, что он не может отнестись к себе со стороны, не может локализовать свои переживания (напр., боли), не отличает их от того, что происходит с внешними предметами. Возникновение Я означает разрыв с этим непосредственным опытом.

Пиаже, Гуссерль и Сартр правы в том, что восприятие субъектом своего тела и его действий отличается от восприятия внешних ему предметов и ситуаций и не может быть понято по аналогии с последним. Восприятие меня другим субъектом действительно отличается от моего самовосприятия. Данные философы неправы в другом: в интерпретации самовосприятия как исходного опыта и восприятия внешних предметов и ситуаций как опыта производного. Современная психология, в частности работы Дж. Гибсона и У. Найссера, показала, что восприятие субъектом своего тела, его положения средн других предметов опыта и восприятие внешних телу предметов и событий взаимно предполагают и дополняют друг друга (см. ***Восприятие***). Субъект видит свои руки, ноги и другие части тела (хотя не может видеть своего лица — это важный факт опыта, имеющий философские последствия), 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, какие они есть. Поэтому в действительности ребенок сразу же отличает себя от внешних предметов (нет «эгоцентристской» стадии в его развитии) и не путает себя с собственной матерью. Другие люди не конституируются субъектом в соотношении с собственным телом. Взрослые для ребенка не просто части его мира, центрированные вокруг его тела. Есть основания полагать, что ребенок изначально воспринимает эмоциональные состояния других людей (прежде всего своей матери) как реально существующие, а не просто заключает о них по аналогии с собственными на поздних стадиях психического развития (младенцы от рождения готовы к восприятию улыбающегося или нахмуренного лица). «Здесь» и «там» пространственной структуры опыта взаимно предполагают друг друга.

2. Неполная самоочевидность Я. Для классической философии Я и явления сознания, ему принадлежащие, считались не только самоочевидными, но даже единственно несомненными. Но если мы рассматриваем Я как некое эмпирическое единство, как неотрывное от тела индивидуального субъекта со всеми его случайными характеристиками и как связанное с деятельностью субъекта в реальном мире и в отношениях с другими людьми, то вопрос об очевидности Я должен стоять уже иначе. Конечно, нельзя сомневаться в том, что мое Я существует, как и в том, что Я имею такие-то мысли и намерения, что Я принимаю такие-то решения и испытываю какие-то переживания. Вместе с тем Я могу заблуждаться относительно смысла моих переживаний: напр., неправильно локализовать чувство боли, неправильно соотнести представление памяти с реально имевшими место событиями (и тем самым «вспомнить» то, чего не было, т. е. считать воспоминанием то, что на самом деле им не является). Для Декарта и Гуссерля указанные факты не отменяют тезиса о самоочевидности состояний сознания, ибо для них сознание — это некий самостоятельный мир, связь которого с миром внешним как раз весьма проблематична и во всяком случае ничего не говорит о смысле явлений сознания. Но для неклассического понимания Я сознание не есть особый мир, весь смысл сознания состоит именно в ориентации во внешней реальности, и если мое осмысление моих переживаний с точки зрения отнесения их к реальности оказывается ошибочным, то это означает также и ошибочные суждения Я о состояниях своего сознания и тем самым о себе, ибо вне этих состояний Я не существует. Я включает как необходимый компонент собственный образ, или Я — концепцию: систему мнений (некоторые из них могут быть не до конца осознаны) относительно своей внешности, своего прошлого, особенностей своего характера и личности, желательного состояния — «идеального Я», а также самооценку — определение того, насколько мое реальное Я соответствует моему Я идеальному. Как показывают многочисленные исследования современных психологов, наличие ошибочных суждений в составе Я — концепции, т. е. заблуждения Я о себе самом, является довольно распространенным. В 20 в. была сформулирована теория (в психоанализе З. Фрейда), согласно которой Я вообще не знает глубинных состояний собственной психики, ибо последние не даны сознанию, будучи подсознательными. Согласно психоанализу, Я не может иметь полного контроля даже над сознанием, ибо импульсы, идущие от подсознания, могут влиять и на сознание. Тем более Я не может считаться верховной инстанцией, принимающей свободные решения и несущей за них ответственность, хотя само Я ошибочно воспринимает себя в качестве такового. Психоаналитическая трактовка Я вызвала множество возражений. Одно из наиболее интересных принадлежит Сартру. С его точки зрения, сознание изначально и необходимо свободно. Однако оно может пытаться избежать этой свободы,

ибо признание последней означает взятие на себя ответственности за собственные поступки. Эта попытка и выражается в свободном ограничении собственной свободы в виде создания подсознательного мира как якобы самостоятельного и от сознания независимого. Наличие подсознания (а как факт оно существует) — это просто самообман сознания, способ избежать ответственности.

В современной философской и психологической литературе идет полемика по поводу возможностей самообмана Я, по поводу взаимоотношений сознательного и бессознательного в Я. Высказываются разные точки зрения. Но сама проблема признается реальной всеми спорящими сторонами.

3. Я как продукт коммуникативных взаимодействий с другими людьми. Для неклассического подхода Я не является чем-то изначально и первично данным. Оно возникает в определенных условиях, а точнее, создается в моем взаимодействии с другими людьми и вне этих отношений не существует. Конечно, Декарт прав в своей констатации: когда субъект произносит фразу «Я мыслю (или сознаю)», он тем самым утверждает факт своего существования. Но все дело в том, что предоставленный самому себе одинокий субъект (а в классической философии он понимался как тождественный своему сознанию), понимаемый в отъединенности от внешнего мира и мира других людей, не может произнести этой фразы. Ибо констатация себя в качестве существующего, означающая акт саморефлексии, предполагает превращение себя в объект собственного Я. А это возможно лишь в том случае, если Я могу «взглянуть» на самого себя, осмыслить себя в воображении или в мысли, встав на точку зрения другого человека. Этот другой является обобщенным, поэтому Я могу описывать состояния своего сознания, думать о своем прошлом или анализировать свою Я—концепцию (в этом случае мое эмпирическое Я становится объектом моего самопознания), но Я в принципе не могу сказать ничего определенного о том Я, которое является субъектом всех этих актов, ибо последнее Я не является эмпирическим объектом.

Такое понимание Я, важное для неклассического подхода, поразному осмысливается в различных концепциях.

Так, Сартр подчеркивает, что Я не только чуждо природе индивидуального сознания (которое сливается со своим телом в его субъективной данности), но и в определенном смысле искажает его характеристики. Сознание изначально свободно, а Я выражает ограничение этой свободы, ибо обладает определенными конкретными характеристиками, относящимися к данному человеку. Я — это как бы отвердевание абсолютной изначальной свободы индивидуального сознания. Я как объект является результатом саморефлексии и последняя, как знание, адекватна этому объекту. Это, однако, предполагает, что знание о Я не дает подлинного знания о человеке. Я как акт саморефлексии и как его объект возникает из моего отношения к другим. Этот процесс проходит несколько стадий. Сначала человек чувствует себя объектом другого (напр., когда другой его разглядывает), но не знает себя в таком качестве в полной мере. И лишь в результате речевой коммуникации возникает полноценное Я. Поскольку Я как бы загораживает подлинную жизнь субъекта от него самого (является, по Сартру, примером «ложного сознания»), субъект пытается избавиться от него. Но сделать этого он не может, во-первых, потому, что пустое само по себе сознание тяготеет к оплотнению, к самообъективации в виде Я, а во-вторых, потому, что жизнь в обществе других людей заставляет сознание принимать образ Я (человек не может жить вне общества других, но именно другие заставляют его принять образ Я, тем самым затрудняя для него доступ к самому себе: «другие — это ад»). Единственное, что может сознание сделать это, — постоянно менять свое Я, меняя образ Я (одно неотделимо от другого). Постоянная смена Я — это, по Сартру, важный показатель аутентичности жизни.

Иное, более плодотворное понимание Я дает отечественный философ М. М. Бахтин. Он подчеркивает отличие самовосприятия (Я для себя) от восприятия меня другим (Я для другого). Вместе с тем полноценным Я может стать, лишь отнесясь к себе с точки зрения другого человека. Ведь другой видит во мне то, что сам Я в принципе не могу увидеть: мое лицо, мое тело в его целостности и в его отношении к окружающим меня предметам и людям. Другой своим «избытком видения» восполняет меня для меня самого. Усваивая точку зрения другого, человек не «искажает» свое сознание (как считает Сартр), а, наоборот, получает возможность для его развития. Я нуждаюсь в другом человеке для самоосуществления. Все виды жизни сознания, включая переживания, мысли, образ самого себя, предполагают отношение к себе как бы извне, т. е. с точки зрения другого.

Очень интересную и перспективную концепцию Я развивает современный английский философ и психолог Р. Харре, попытавшийся переработать ряд идей выдающегося отечественного психолога Л. С. Выготского и позднего Л. Витгенштейна. Концепция Харре основана на философском анализе большого материала современной психологии, лингвистики и культурной антропологии. Согласно Харре, Я имеет дискурсивный характер и является продуктом определенного рода коммуникаций. Я не является субъективно переживаемой данностью сознания, поэтому оно не может быть обнаружено при простом описании последнего (в констатации этого факта представители философского эмпиризма были правы). Я — это концепция, можно даже сказать, определенная теория. Она не изобретается отдельным человеком, а усваивается каждым индивидом в процессе его коммуникаций с представителями определенной культуры. Поскольку культуры различаются друг от друга в пространстве и истории, Я тоже может иметь различия. В нашей культуре оно имеет три функции: 1) выражает формальное единство сознания, играет роль его центра, 2) характеризует единство и непрерывность моей индивидуальной жизни, моей биографии, 3) воплощает агента действий, осуществляемых на основе свободно принимаемых решений. Каждая из этих функций (в том числе и возможность свободного выбора) может выполняться лишь в результате индивидуального усвоения определенных «коллективных представлений» о сознании и познании, об индивиде, его возможностях, правах и обязанностях, ценностях жизни. В этой связи Харре считает необходимым различить два Я. Одно относится к индивиду как существующему в пространстве и времени и включенному в определенную культуру. Это Я выражает мою ответственность за свои действия, предполагает наличие у меня памяти и единства биографии, вследствие чего Я отвечаю не только за то, что сделал только что, но и за то, что совершил в прошлом. Такого рода Я присуще всем культурам, т. к. без него никакая общественная жизнь невозможна. Но есть и другое Я, которое присуще мне, но не может быть локализовано в пространстве и времени. Это Я выражает наличие некоторого «внутреннего мира», который является предметом рефлексивного отношения со стороны второго Я. «Внутренний мир» сознания не существует изначально (как считала философская классика), а констру-

ируется в результате развития моих внешних коммуникаций с другими людьми (здесь Харре использует ряд идей Выготского). Вместе с тем такого рода образование присуще не каждой культуре, а во многом специфично для западной культуры последних столетий. Я, являющееся центром рефлексии над «внутренним миром» сознания (такое Я, по мнению Харре, отсутствует в ряде незападных культур), можно считать своеобразным трансцендентальным Я, т. к. оно не дано в эмпирическом опыте, а служит для формального увязывания данных сознания. Однако оно вовсе не выражает изначальной природы сознания, как думали философские трансценденталисты, и тем более не является «вещью в себе», как считал Кант. Это просто социальная конструкция, присущая культуре определенного типа.

Харре обращает внимание на то, что одновременное выполнение Я всех его трех функций (что характерно для современной западной культуры) не является логически обязательным. Эти функции могут быть и разъединены. Напр., субъект может обладать Я как формальным единством сознания и вместе с тем не иметь Я в качестве непрерывности индивидуальной жизни — биографии (это возможно в случае провалов памяти). Я могу иметь Я как формальное единство сознания и непрерывность моей биографии и вместе с тем не иметь Я в качестве инстанции принятия свободных и ответственных решений (это имеет место в случае некоторых видов шизофрении). Возможны и иные случаи. Все они обычно рассматриваются в качестве индивидуальной патологии. Но они могут быть и следствием изменений в культуре и тогда стать массовыми. В случае т. н. «измененных состояний сознания» Я вообще может временно исчезать. Одним словом, современное Я — это хрупкое образование, возможное лишь в определенных культурных и исторических условиях.

Сегодня можно говорить о возникновении постнеклассических подходов к пониманию Я, которые ставят под сомнение уже некоторые установки неклассического его понимания. Постнеклассический подход к Я концентрируется вокруг двух моментов:

1) телесная воплощенность Я. Обращается внимание на то, что по крайней мере одна из функций Я, а именно та, которая обеспечивает единство биографии, может воплощаться не только в индивидуальной памяти, но и в текстах, свидетельствующих об индивидуальной жизни. В этом случае можно говорить о том, что мое Я существует не только в телесной оболочке, но и в виде различных текстов — файлов («файловое Я»). Правда, это не полноценное существование Я, тем не менее современному человеку все чаще приходится общаться с другим Я через файловые воплощения (в частности, в случаях телекоммуникации). Поскольку один и тот же относящийся ко мне файл может быть одновременно в разных местах, можно говорить о том, что мое файловое Я, являясь уникальным и индивидуальным, вместе с тем может существовать во многих экземплярах.

В рамках исследований когнитивной науки анализируется возможность управления с моей стороны на расстоянии искусственным сооружением, отчасти подобным моему телу, но находящимся в другом месте («телеприсутствие Я»). Можно ли считать, что в этом случае мое Я воплощается сразу в двух телесных оболочках?

Если Я есть не что иное, как некая система дискурсов, то можно ли эту систему реализовать в другой телесной оболочке, подобно тому, как одна и та же программа может быть реализована разными компьютерами? Этот вопрос тоже является сегодня предметом дискуссий философов и специалистов по искусственному интеллекту;

2) исчезновение Я как результат коммуникативных взаимодействий. Ряд исследователей принимают идеи М. Бахтина и Р. Харре о том, что мое Я является результатом коммуникативных отношений с другими, и в то же время делают из этого вывод об исчезновении в современных культурных и социальных условиях самого Я. Этот вывод данные теоретики (как правило, разделяющие установки постмодернизма) пытаются обосновать анализом двух обстоятельств. Во-первых, разные потоки коммуникации, в которые оказывается втянутым современный человек, настолько многочисленны и разнородны (а иногда и несоизмеримы), что индивидуальное сознание неспособно интегрировать их в виде единства Я. Сознание оказывается «перенасыщенным» и «фрагментированным». Во-вторых, все без исключения традиции с воплощенной в них иерархией ценностей утратили сегодня авторитет, не могут считаться непререкаемыми. Поэтому Я как агент действия, предполагающий наличие «коллективных представлений» о правах и обязанностях индивидов и ответственность за свои поступки, теряет смысл. С этой точки зрения нельзя говорить об искренности, об аутентичном существовании, ибо ни один способ бытия не может быть менее или более аутентичным. Я не могу считаться автором своих поступков, полагают эти теоретики, ибо реагирую в основном в соответствии с теми системами коммуникации, в которые оказался случайно втянутым. Я не являюсь и автором собственных текстов, ибо последние в действительности не что иное, как коллажи, склейки из текстов иных. Если в рамках неклассического понимания Я психологи исследовали, напр., смену типов самоидентификации в течение жизни (работы Э. Эриксона о кризисах самоидентификации), то психологи, придерживающиеся постмодернистского подхода (К. Джерджен), утверждают, что сегодня проблема самоидентичности вообще потеряла смысл. Став фрагментированным, Я исчезает. Важно подчеркнуть, что речь идет не только об исчезновении Я как философской проблемы. Классики философского эмпиризма тоже считали, что Я как философская проблема не существует. Однако для них Я вместе с тем выражало важные особенности нашего обыденного опыта. С точки зрения теоретиков постмодернизма, когда-то ранее Я существовало и выражало особенности индивидуальной жизни в условиях определенной культуры. Ныне, по их мнению, Я исчезло, и с этим уже нельзя ничего поделать.

В постмодернистской интерпретации Я фиксируется ряд проблем современной культуры. Однако в целом оно вряд ли приемлемо. Моя включенность в разные потоки коммуникаций вовсе не означает моей растворенности в них. Развитие культуры ведет не к смазыванию индивидуального начала, авторства, а к росту индивидуализации, повышению роли творчества. Конечно, можно говорить об изменении типа личности, характера Я и, возможно, о смене способов самоидентификации, но отнюдь не об исчезновении Я. Если бы постмодернисты были правы, культура и человек не имели бы будущего.

Гораздо более интересной и перспективной представляется программа коммуникативной интерпретации Я в русле идей Бахтина и Харре. Эта программа предполагает осмысление современного материала психологии, культурологии, лингвистики. Роль философа в ее осуществлении состоит в выявлении и анализе разных смысловых структур, включенных в такое сложное образование, как Я, в исследовании разных взаимо-

отношений между этими структурами, при этом не только таких, которые сегодня имеют место, но и таких, которые возможны в иных ситуациях. Такой анализ может пролить свет на возможные пути изменения культуры и человека.

Лит.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе. Метафизические размышления.— Избр. произв. М., 1950; *Юм Д.* Исследования о человеческом познании.— Соч. в 2 т., т. 2. М., 1965; *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике.— Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965; *Пиаже Ж.* Психология интеллекта.— Избр. психологические труды. М., 1969; *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988; *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981; *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности.— В кн.: *Он же.* Эстетика словесного творчества. М., 1979; *Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого «Я». М., 1964; *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1979; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996; *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Bd. 1. Haag., 1950; *Sartre J.-P.* L'Etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. P., 1943; *Idem.* La Transcendance de l'ego. P., 1966; *Strawson P.* Individuals. L., 1959; *Popper K., Eccles C.* The Self and Its Brain. B.—L., 1981; *Harre R.* Personal Being. Cambr. (Mass.), 1984; *Harre R., Gillett G.* The Discursive Mind. L., 1994; *Taylor Ch.* Sources of the Self. Cambr. (Mass.), 1989; 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; *Gergen K.* The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life. N. Y., 1991.

В. А. Лекторский

Я И НЕ-Я — основные, исходные понятия идеалистической философии ***Фихте***, выражающие отношение самосознания ко всякой иной, отличной от него реальности. ***Декарт***, впервые сделавший понятие «Я», «самосознания» отправным положением своей философии, полагал, что внешний мир и все представления о нем могут быть подвергнуты сомнению, но при этом остается абсолютно достоверным существование сомневающегося, мыслящего Я. Как показал ***Кант***, Декарт заблуждался, утверждая, что самосознание (Я) существует безотносительно к восприятию внешнего мира. По словам Канта, «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание других вещей вне меня» (Критика чистого разума.— Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 287). Фихте — непосредственный продолжатель Канта, вполне учел это критическое замечание. Согласно наукоучению Фихте, Я, рассматриваемое как сверхиндивидуальное абсолютное Я, абсолютный субъект, радикально отличный от эмпирического Я (т. е. самосознания реального человеческого индивида), полагает самое себя, т. е. творит себя, но вместе с тем полагает существование не-Я, которое, т. о., оказывается условием бытия абсолютного Я. Эти взаимоисключающие противоположности могут быть совместимы лишь потому, что, согласно третьему основоположению наукоучения, абсолютное Я противополагает делимому не-я делимое Я, в силу чего абсолютное Я частично определяется не-я и вместе с тем частично определяет противостоящее ему не-Я.

Понятие абсолютного Я логически связано с кантовским понятием ***трансцендентального единства апперцепции***, т. е. априорного единства самосознания как условия единства многообразного содержания эмпирического самосознания. Но у Канта речь идет об априорном единстве самосознания, присущем реальному, эмпирическому субъекту, в то время как фихтевское абсолютное Я противостоит эмпирическому субъекту как его идеал, к которому он может и должен стремиться, поскольку он осознает свое собственное Я и его причастность к абсолютному субъекту. Фихте, возражая своим критикам, обвинявшим его в субъективном идеализме, и стремясь развивать свое учение как систему объективного идеализма, заменяет в последующих изложениях наукоучения понятие абсолютного Я онтологизированным пониманием мышления, знания, разума, идеи. Так, в работе «Факты сознания» (1813, рус. пер. 1914) Фихте утверждает, что субстанциальное мышление (мышление мышления) мыслит Я, которое «тем самым впервые получает бытие. Я не может мыслить раньше своего бытия и творить своего творца. Следовательно, Я — такое же произведение всеобщего мышления, как и внешний объект...» (Соч., т. 2. СПб., 1993, с. 641). Т. о., Фихте пересматривает в конечном счете свое первоначальное истолкование отношения Я и не-Я.

Шеллинг, начавший свое интеллектуальное развитие как последователь Фихте, в дальнейшем подверг критике фихтевское понятие не-Я как понятие совершенно бессодержательного объекта, противопоставив ему свою натурфилософию. Гегель также критиковал Фихте, подчеркивая, что начать философию с Я нельзя. Абсолютный субъект, по Гегелю, может быть правильно понят лишь как субстанция, ставшая субъектом, а не как нечто первичное. Фейербах в противовес Фихте доказывал, что самосознание, Я предполагает в качестве своего условия не абстрактное не-Я, а другое Я, Ты. В философии 20 в. эту тему развивал ***М. Бубер***, утверждавший: «Я становлюсь Я, соотнося себя с Ты; становясь Я, я говорю Ты» (*Бубер М.* Я и Ты. Два образа веры. М., 1996, с. 21). При этом Ты, с точки зрения Бубера, не только другое человеческое Я, но и Бог, осознаваемый верующим как абсолютное Ты. В экзистенциалистской философии ***Ж.-П. Сартра*** не-Я интерпретируется как «бытие в себе», лишенное, в отличие от «человеческой реальности», временности, страдания, разрушения: «Это мы погибнем, а земля будет пребывать в своей летаргии до тех пор, пока другое сознание не придет, чтобы ее разбудить» (*Sartre J.-P.* Situations, vol. 2. P., 1948, p. 217). Т. о., отношение Я и не-Я представляет собой модификацию одного из основных философских вопросов, т. е. вопроса об отношении духовного к материальному, сознания к внешнему миру. См. лит. к ст. ***Фихте***.

Т. И. Ойзерман

«Я И ТЫ» (Ich und Du, 1922) — основное произведение ***М. Бубера***. В этой книге, которую нередко называют «философской поэмой», в художественно-метафорической форме излагается суть философии и теологии Бубера — учение об онтологическом диалоге. Почти все последующие работы Бубера можно считать развитием и конкретизацией идей, которые в более или менее развернутом виде содержались в «Я и Ты». Если во многих своих работах Бубер непосредственно опирался на историко-философскую традицию от Платона до Ницше, то в «Я и Ты» эта традиция присутствует как бы в снятом виде. Автор не апеллирует к ней непосредственно, он рассуждает, обращаясь к собственной субъективности и к читателю.

Бубер полагает, что мир для человека двойствен и это определяется двойственностью отношения человека к миру. Человек может принимать отношение рационалистически-сциентистского типа, которое автор называет также «функциональным», или «ориентирующим». В этом случае мы смотрим на мир только как на скопление безличных предметов и орудий, которые так или иначе могут служить нашим целям и интересам. Такое отношение нам необходимо, чтобы нормально ориентироваться в мире. Для того чтобы пользо-

ваться предметом, следует обозначить его место среди других предметов, т. е. поместить его в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. Т. о. мы познаем Нечто. Там, где есть Нечто, есть и другое Нечто наряду с ним. При этом, считает Бубер, мы подчиняемся установке Я—Оно и используем соответствующий ей язык. Когда человек познает мир как объект, как Оно, мир остается непричастным процессу познания. Он лишь позволяет изучать себя, но не откликается, не соучаствует, ведь с ним ничего не происходит. Подход Я—Оно возможен в отношении предметов, людей и даже Бога. Мир Оно не есть зло сам по себе. Но, будучи единственным, он ущербен и уродлив, поскольку человек здесь отчужден от другого человека, от Бога и от самого себя.

Однако существует и другое отношение, которое Бубер называет «актуализирующим», «встречающим», «личностным», «диалогическим». Истоки диалогической духовности он видит в библейской традиции, которая противостоит, с его точки зрения, греческому монологизму. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен структуры «субъект—объект». Для европейской рационалистической традиции было характерно четкое разделение функций субъекта и объекта: субъект — активный, познающий, воспринимающий, объект — пассивный, познаваемый, воспринимаемый, зависящий от активности субъекта. Но все же диалогическая традиция, считает Бубер, всегда присутствовала в европейской философии — и не только у Августина, Паскаля и мистиков, но и в качестве теневой стороны европейского рационализма. Диалог означает, что мы можем обращаться к чему бы то ни было и к кому бы то ни было как к Ты, как обращаются к личности, к собеседнику, другу, к единственному в мире и неповторимому. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог, и мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Пространство, время и причинность здесь исчезают (Бубер в духе кантианства рассматривал их как априорные формы чувственного созерцания). В том случае, когда мы хотим понять два бытия, две субстанции в отношении Я—Ты, эти субстанции «изымаются» из отношения Я—Оно. Объект фактически перестает быть таковым и становится тоже субъектом — равноправным партнером и собеседником в диалоге. Так же, считает Бубер, как каждая субстанция становится объектом, предметом, вещью в отношении Я—Оно, она может стать партнером, собеседником, другом в отношении Я—Ты. Бубера нередко упрекали в том, что он удваивает мир через Ты и Оно. Однако Бубер настаивает, что мир один, реальность одна: мир, воспринимаемый через отношение Я—Ты, есть та же самая реальность, что присутствует в отношении Я—Оно. Он отрицает также, что, говоря «Ты», мы проникаем в мир сущностей помимо явлений или, по Платону, видим мир идей за миром вещей.

Бубер рассматривает отношение Я—Ты как универсальное. Это отношение реализуется не только между людьми, оно обнаруживает себя и во встречах с другими живыми существами и вещами. Он выделяет три важнейшие сферы, в которых осуществляется связь между Я и Ты. Первая сфера — «физическая», жизнь с природой (Космос). Здесь отношение дореченое, «пульсирующее во тьме». Предметы и существа отвечают нам встречным движением, но они не в состоянии нас достичь, и наше «Ты», обращенное к ним, замирает на пороге языка. Вторая сфера — «психическая», жизнь с людьми (Эрос). Здесь отношение Я—Ты очевидно и принимает речевую форму. Мы можем обращаться к Ты и получать ответ. И третья сфера — «ноэтическая», жизнь с духовными субстанциями или предметами культуры (Логос). Это отношение раскрывает себя безмолвно, но порождает речь. Мы не слышим никакого «Ты», но все же чувствуем зов, и мы отвечаем — творя образы, думая, действуя.

Но главное для Бубера — это отношение Я и Ты между человеком и человеком, поскольку именно человеческая личность в ее уникальности имеет безусловную ценность. Здесь партнер в диалоге предстает как Другой. Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, признание этого Другого «своим иным», узнавание его. Другой из чужого, «постороннего», «не-Я», становится Ты. Сущность отношения Я—Ты, по Буберу, — это любовь, т. е. целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нем, волевая и моральная концентрация чьего-либо бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. Именуя кого-то или что-то, мы как бы отделяем его от себя, обращаемся с просьбой ответить нам. «Ты» существует «для меня», но вместе с тем не становится мною; точно так же и «я» существую «для него», но не становлюсь им.

Любое отношение Я—Ты в мире, с точки зрения Бубера, возможно лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. Бог именно «вечно Ты» в отличие от временных и эфемерных встреч Я—Ты в мире. Через значение, возникающее в земных встречах Я—Ты, человек находит вседержащую основу значения. Бог — это высший собеседник в диалоге и реализация того лучшего, что заложено в каждом отношении Я—Ты. Вечное Ты может обнаружить себя даже в самых простых и обыденных вещах. Но Вечное Ты — лишь одна сторона бытия Бога. Он вместе с тем и абсолютно трансцендентен по отношению ко всему человеческому: это «Бог в себе», «Непостижимое», «Ничто». Бубер приходит к утверждению божественного через отрицание и противоречие; в этом он близок к протестантской диалектической теологии, каббале и хасидизму. Словом «Бог» Бубер именует того, кто, даруя откровение и спасение, вступает в непосредственное общение с людьми и тем самым делает для них возможным общение с собой. Именно в этом общении, в диалоге, выявляется жизненность и самого Бога. Так Бубер ответил на вопросы, поставленные философами и теологам в кон. 19 — нач. 20 в., — вопросы о кризисе веры и религии, о «смерти Бога» и «смерти человека».

Рус. пер. Н. Файнгольда, под ред. С. Я. Левит и П. С. Гуревича. М., 1993.

Т. П. Лифинцева

«ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ. Феноменология как основная наука и ее проблемы» — работа ***Г. Г. Шпета***, вышедшая в Москве в 1914 в издательстве «Гермес» (переиздание: Томск, 1996). Представляет собой первое в России обстоятельное рассмотрение феноменологии Гуссерля на материале 1-го тома его «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии». Бóльшая часть книги посвящена проблемному анализу таких узловых моментов, как опытная и идеальная интуиции, чистое сознание, интенциональность, феноменологическая редукция и т. д. Краеугольным камнем феноменологии, по мнению Шпета, оберегающим ее от феноменализма, кантовского дуализма, релятивизма, является принцип репрезентативности всего сущего во всех его видах и формах

для нашего сознания, строгая коррелятивность предмета и сознания при утверждении отношений и форм всякого рода бытия. Вместе с тем, указывая на отсутствие в классификации Гуссерля особого рода бытия — бытия социального (ключ к исследованию природы познания), Шпет намечает принципиальные темы и подходы своих последующих работ, отразивших его эволюцию от феноменологии к герменевтике. «Бытие разума состоит в герменевтических функциях, устанавливающих разумную мотивацию, исходящую из энтелехии, как «носителя» предметного бытия, как духа предметного бытия, как «духа предмета». Последний находит свою характеристику в логосе — «выражении», «воплощении» духа. Его «объективирование», будучи разумным, мотивированным, есть организующая направленность различных форм духа в их социальной сути: язык, культ, искусство, техника, право» (с. 209—210).

О. В. Марченко

ЯВНОЕ (араб. ẓāхир) — фундаментальное понятие арабо-мусульманской философии, употребляется в паре с понятием ***«скрытое»*** (бāṭин). Модель «явное—скрытое» служит общетеоретической парадигмой. Явное и скрытое могут быть различаемы в области и вербального, и реального. Для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл, для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое — обосновывающими их «смыслами», сенсибельными или интеллигибельными, существующими в вещах (см. ***Смысл***). Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, напр. явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истиной» (ḥақīқа) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое не должны пониматься как подлинность вещи одно в отрыве от другого, с чем связано отрицательное отношение в арабо-мусульманской мысли как к захиритам, отдававшим предпочтение явному и не допускавшим равноправности перехода к скрытому в толкованиях авторитетных текстов, так и к батынитам, считавшим, что скрытая сторона вербального или реального может рассматриваться как более ценная в сравнении с явным.

Хотя явное может ассоциироваться и с внешним как находящимся на поверхности (так, могут различаться «явные» органы чувств в противоположность «скрытым» под кожным покровом), оно существенно отличается от внешнего как внеположного (ḫāридж, ḫāриджийй) именно своей прямой связанностью со «скрытым». Соответственно и «скрытое» всегда предполагает явленность и этим отличается от «спрятанного» (ḫафийй) или «сокрытого» (ғайб) как недоступного взору, или познанию, недостижимого.

В теории познания явленность связывается с очевидностью: явное не нуждается в определениях, схватывается непосредственно и служит основой разъяснения прочего. Процесс познания понимается как «выявление» (изḫāр) тех смыслов, которые стоят за явным вещи (чувственное или интуитивное познание) либо содержатся в качестве неявного смысла в уже эксплицированном знании (рациональное познание, силлогистика). Явленность поэтому связывается с «выясненностью» (байāн) как самоочевидностью либо дискурсивной доказательностью.

Диалектика явного и скрытого как отношения первоначала к мирозданию развита в «Книге гемм» (Китāб ал-фуṣūṣ), автором которой считается ***ал-Фāрāбй***: явленность понимается как эксплицированность всех следствий первоначала (т. е. градаций бытия), без чего первоначало не может быть самим собой, тогда как скрытость его состоит в неявленности его как такового, так что явленность и скрытость невозможны одно без другого и ведут одно к другому. Выявление скрытого поэтому понимается не только в эпистемологическом, но и в онтологическом плане как «осуществление» (таḥаққуқ) функции первоначала. В дальнейшем в ***суфизме*** «выявление» (ẓуḫūр, изḫāр) начинают отличать от «проявления» (таджаллин; см. ***Проявление***).

В ***исмаилизме***, хотя и признается, что в любой вещи выделяются ее явное и скрытое, особое значение имеет рассмотрение явного и скрытого поклонений (поклонения знанием и действием), обусловливающих друг друга (см. ***Поклонение***). Выявление скрытых структур мироздания по явным считается составляющим особенность исмаилитской методологии познания (см. ***Знание***).

У ***Ибн ‘Арабй*** форма как явное вещи устойчиво противопоставляется ее смыслу как скрытому. Вместе с тем квалификация той или иной стороны вещи и миропорядка в целом в качестве явной, а другой как скрытой у Ибн ‘Арабй не фиксирована. Если рассматривать отношение между вечностной и временнóй сторонами миропорядка по модели «основа—ветвь» (см. ***’Аṣл***), то любая из них в зависимости от того, с какой начинается круг рассуждения, может быть принята в качестве «основы», а значит, и в качестве явного, ведущего к своему скрытому. Соответственно в любой вещи и явным, и скрытым могут равно выступать и «Истина», и «Творение».

А. В. Смирнов

ЯВНОЕ И НЕЯВНОЕ ЗНАНИЕ — категориальная оппозиция, играющая существенную роль в философско-методологической концепции ***М. Полани***. Познавательный интерес может быть сосредоточен на целостности объекта либо на его структурных элементах. В первом случае знание об объекте и его функциях выступает как центральное (focal), или явное, а знание об элементах — как периферическое, или неявное, подразумеваемое (tacit). Во втором случае явное знание и неявное знание меняются ролями. В зависимости от преобладания того или иного подхода познающему субъекту приходится жертвовать либо смыслом целого, либо смыслом отдельных элементов. Синтетическое познание выступает как единство или дополнительность обоих познавательных отношений.

Явное знание выражается вербально и в логически эксплицируемых формах, оно носит безличностный характер, т. е. не несет на себе никаких следов субъективности. Явное знание представляет собой информацию, которая воспринимается и осознается одинаково всеми субъектами, которым известны ее семантика, правила образования и преобразования. Средствами трансляции явного знания являются стандартные и воспроизводимые каналы информации: печатные издания, таблицы, диаграммы, компьютерные программы и т. п. В отличие от явного неявное знание не может быть полностью вербализовано, не допускает полной экстериоризации и может быть неосознанным. Однако не следует отождествлять его с бессознательным: если неявное знание используется для понимания того, что в данный момент находится в центре внимания познающего субъекта, оно до изве-

стной степени осознается. Неявное знание формируется в зависимости от личностных особенностей человека и транслируется вне стандартных каналов информации через личностный контакт с использованием остенсивных определений. Неявное знание применяется человеком не только в практике повседневной жизни, где оно выступает в виде навыков, умений, профессиональных автоматизмов, но и в научно-исследовательской деятельности. Если содержание научных теорий и программ может быть представлено в значительной мере как явное знание, то предпосылки научно-исследовательской деятельности по существу являются убеждениями ученых и не могут быть выражены в логически артикулированных терминах. Процессы научного исследования представляют собой особое искусство, передаваемое и наследуемое благодаря непосредственному общению ученых в рамках научных школ, т. е. коллективов, объединенных общим стилем мышления, исследовательской парадигмой, системой «нормативных верований».

Развитие науки, согласно Полани, происходит прежде всего как расширение области неявного знания, только часть которого попадает в фокус исследовательского внимания и преобразуется в явное знание. Наука, как и отдельная личность, всегда знает больше, чем в состоянии сказать о своем знании; однако именно этот «избыток» является основой ее продуктивного развития. Неявное знание имеет личностный характер, зависит от эмоций, пристрастий, предпочтений субъекта. Оно определяет специфику понимания, уяснения смысла научных терминов, их предметного значения. Поэтому термины и суждения науки раскрывают свое значение только в контексте (социальном, культурном, социально-психологическом). Неявное знание содержится даже в логических выводах, которые поэтому не могут быть полностью формализованы.

Наличие неявного знания и его определяющая роль в развитии науки являются контраргументом против идеи рациональной реконструкции истории науки. Согласно Полани, роль методологических исследований и программ обоснования научного знания в философии науки сильно преувеличена, поскольку ни принятие научных теорий, ни их отвержение не могут быть объяснены чисто рациональными процедурами, напр. такими, как верификация и фальсификация, но вытекают из наличия или отсутствия доверия ученого к неэксплицируемым предпосылкам научной работы, к авторитету лидеров. Такая трактовка знания и способов его оценки в науке вызвала критику со стороны «критических рационалистов» (напр., И. Лакатоса), но была поддержана сторонниками «исторического» направления в философии науки (С. Тулмин, П. Фейерабенд, Т. Кун), пытавшимися расширить понятие «научная рациональность» за счет включения в него философских, историко-научных и социокультурных компонентов.

Лит.: *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985; *Смирнова Н. М.* Теоретико-познавательная концепция М. Полани.— «ВФ», 1986, № 2.

В. Н. Порус

ЯДРИЧЧХА-ВАДА (санскр. yadṛcchavāda — учение о случайности) — обозначение «окказионалистских» учений Индии, настаивавших на спонтанном, беспричинном появлении феноменов. Как и прямо противоположный, но своеобразным образом дополняющий ее детерминизм (см. ***Ниятивада***), ядриччха-вада восходит к начальному периоду индийской философии, будучи отрицанием прежде всего «причинности» в человеческих действиях, а потому и вменяемости человеку его поступков. Палийские тексты сообщают о брахманах и шраманах, учивших о том, что и индивид и мир возникают беспричинно, а также о паривраджаках, считавших, что состояния сознания приходят и уходят беспричинно (Дигха-никая I.29, 180). В «Шветашватара-упанишаде» ядриччхавада обозначается в списке «неортодоксальных» направлений (I.2), в текстах «Махабхараты» ассоциируется с учением о «собственной природе» (см. ***Свабхава-вада***) и о том, что причина человеческих действий — дело случая (XII.33).

В. К. Шохин

ЯЗЫК — первичная, наиболее естественная и общедоступная репрезентация мира. Естественность языка, дающая о себе знать в его наличии у любого общества (живое существо без того или иного языка науке неизвестно), обеспечена способностью организма ориентироваться в своей среде. Для его интенции мир изначально значим, отсюда онтологические корни языка. Знаками-указаниями могут быть любые ее образы («язык природы»).

У человека символический (жестикуляционный, звуковой, графический, цветовой и др.) язык возникает на почве онтологической значимости любого сущего или его отсутствия за счет многостепенного осмысления и имитирующей организации телесных и звуковых жестов, начертаний, артикуляций, тонов, красок, пауз, молчаний. Базовая черта языкового знака — указание (стрелка была ранней шумерской идеограммой слова). Конкретные связи знака с означаемым закрепляются и изменяются исторически. Поскольку механизм символизации («это есть то») выходит за рамки однозначного восприятия данности и предполагает смену ее аспектов, инициативный характер привязки смысла к символам придает естественному языку черты искусства. Языковое искусство наиболее естественно и демократично; каждый ощущает здесь себя умелым. «Языковая компетенция» (Н. Хомский) опережает у младенцев усвоение ими языка. Опытнейшие мастера слова не достигают принципиально более высокого искусства, чем народная речь, и часто учатся у нее. Уверенное владение языком сравнимо с уверенностью владения телом («Язык часть человеческого организма», Витгенштейн). Язык сращен с интуитивно-практическим пониманием мира (до-сознательным ощущением возможностей), исходным знанием человека. Он состоит в интимном союзе с родным языком как разверткой осваиваемого мира.

Ввиду этого при различии государственных, национальных, групповых, индивидуальных концепций мира, которым соответствует различие языков, наречий, диалектов, идиолектов, собственно язык человечества один. Формой существования общечеловеческого языка выступают обеспеченные аналогией между миром и языком как «интеллектуальным инстинктом разума» (В. фон Гумбольдт) языковые универсалии: язык всегда цельная, но притом открытая структура; как и мир, язык охватывается в своей полноте не наблюдением, а интуитивно в переживании и настроении; структуры языка соответствуют мировым взаимосвязям; если вещи и обстоятельства сочетают самотождество с развитием, то символы языка сочетают постоянство эстетического образа с движением смысла; подобно миру, язык складывается из элементов (ср. греч. στοιχεῖον — «первоэлемент, стихия», «буква»), однако ни исходные фонетические (не путать с фонологическими), грамматические, семантические данности, ни исторически развертываемые образования не удается задать списком или пред-

ставить в виде исчисления; начала языка как начала мира поддаются лишь гипотетической реконструкции; если вещь (личность) неисчерпаема для внимательного разбора, то и знак естественного языка не поддается редукции (слово не поддается дефиниции, «существеннейшая и вместе с тем наименее заметная» черта языкового знака в том, что он «ускользает от воли как индивидуальной, так и социальной», Ф. де Соссюр), ориентируя на такое же постижение означаемого (в слове «человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета», А. А. Потебня); сколь угодно подробное перечисление составных моментов слова не исчерпывает его; как единый мир конкретно дан лишь в индивидуальном восприятии, так единый человеческий язык конкретно дан лишь в разнообразных национальных языках, эти — лишь в сумме своих диалектов и т. д.

Оставаясь первичной репрезентацией мира, язык не позволяет заглянуть за себя. Возобновляющиеся попытки рационализировать, терминологизировать его дают громоздкий и непрактичный продукт. Мысль выступает более простым образованием, чем язык, и способна двигаться вне и поверх знаков. Тезис о ее зависимости от языка («гипотеза лингвистической относительности») основан на недоразумении и опровергается повседневным опытом. Мысль находит себя вне словесного знака в музыке, живописи, поступке. Однако язык остается первым явлением мысли, поэтому о ней нам известно лишь поскольку ей дано слово («как я могу сказать что думаю, пока не увижу что говорю», Т. С. Элиот), отсюда «обратное воздействие» (Гумбольдт) языка на мысль.

Не столько эмпирический язык выполняет роль первичной репрезентации мира, сколько, наоборот, естественным языком становится образование, исторически берущее на себя эту роль; приоритет звукового языка поэтому относителен и с ним сосуществуют потенциально готовые занять его место визуально-графические, мимические и смешанные формы, а также разнообразные фигуры умолчания.

Единая организация языка выступает предвосхищением, зародышем и залогом организации мира. В функции протомировоззрения язык — система первичного знания и средоточие коллектива («институт институтов»). Не следует забывать, что его структура — лишь первое преломление обживаемого человеком мира. Неверно, что специфические формы знания редуцируются к языку, напр., миф развертывает языковую образность, система философских категорий проецирует грамматическую структуру. Нерефлективная наивная слитность языка с первичным пониманием мира, не различающая слова и дела, провоцирует его критику (Ф. Маутнер) и сознательную переориентацию науки на термин в ущерб языку, который так или иначе остается орудием своей собственной критики и создания терминосистемы. Язык постоянно дорабатывается и обогащается в конфликтах с другими системами. Заложенное в нем знание размыто, стерто и заслонено («слово — тень дела», Демокрит) актуальной знаковой функцией. В условном знаке подавлена природа слова. Хотя преобладающее теперь применение языка чисто знаковое, в каждом языковом знаке сохраняется несколько слоев знания. Пользование словом как элементом номенклатуры (ярлыком) можно поэтому сравнить с применением электронного блока для заколачивания гвоздей. Поэзия и отчасти филология, историко-этимологический анализ высветляют и актуализируют и также создают языковое знание. Тональная, акцентная, ритмическая выразительность звука, жеста, начертания тысячелетиями применялась в словообразовании. Хотя попытки фиксировать значения на фонетическом уровне слова еще менее успешны, чем механический анализ поэзии, звукопись никем не ставится под сомнение. Словопонятия никогда не произвольны, всякий акт установления имени (ономатотесис) применяет знание составных корней (облако от обволакивать, обязанность от обвязывать), причем многозначительное сплетение смысловых обертонов правило, а не исключение. Наконец, всякий языковой знак обрастает ассоциациями, становясь носителем национальных и индивидуальных привычек. Звукопись, связь понятий, ассоциации в языке следуют своей уникальной логике, отличной от поэтичной метафорики. Такова наблюдаемая в разных языках связь понятий рвать (стричь) — бежать, стыд — стужа, глаз — родник. Неизученная мудрость языка дает о себе знать в неизменности через века и народы лексики со значениями брат, новый, вино и, наоборот, постоянной обновляемости лексики со значениями мальчик, скорый, мясо и др. Грамматические категории, наделяющие словоформы валентностью и тем обеспечивающие их сцепление в речи, тоже плохо поддаются логической или прагматической интерпретации (почему ловят рыбу, а не рыб). Прихотливая грамматическая классификация, очень разнящаяся по языкам, мало служит познавательным целям, но создает предпосылку всех будущих классификаций. Т. о., на фонетическом, лексическом, синтаксическом и ассоциативном уровнях язык насыщен знанием импрессионистическим, содержательно-семантическим, классификационного типа, которое специфично, почти не пересекается с актуальным знанием (почему и не мешает ему), имеет факультативный характер, почти все может быть отброшено с малым ущербом для коммуникации.

В цивилизационном цикле язык получает письменную базу, кодифицируется, потесняет наречия и диалекты и передает эстафету развития литературе, изменяясь теперь уже только вместе с литературными жанрами и системами знания. Язык первобытных народов обнаруживает нередко более сложное устройство, чем окультуренных наций. Гипертрофия специальной терминологии подавляет вольное цветение языка, наблюдающееся в периоды фольклора. Униформированные «мировые» языки крупных культур потесняют местные языки, исчезновение которых на планете сопоставимо с гибелью биологических видов. Менее заметно отмирание личных языков (идиолектов). С утратой языка как исходного интуитивного понимания мира опустевшее место первичной непосредственной репрезентации заполняется подручными средствами (слэнг, жаргон, лингва франка).

Наука о языке, грамматика, Древней Индии (Панини) и греческой античности с разделами риторики и поэтики, конституировалась как профессионализация общего искусства речи на службе у государственно-национального языка. В 18 в., подготовленная новыми факторами (сохранение письменных памятников за более чем два тысячелетия, соседство нескольких равноправных литератур, знакомство со всеми языковыми семьями планеты, перспектива интеграции человечества), возникла современная научная лингвистика с ее сравнительно-историческим, сопоставительно-типологическим и структурно-аналитическим методами, сложившись в обширную специализированную отрасль с собственной инерцией развития. Она остается, подобно традиционной грамматике, отраслью языкового искусства эпохи культурной унификации планеты и мировых языков. Лингвистика функционально привязана к перспективам развития последних и в конечном счете обслуживает их потребности. Инерция научной методологии

независимо от воли исследователя толкает его на путь редукции явлений к рационализованным структурам.

Философия языка с древности шла по двум главным направлениям. Когда философская мысль актуализирует внутриязыковое знание, язык предстает либо сокровищницей мудрости (Кратил в одноименном диалоге Платона, Августин в первой части диалога «Об учителе», Прокл в «Теологии Платона», средневековые и ренессансные каббалисты в их трактовке священных имен, романтическая, символистская магия слова), либо свалкой заблуждений, подлежащей беспощадной расчистке (Сократ в «Кратиле» 435 d, античная средневековая критика мифологии, новоевропейская критика языка от Х. Вивеса и Ф. Бэкона до Ф. Маутнера, логического позитивизма и лингвистической философии). Фетишизация языка, имеющая неизбежным полюсом его критику и переходящая в прожекты идеального языка, по существу не выходит за рамки философской утопии. Другое направление исходит из слова как намека, отсылающего к бытию («от языка требуется лишь чтобы он передавал мысль», Конфуций; «слова, самое большее, только убеждают нас исследовать предметы, но не доставляют знания о них», Августин), из концепции языка как приблизительной подлежащей уточнению карты мира (*Николай Кузанский*. Компендий), как «мира звуков», «сплетаемого» человеком изнутри себя навстречу «миру вещей» (Гумбольдт). Впрессованное в язык знание высвечивается как намек на истину, не подменяющий и не заменяющий ее. Язык не средство, а среда обитания, «дом бытия» (Хайдеггер). Питаясь достижениями исторического языкознания, мысль о языке достигает остроты у Гумбольдта, Гегеля, Хайдеггера, Витгенштейна, А. А. Потебни, П. А. Флоренского, М. М. Бахтина. Важны новейшие разыскания скрытой в языке общечеловеческой религии у В. Н. Топорова, В. Айрапетяна.

Лит.: *Гумбольдт В. фон.* Избр. труды по языкознанию. М., 1984; *Потебня А. А.* Мысль и язык.— В кн. *Он же.* Эстетика и поэтика. М., 1976, с. 35—220; *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977; *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М., 1927; *Флоренский П. А.* Строение слова.— В кн.: Контекст — 1972. М., 1973; *Хайдеггер М.* Путь к языку.— В кн.: *Он же.* Время и бытие, 1993; *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».— В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, 5, с. 9—62 и др.; *Айрапетян В.* Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992.

В. В. Бибихин

Язык — это система знаков (см. ***Знак***), обладающих непосредственно либо во взаимной связи друг с другом значениями (см. ***Значение***), отличными от самих этих знаков. Язык есть система легко воспринимаемых знаков, способных иметь сложные значения. Это характеристическое свойство языка, благодаря которому язык способен быть: 1) средством выражения, 2) средством общения, 3) частью социальной организации и культуры; 4) неявным «образом мира». Многообразные аспекты языка, взятые по отдельности либо во взаимной связи, образуют предмет изучения различных наук: лингвистики, логики, философии, истории и теории культуры, семиотики, теории коммуникаций.

В качестве средства выражения язык обладает способностью фиксировать ощущения, восприятия, представления, понятия, суждения и рассуждения, осознаваемые и создаваемые человеком. При этом если ощущения, восприятия и представления могут существовать как в языке, так и вне его (в виде чувственных образов), то понятия, суждения и рассуждения, будучи инструментами и результатами сознания и познавательной деятельности, не существуют вне языка. Благодаря этой функции языка человек получает возможность объективировать (представить в вещественной и чувственно воспринимаемой форме) происходящие в нем неявные процессы осознания, восприятия, сознания и познания.

В качестве средства общения язык обладает универсальностью своих выразительных возможностей и общностью (интерсубъективностью) своих значений. Универсальность означает, что в принципе в языке можно выразить любое ощущение, восприятие, представление и понятие, построить (и далее анализировать) любое суждение и рассуждение, имеющее значение. Общность (интерсубъективность) означает, что любое данное выражение языка имеет приблизительно одинаковое значение для всех, кто понимает и использует этот язык.

Тот факт, что одни и те же выражения языка имеют приблизительно одинаковые значения, позволяет языку служить орудием общения между всеми использующими его людьми. Язык может служить средством общения между различными людьми посредством перевода с одного языка на другой. Перевод есть установление того, что определенные конкретные последовательности символов в разных языках имеют одинаковые значения.

Используя язык в качестве орудия общения, человек, осознающий свое собственное Я, может общаться также с самим собой. Сознание в этом случае становится самосознанием, средством самоанализа и самоконтроля, реализации известного с древних времен требования «познай самого себя», средством саморазвития. Познание самого себя позволяет человеку лучше понять, как ведут себя другие люди (другие Я), определить свое место в мире.

Использование языка в качестве орудия общения обладает важным значением для человека, т. к. становление и развитие человека происходит в обществе, основанном на совместной деятельности людей. Язык позволяет выразить и сделать одинаково понятными для всех правила участия в этой деятельности, ее промежуточные и конечные цели, служит универсальным средством хранения и передачи любой социально значимой информации. Благодаря этому язык становится общественным явлением, частью человеческой культуры.

Как и любое общественное явление, язык подвержен изменениям во времени, образующим историю языка. В своей совокупности они составляют эволюцию языка, имеющую две характерные особенности. Одна из них состоит в том, что если язык является естественным (английским, русским, китайским и т. д.), то его эволюция спонтанна и полностью отлична от изменений, происходящих по заранее обдуманному плану. Никто не может контролировать изменения, происходящие в естественном языке, их можно только осознавать, фиксировать, изучать и использовать. Вторая особенность эволюции естественного языка — крайне медленный темп происходящих в нем изменений. Все другие изменения в обществе происходят быстрее, поэтому их результаты даже на длинных интервалах времени могут быть зафиксированы практически в одном и том же языке и стать понятными людям различных поколений и даже эпох.

Благодаря такой консервативности (медленности происходящих изменений) язык является частью не только существующей культуры, но и культуры народа на протяжении всей его истории. Язык тем самым вносит огромный вклад в познание человеком своего прошлого бытия, делая тем самым

возможным и прогноз относительно будущего. Еще одно фундаментальное свойство языка — наличие неявно заданной «картины мира», поддерживающей в качестве фундамента систему значений выражений языка. Поскольку она задана неявно, то о такой картине трудно судить с полной определенностью. Известно, однако, что она представляет мир в виде той или иной совокупности вещей, свойств и отношений, несколько размытых, но тем не менее упорядоченных в пространстве и времени. Чем сложнее и разнообразнее эта «картина мира», тем больше выразительные возможности языка и тем сложнее сам язык, тем сильнее зависимость поведения и сознания человека от используемого им языка (эта зависимость может не осознаваться). Часто обсуждаемое различие между языком человека и языком животных сводится не к вопросу о том, могут ли животные оперировать понятиями и суждениями (данные зоопсихологии свидетельствуют о том, что «высшие» животные могут это делать), но к вопросу о том, какова «картина мира», лежащая в основе их языка. В языке животных «картина мира» близка к миру их непосредственных восприятий, тогда как «картина мира» в языке человека простирается далеко за пределы чувственных образов.

Язык тем сложнее, чем обширнее задаваемая им «картина мира», существующая в неявной форме (из-за спонтанности возникновения и последующих изменений языка). В явном виде эта сложность проявляется, когда носитель языка пытается высказать нечто для себя новое, передать дополнительный оттенок мысли, учесть влияние контекста на содержание значения, а также в процессах перевода с одного языка на другой. С неявностью «картины мира», присущей языку, связаны все принципиальные трудности, возникающие при автоматическом (машинном) переводе.

В искусственных языках «картина мира» (универсум) проще и задается в явном виде, поскольку он специально и целенаправленно строится человеком для решения тех или иных ограниченных задач. При этом построение искусственных языков предполагает использование естественного языка в том или ином виде. Примером может служить язык математики, представляющий собой фрагмент естественного языка, пополненный рядом специальных понятий, правил построения математических объектов и правил рассуждения (доказательств). Естественный язык, напротив, функционирует самостоятельно, независимо от искусственных языков. Однако в одном важном отношении естественный язык сильно зависит от технологических новаций, связанных с искусственными языками. Это происходит, когда естественный язык используется в качестве средства общения в глобальных информационно-компьютерных сетях (напр., в Интернете). Влияние пространственной разделенности на процесс общения в этом случае сводится до минимума, а число собеседников может расти неограниченно. Такая вовлеченность языка в социально-технологический прогресс, не увеличивая темпы собственно языковых изменений, делает язык важным орудием в постоянном обновлении человеческой культуры.

В. Н. Костюк

ЯЗЫК МОРАЛИ — грамматические и лексические средства естественного языка, с помощью которых выражаются моральные позиции, требования, рекомендации, оценки, императивы, чувства и т. д. (см. ***Оценка*** моральная, ***Суждения моральные***). Базис языка морали составляет небольшое количество оценочных (называемых также нормативными, прескриптивными и др.) терминов, взятых в специфически моральном смысле: «добро», «зло», «долг», «справедливость» и др., а также производных от них слов — «добрый», «злой», «правильный», «неправильный» и др. В языке морали имеется также обширный класс слов, выполняющих двойную — нормативно-дескриптивную — функцию: они одновременно и обозначают (описывают) те или иные реалии человеческого сознания и бытия, и дают им моральную (позитивную или негативную) оценку, напр.: «добродетель», «милосердие», «щедрость», «сострадание», «порок», «злоба», «жестокость», «распутство» и пр. Использование подобных (чисто ценностных и бифункциональных) слов в сложных вербальных конструкциях — высказываниях, рассуждениях и доказательствах — сообщает этим последним моральную специфику и позволяет их считать также элементами языка морали.

Исследованием языка морали занимается ***метаэтика***, применяющая методы лингвистического и логического анализа. Основной целью этого исследования является формализация естественного языка морали: установление логических свойств моральных терминов и предложений, их синтаксиса, семантики и прагматики, прояснение логической структуры моральных рассуждений. Надобность в таком анализе обусловлена многозначностью слов «добро», «долг» и др., а также использованием в естественном языке и в этических построениях метафор и других «непрямых» средств языковой коммуникации, затемняющих действительный ход морализирующей мысли или вносящих в него алогизмы. Одним из важных результатов работы по формализации языка морали явилось создание логики норм (или ***деонтической логики***) и логики оценок как особых разделов ***модальной логики***. Правда, деонтические и аксиологические операторы, с помощью которых строятся эти логические исчисления, лишь частично отражают специфику логических отношений, свойственных именно (и только) языку морали, поскольку обозначают любое, не только моральное, «долженствование» и «одобрение». Попытки выяснить эту специфику посредством семантической и прагматической интерпретации моральных слов и выражений с необходимостью выводят аналитиков в область эпистемологии, психологии и социологии морали и заставляют заниматься теми философско-методологическими («метафизическими») проблемами, от которых философия логического и лингвистического анализа всегда стремилась себя оградить. Современная метаэтика (как и аналитическая философия в целом) постепенно отказывается от прежнего «лингвоцентризма» — в частности, от представления о том, будто язык есть некий самостоятельный носитель моральности и потому его анализ и «исправление» являются универсальным инструментом, позволяющим разрешить любые моральные проблемы (или просто снять их как «псевдопроблемы», порожденные языковыми ошибками). Нравственные коллизии отнюдь не сводятся к неточному употреблению моральных слов, неправильному рассуждению и недостаточной информированности, за ними обычно стоят действительные различия ценностных установок и интересов конфликтующих сторон. Осознание этого факта привело к тому, что большинство современных метаэтиков, не отказываясь в целом от логико-лингвистической направленности своих изысканий, стремятся повернуть их «лицом к практике», причем такой поворот усматривается обычно в том, чтобы исследования языка непосредственно приводили к «практическим» (моральным) выводам, рекомендациям, обращенным к «обычному человеку». Независимо от того, насколько состоятельна и осуществима эта методологи-

ческая программа, сам по себе анализ морального языка остается важной составной частью научного познания морали, и результаты такого анализа могут быть использованы для повышения точности и доказательности нормативно-этического рассуждения.

Л. В. Максимов

ЯЗЫК НАУКИ — сложное, внутренне дифференцированное многослойное образование, строение и функционирование которого определяется задачами формирования, трансляции и развития научного знания. Язык науки — не просто форма, в которой выражается некоторое внешнее по отношению к ней содержание научного знания, а именно способ возникновения и бытия научного знания как определенной реальности. Возникновение и совершенствование науки как особого типа познания мира находит свое воплощение в генезисе и развитии языка науки.

Формирование науки и рационально-теоретического сознания связано с процессами семиозиса, в результате которых претерпевает глубокие изменения исходная семантика донаучного языка. Последняя характеризуется синкретическим единством фиксации некоего «смыслового ядра» с функцией его применения в конкретных ситуациях. Рационально-теоретическое сознание реализует установку на расщепление этого синкретического единства, на выделение в актах рефлексии над стихийным «естественным» языковым поведением этого «смыслового ядра» в явном, артикулируемом и сознательно контролируемом виде, что позволяет также рефлексивно контролировать функцию применения этого «смыслового ядра» (см. ***Экспликация***). Если в обыденном словоупотреблении мы специально не контролируем смысл употребляемых слов, то научный подход связан именно с требованием рефлексивного контроля над таким употреблением. Как отмечал Эйнштейн, «вся наука является не чем иным, как усовершенствованием повседневного мышления» (*Эйнштейн А.* Физика и реальность.— Собр. научных трудов, т. 4. М., 1967, с. 200). Такое усовершенствование можно интерпретировать прежде всего как специализированную деятельность по разработке смыслов применяемых терминов, в результате которой возникают специфические «конструкты» языка науки.

Деятельность по разработке смыслов применяемых в языке науки терминов определяет процесс теоретизации науки, возникновения все более сложных и внутренне дифференцированных концептуальных структур науки и в конечном счете научных теорий (см. ***Теория***). Формирующийся теоретический язык науки включает как многочисленные специфически научные термины, не имеющие прямого аналога в донаучном языке, так и термины, заимствованные из обыденного языка, но получившие самостоятельный научный смысл. В обоих случаях семантика теоретических «конструктов» языка науки определяется их связями в контексте соответствующей концептуально-теоретической системы. Для того, чтобы быть выражением реального знания о данном в опыте мире, теоретический уровень должен иметь эмпирическую ***интерпретацию***, т. е. должен быть связан с такими слоями языка науки, которые описывают непосредственно данные в опыте реалии. Т. о., язык науки как целое представляет собой иерархизированную многослойную структуру, уровни которой дифференцированы по вертикали, определяющей движение от эмпирии к абстрактным положениям теории. Между различными подсистемами языка науки, расположенными на различных слоях этой вертикали, осуществляется взаимодействие, своего рода диалог, возникают проблемы согласования и взаимопонимания, которые, однако, не могут быть решены путем однозначного перевода, «погружения» семантики одной подсистемы языка науки в другую (см. ***Оправдание теории***, ***Фундаментализм*** в философии науки).

Специфическое содержание языка науки может быть выражено и знаковыми средствами обыденного естественного языка, и своей особой семиотикой, разрабатываемой уже только в рамках языка науки (язык науки в узком смысле слова). Эти выработанные в языке науки знаковые средства могут включать элемент наглядности, визуальной образности (различные геометрические модели, схемы, графики и т. д.). Наглядность (образность) не противопоказана языку науки, однако в данном случае имеется в виду специфическая образность наглядной модели, фиксирующей особое научное содержание. Существенную роль в языке науки играют различного рода математические языки (включая и язык математической логики), обеспечивающие возможность не только точного выражения научной мысли, но и логического анализа и обработки содержащейся в научном знании информации. См. также ст. ***Наука*** и лит. к этой статье.

В. С. Швырев

ЯЗЫК-ОБЪЕКТ — понятие современной логики, математики, философии и методологии науки, семиотики и теоретической лингвистики, обозначающее любой язык (естественный, искусственный, неформализованный, формализованный), элементы и структура которого описываются на другом языке — ***метаязыке.*** Синонимами понятия «язык-объект» являются «предметный язык» и «объектный язык», при этом два последних термина фиксируют предметную (объектную) направленность любого языка-объекта. На этих языках описываются предметы, объекты, события, состояния и т. п. окружающего мира или его фрагментов, т. е. они являются дескриптивными, а термин «язык-объект» указывает на то, что такие языки являются объектами описания с помощью средств метаязыков. Различение языков-объектов и соответствующих метаязыков является относительным: данный язык-объект, напр. некоторый естественный язык, может описываться на том же самом языке. Кроме того, любой метаязык (в этом случае он является языком-объектом) может стать объектом описания метаязыка более высокого уровня (мета-метаязыка). Для описания языка-объекта в соответствующем метаязыке необходимо, чтобы метаязык обладал большими выразительными возможностями, т. е. был логически более богатым, чем описываемой с помощью его средств язык-объект. В некоторых случаях язык-объект и соответствующий метаязык (как отметил А. Чёрч) могут совпадать. Совпадение, однако, не означает тождества этих языков, а только то, что они являются частями одного и того же, напр. естественного, языка. При этом языком-объектом является весь корпус соответствующего естественного языка, а метаязыком — множество его метаязыковых знаков и выражений, которые по своим выразительным, логическим возможностям должны быть не слабее языка-объекта.

В. Н. Садовский

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — одно из главных понятий позднего Витгенштейна. Служит для обозначения целостных и законченных систем межличностной коммуникации, подчиняющихся своим внутренним правилам и соглашениям («глубинная грамматика»), нарушение которых означает выход за

пределы конкретной «игры». В текстах Витгенштейна встречаются три основных понимания языковых игр, дополняющие друг друга. Во-первых, это исходные лингвистические формы, с которых начинается обучение языку путем включения обучаемого в определенные виды деятельности. Во-вторых, «игры» рассматриваются как упрощенные, идеализированные модели употребления слов, последовательное усложнение которых демонстрирует динамику языка. Наконец, социокультурный аспект «игр» отражен в понятии «формы жизни». У языковых игр, по Витгенштейну, не может быть общего всем им признака; их следует классифицировать по принципу «семейного подобия», т. е. описывая цепочки взаимосвязанных или пересекающихся по отдельным признакам «игр». Пристальное внимание к «естественным» контекстам употребления слов должно, согласно Витгенштейну, способствовать «терапии» философских заблуждений, вызванных смешением правил различных «игр». После Витгенштейна это понятие получило широкое распространение в западной философии и культуре.

А. Ф. Грязнов

ЯЗЫЧЕСТВО — свойственный разным народам, находившимся на доклассовой или раннегосударственной стадии, архаический тип мировоззрения, имевший мифологическое выражение. Миф синкретически соединял религиозный (связанный с сакрально-ритуальной сферой), познавательный, духовно-практический, нравственный, исторический, художественно-эстетический и дидактический (связанный с передачей традиций) опыт человечества. Мифологическая форма языческого мировоззрения — древнейший надобыденный способ познания действительности. В древних культурах он выполнял наряду с религиозной протофилософскую концептуально-мировоззренческую функцию, заключая в себе наиболее общие представления о мире и человеке.

Языческая ***мифология*** — это религиозно-мировоззренческая система, выраженная образно-поэтическими средствами. В основе образности лежит натуралистическое впечатление от внешне броских черт, в которых являла себя природа. Каждое явление получало свою описательно-смысловую характеристику через уподобление божествам и имевшим мировоззренческое значение конкретно-чувственным образам. Мифологические философемы языческого мировоззрения отражали итог постижения действительности. Получали истолкование невидимые за внешней стороной жизни механизмы и движущие силы происходящих в природе перемен. Мифы язычества — это специфическая форма самоосознания человеком своего места в мире на той стадии, когда он еще не обособился от природы, не противопоставил себя ей.

В языческих культурах многих народов Вселенную отождествляли с огромным живым организмом, на который переносились свойства, присущие человеку. Наделив природу свойствами живого, высшего по отношению к себе существа, общество выработало принципы, на которых базировались контакты между человеком и окружающим его вещественным миром. На антропоморфно обожествленный Космос смотрели как на партнера, который как бы читает язык действий, обрядов и ритуалов. Общение основывалось на принципе обмена (человек — природе, природа — человеку). Обожествленную природу представляли не только антропоморфно. Отдельные природные стихии олицетворялись в облике различных животных и птиц. Такое отражение действительности свойственно и фольклору, и прикладному искусству. В древнеславянской культуре яркой иллюстрацией многообразия воплощений могут служить различные ипостаси, олицетворявшие огненно-небесную стихию. Это и повелитель гроз — Перун, и сакральные персонификации светила в образах Хорса и Дажьбога, и образ огненной небесной птицы, символизировавшей солнце, и образ сказочного златогривого коня того же значения, это и гибридный образ утко-коня, который указывает на огненно-водную стихию неба. Олицетворявший небо греческий Зевс (Дий), соединявший в себе функции жизнедавца, орошения и управления, являл себя в стихиях дождя, молнии, грома, а также в зооморфных трансформациях в виде быка, лебедя, змея.

Взятые в совокупности мифологические образы как бы отражали разные грани одного явления. Если рассматривать этот процесс на понятийном уровне, можно сказать, что различные впечатления складывались в суммарное обобщенное описание, где объект виделся как бы под разными углами зрения. В мифотворчестве поэтому развился способ метафоричного и синонимичного формирования образов и понятий, с помощью которых хорошо знакомые человеку свойства близкой ему природы переносились на глобальные явления. Создание обобщенного образа средствами синонимичности и метафоричности выполняло по существу гносеологическую функцию максимально глубокого (насколько это возможно для той эпохи) проникновения в сущность предмета (явления) на уровне его всестороннего описания. Можно назвать это чувствованием, художественным истолкованием предмета, но никак не строго научным определением его.

О язычестве чаще всего судят по обобщающим образам широкого масштаба, каковыми являлись мифологические характеристики богов. Представления, которые были связаны с богами, содержали в себе идеи ключевого мировоззренческого значения. Пантеон в своей совокупности воплощал картину мироздания, поскольку божества олицетворяли собой природные стихии (воздушная сфера — Стрибог, водно-грозовые — Перун, светила — Дажьбог (Хорс), Велес, земная — Мокошь и рожаницы). На развитой стадии язычества появились божества собирательного значения, вобравшие функции иных богов (Свентовит, Род, Зевс). Из тождества богов и природных явлений следовало, что вся природа оживотворялась и обожествлялась. Это дает основание характеризовать языческое мировоззрение как пантеистический ***гилозоизм***. ***Пантеизм*** можно рассматривать как тип природоцентристского мировоззрения, для которого были характерны представления о единстве духовного и материального начал бытия.

Мифы о богах отразили почитание главного в природе — рождающего начала, что в свою очередь было не чем иным, как мифологически-образным истолкованием изменений, наблюдаемых в природе. Мировоззренческое ядро древних мифических представлений сводилось к пантеистической идее о космическом браке, из которого разворачивалась вся множественность мира. В мировоззренческом плане и функционально обожествление рождающего начала неотделимо от представлений о парности. Единство активного мужского (небесного) и женского (земного) рождающего начал — непреложный принцип всех мифологий. В восточнославянской мифологии этому соответствовали образы Рода и рожаниц и аналогичные пары других божеств (Ярила — Лада и т. д.). В древнеегипетской мифологии в творении участвует божественная пара: бог земли Геб и его жена богиня неба Нут. Аналогичную сакральную пару у греков представляли Зевс — небо и его третья жена Гера — земля, воплощавшая черты Великой Богини-матери.

Мир в воззрениях язычника в любом из своих образных уподоблений не воспринимался как неупорядоченное эмпирическое многообразие явлений. Он представлялся стройным равновесием природных сил и стихий, в котором господствуют порядок и соразмерность, поддерживаемые ритуалом. Несмотря на многоликую ипостасность образно-поэтического осмысления действительности, языческое сознание исходило из принципов единства и равноправия всех частей мироздания. Внимание языческого сознания было приковано к возобновляющемуся круговращению вечно живого, обновляющегося мира. Изменения в природе сводились к естественному процессу смены состояний по типу рождение — зрелость — увядание — возрождение. В рамках мифологического языческого мировосприятия время представлялось вечно длящимся настоящим, включающим в себя то, что было прежде. В этом циклическом круговращении, сформировавшемся в результате наблюдений над процессами природы, нет места идее начала и конца. Циклизм, со свойственной ему верой в устойчивость мироздания, с его открытостью будущему и уверенностью в неизбежности возврата от нарушенного равновесия к состоянию гармонии, формировал оптимистическую мироустановку, усиливавшуюся еще и тем, что циклизм исключал понятие смерти. Уход из мира мыслился лишь как переход в иное качество вечной жизни.

Для архаических родоплеменных форм язычества органической частью мира являлся человек, личность которого не воспринималась автономной. Она была слита и с обожествленной природой (***антропоморфизм***), и с коллективом (единое родовое начало), из чего вытекают типичные для родоплеменных порядков представления о всеобщем равенстве и высоком, сакрализованном статусе коллективной личности. Социальные отношения в рамках такого мировоззрения строились на принципах справедливости. Являясь сакрализованной традицией, они трудно поддавались изменениям и не способствовали социальному расслоению общества там, где долго держались пережитки язычества. В язычестве древнеклассовых обществ развитую форму получало жречество, обособлявшееся в замкнутые касты, наращивавшее и хранившее тайное знание, самим фактом сакральной специализации освятившее и утвердившее статус общественного неравенства.

Лит.: *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; *Соколов В. В.* К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии.— «Философские науки», 1960, № 4; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Он же.* Язычество Древней Руси. М., 1987; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна (Становление христианства на Руси). М., 1988.

В. В. Мильков

ЯКОБИ (Jacobi) Фридрих Генрих (25 января 1743, Дюссельдорф — 10 марта 1819, Мюнхен) — немецкий писатель и философ, представитель т. н. философии чувства и веры. Друг Гёте, автор философских романов «Из писем Эдуарда Альвиля» (Allwills Briefsammlung, 1775—76) и «Вольдемар» (Woldemar, 1779). Президент Баварской АН (1807—12). В полемике с Мендельсоном о пантеизме Спинозы (1785) выступил против «рассудочного» рационализма Просвещения, классическим выражением которого считал спинозизм. Согласно Якоби, «рассудочное мышление» не в состоянии открыть в человеке изначальный и безусловный источник его личности и присущей ей свободы и неизбежно ведет к натурализму, атеизму и детерминизму (Спиноза) или субъективному идеализму (Кант). Критикуя Канта, выявил одно из противоречий его учения: без предпосылки «вещи в себе» нельзя войти в философию Канта, а с этой предпосылкой нельзя внутри нее оставаться. Вслед за Юмом Якоби полагал, что реальное существование вещей дано человеческому сознанию непосредственно. Эту непосредственную достоверность Якоби называл «верой», «откровением», «чувством», а также «разумом», противопоставляя его «рассудку». Содержанием веры у Якоби является реальность как чувственного мира земных вещей, так и абсолютного и вечного, в котором человек чувствует себя одновременно и поглощенным в абсолюте, и спасенным в изначальной основе своей субъективности.

Кантовскому категорическому императиву противопоставлял нравственную автономию личности, возвышающейся над ригоризмом моральных заповедей. Критиковал учения Фихте, Шеллинга, Гегеля, усматривая в развитии послекантовского идеализма тенденции к пантеизму и «нигилизму» (ввел сам термин). Иррационалистическая философия Якоби предвосхитила многие мотивы философии жизни и экзистенциализма.

Соч.: Werke, Bd 1—6. Darmstadt, 1968; в рус. пер.: О трансцендентальном идеализме.— В кн.: Новые идеи в философии, сб. 12. СПб., 1914.

Лит.: *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры... ч. 1. М., 1897; *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965; *Фейербах Л.* Якоби и философия его времени.— В кн.: *Он же.* История философии, т. 2. М., 1907; *Lévy-Bruhl L.* La philosophie de F. Jacobi. P., 1894; *Bollnow O. F.* Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stuttg.—B., 1966; *Baum G.* Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn, 1969.

А. В. Михайлов

ЯКОБСОН Роман Осипович (11 октября 1896, Москва — 18 июля 1982, Бостон, Массачусетс) — один из основоположников структурной лингвистики, стоявший у истоков нескольких национальных школ — Московской, Пражской, Копенгагенской (иностранный член) и Гарвардской. Закончил Лазаревский институт восточных языков и Московский университет (1918), в 1920 стал профессором в Высшей школе драматического мастерства. В 1916 был одним из создателей «Общества по изучению поэтического языка» (Опояз) в Петербурге, а с 1915 по 1920 избирался председателем Московского лингвистического кружка.

В 1920 переехал в Чехию. В 1929 вместе с Н. С. Трубецким и С. И. Карцевским сформулировал «Тезисы пражского лингвистического кружка», призывавшие к кардинальному отказу от категорий традиционной структурной лингвистики, восходящих к Ф. де Соссюру, и к разработке новой «целевой модели», в основе которой лежит понятие функции элементов языка. В 1933 Якобсон начал работать в университете им. Я. Э. Пуркине, где в 1934 стал профессором-славистом, а в 1936 — профессором по кафедре чешской медиевистики.

После оккупации Чехословакии фашистскими войсками читал лекции в Копенгагене, в Осло и в Упсале до 1941, затем переехал в Нью-Йорк, где преподавал в Колумбийском университете до 1949. С 1949 по 1967 — профессор Гарвардского университета (курсы лекций по общему языкознанию и по славянской филологии).

Принципиально важен вклад Якобсона в фонологическую теорию дифференциальных признаков, основные категории которой (оппозиция, корреляция, маркированность и нейтрализация) он распространил на теорию падежа, акцентологию и просодику, в разработку генетико-типологического подхода в сравнительно-историческом языкознании. Якобсон ввел ряд новых понятий: шифтер, таксис, языковой центр и перифе-

рия, конвергенция, языковой союз (балканский и евразийский) — в описание языка. Свои лингвистические принципы он распространил на ***семиотику*** (выделение иконических, индексных и символических знаков), на теорию связи (код и сообщение и их особенности в разных сферах действительности), на формальную поэтику, на нейролингвистику (афазия и онтогенез — параллелизм языковых факторов).

В целях дальнейшей категоризации языка Якобсон постулировал наличие 6 компонентов (шифтеров) акта речи и соответственно выделил 6 функций: говорящий — эмотивная (выражения), адресат речи — конативная (усвоения), контекст — референтивная (коммуникативная), сообщение — поэтическая, контакт — фактическая (контактоустанавливающая), код — металингвистическая. Значения и звуки в языке имеют генетический характер, являются не индивидуальными сущностями, а классами. Спецификация классов единиц языка определяется контекстом и задана лингвистическим кодом. Спецификация классов — единиц языка — происходит в процессе их применения, в основе которого лежит антиномия селекции/комбинации или родственная антиномия сходства/смежности. Связи явлений на оси селекции и на оси комбинации регулируются поэтической функцией языка.

Последние работы Якобсона заложили основу понимания языкового описания как последовательности правил перехода от эллиптичности к эксплицитности и в противоположном направлении.

Соч.: Избр. работы. М., 1985; Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze, 1941; Selected Writings, 6 vol. (1967—1971); *Jakobson R., Waugh L. R.* The Sound Shape of Language, 1979.

Лит.: *Waugh L. R.* Roman Jakobson's Science of Language, Lisse de Ridden, 1976.

Л. Н. Александрова

ЯКОВЕНКО Борис Валентинович [24 мая (6 июня) 1884, Тверь — 16 января 1949, Прага] — русский философ, историк философии, публицист. Сын народника В. И. Яковенко. В 1903 поступил в Московский университет. После исключения из него в 1905 уезжает за границу, где в 1906—08 обучается на философском факультете Гейдельбергского университета. По возвращении в Россию публикует статьи в журналах «Вопросы философии и психологии», «Северные записки», «Новые идеи в философии», становится членом редакции «Логос». В 1910—12 активно сотрудничает с газетой «Русские ведомости», где публикует многочисленные рецензии на работы русских и зарубежных философов, пропагандируя достижения новейшей европейской философии, выступая как оппонент современной русской религиозной философии. В 1912 из-за связей с московской организацией эсеров был арестован, в 1913 уезжает в Италию, где жил до 1924. Публикует книги: «Философия большевизма» (1921), «Очерки русской философии» (1922). Впоследствии переезжает в Прагу, где в 1929—34 издает на немецком языке журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль»), в 1935—44 — «Международную библиотеку по философии», серию сборников статей по проблемам современной философии. В 1938 выходит книга «Dejiny ruske filosofie» («История русской философии», на чешском яз.), в 1940 — «Geschichte des Hegelianismus in Russland» («История гегельянства в России», на нем. яз.).

Философские взгляды Яковенко сложились в начале 1910-х гг. под влиянием Гуссерля, Шуппе, Риккерта, Виндельбанда, Когена. Среди классиков философии он называет своими учителями Плотина, Юма, Канта, Фихте, Гегеля. Система трансцендентально-интуивистического плюрализма, или трансцендентально-онтологического критицизма, излагается в нескольких крупных статьях: «О Логосе» («Логос», 1911, кн. 1), «Что такое философия. Введение в трансцендентализм» (там же, 1911—12, кн. 2—3), «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе и более специальное введение в трансцендентализм» (там же, 1912—13, кн. 1 2), «Путь философского познания» (там же, 1914, кн. 1). Согласно Яковенко, исходный пункт философского рассуждения — интерпретация жизни, отражение и анализ жизненного материала. «Единым предметом философских исканий является Сущее во всем своем целом, во всех своих деталях, во всех своих обнаружениях: значит, Сущее как Сущее» («О Логосе», с. 31). Философия возникает, когда человек обнаруживает разницу между собственным бытием вещи и тем, как она дается ему в восприятии. Так появляется проблема трансцендентного, проблема соотношения сущности и явления, чувственного и сверхчувственного. История философии в понимании Яковенко является процессом самопознания сущего, поэтому он критикует Бердяева, Булгакова, Флоренского за попытку создания национальной, русской философии, утверждая, что философская мысль живет собственной внутренней жизнью, характеризуется собственным систематическим развитием, независимо от особенностей национального сознания.

Важным понятием философии Яковенко является плюрализм. В онтологии он противопоставляет реалистическому атомизму и спиритуалистическому монизму многообразие и равную абсолютность сущностей, в гносеологии — прагматистскому релятивизму и монистическому абсолютизму «абсолютность и многообразие истин». В этике Яковенко утверждает равнозначность любого нравственного поступка личности, в эстетике — многообразие и равную абсолютность прекрасного. Отражением философского плюрализма в социальной жизни Яковенко считает демократию.

Соч.: К критике познания Г. Риккерта.— «Вопросы философии и психологии», 1908, т. 93 (III); Теоретическая философия Г. Когена.— «Логос», 1910, кн. 1; Философия Эд. Гуссерля.— «Новые идеи в философии», 1913, № 3; Философия Вильгельма Шуппе.— «Вопросы философии и психологии», 1913, т. 118 (III); Учение Риккерта о сущности философии.— Там же, 1913, т. 119 (IV), т. 120 (V); О положении и задачах философии в России.— «Северные записки», 1915, кн. 1; Философия большевизма. Берлин, 1921; Очерки американской философии. Берлин, 1922; Мощь философии.— «Логос» (Прага), 1925, кн. 1; Saggio di storia della filosofia russa. Roma, 1927; Vom Wesen des Pluralismus. Bonn, 1928; La philosophie tchecoslovaque contemporaine. Praha, 1934; Тридцать лет русской философии (1900—29).— «Философские науки», 1991, № 10.

М. И. Ивлева

ЯКУШКИН Иван Дмитриевич [29 декабря (9 января) 1793/1794, Жуковка Вяземского у. Смоленской губ. — 11(23) августа 1857, Москва] — русский мыслитель, декабрист. Учился на словесном факультете Московского университета, слушал лекции по философии проф. Буле. В 1811 вступил в гвардию. Участник Отечественной войны 1812. Член «Союза Спасения». Приговорен к 20-летней каторге в Сибири. С 1835 на поселении в г. Ялуторовске. Освобожден по амнистии в 1856, поселился в Москве.

Наследие Якушкина весьма обширно: «Записки», письма, в частности переписка с П. Я. Чаадаевым, философский трактат «Что такое человек?», написанный в 1830-е гг. В ссылке изучал Декарта, Локка, Канта, французских материалистов 18 в. Трактат «Что такое человек?» созвучен трактату А. Н. Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии».

В отличие от Радищева Якушкин решительно отвергает бессмертие души, что дает основание говорить о его деистической позиции. На естественно-научном материале пытается найти общие законы бытия человека, указывает на односторонность решения этой проблемы Декартом и Локком. Особый интерес к гносеологической проблематике свидетельствует о влиянии Канта: Якушкин солидарен с Кантом в критике «чистого разума», уделяет особое внимание различным функциям разума. В онтологической части трактата вводит понятие «первичных единиц», объясняющее качественное многообразие мира, где различные формы существования (неорганические, биологические, зоологические и т. д.) возникают путем простого слияния «единиц» и соответственно подчиняются единым законам. Натуралистически решает проблему человека: человек в антропологии Якушкина — слабое животное, лишенное «перьев», т. е. инстинктов, что и приводит в конечном счете человека к необходимости жить в обществе. Физически слабый человек только силой мышления возвышается над природой.

Соч.: Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951; Избр. социально-политические и философ. произв. декабристов, т. 1. М., 1951.

Лит.: Декабристы и русская культура. Л., 1975; *Поляков Л. В.* Русский неокантианец (Кант и И. Д. Якушкин — к вопросу о формах влияния в истории философии).— «Кантовский сборник», в. 7. Калининград, 1982; *Лебедев А. А.* Честь: духовная судьба и жизненная участь И. Д. Якушкина. М., 1989.

Архивы: ЦГАРФ, ф. 279; РГАЛИ, ф. 586.

И. Ф. Худушина

ЯМВЛИХ (Ἰάμβλιχος — транскрипция сирийского или арамейского yamliku «он царь») из Халкиды (Сирия) (не позже 280, вероятно в 245, — ок. 325) — античный философ-неоплатоник, ученик пифагорейца ***Анатолия***, ученик, а затем оппонент ***Порфирия***. Находился под сильным влиянием пифагореизма и ***Халдейских оракулов***, соединял философскую разработку проблем платонизма с интенсивно разрабатывавшейся им теургией. Школа Ямвлиха в Апамее, в которой систематически отправлялся языческий религиозный культ, понимаемый как необходимая часть школьной жизни, впервые в позднем платонизме была учреждена как замкнутый самодовлеющий организм, сознательно противопоставленный христианству и закрытый для него. Для школьного обихода Ямвлих составил компилятивный «Свод пифагорейских учений в 10 кн.» (до нас дошло пять: «Жизнь Пифагора», «Увещание к философии (Протрептик)», «Об общей математической науке», «Комментарий к Введению Никомаха», «Теологумены арифметики»), комментарии к Платону, из сочинений которого были выбраны 12 канонических (см. ***Афинская школа***), и Аристотелю (сохранились фрагменты комментариев к «Федру», «Тимею» и «Пармениду», отдельные замечания из комментариев к «Алкивиаду I», «Федону», «Филебу», «Софисту»; есть свидетельства о комментариях Ямвлиха к «Категориям», «Аналитике I», «Об истолковании» и к трактату «О небе»), а также сочинения «О богах», «О речи Зевса в «Тимее»», «Халдейская теология», «Платонова теология», «О символах», фрагменты трактата «О душе» и др. Ямвлиху принадлежит также сочинение «О египетских мистериях» (в 10 кн.), в котором в ответ на «Письмо Анебону» Порфирия он защищает теургию, надев маску египетского жреца Абаммона.

Ямвлих осуществил школьную разработку неоплатонической доктрины. В ***Едином*** Плотина он различает единое полностью неизреченное и просто единое, или «благо», которое через противоположности предела и беспредельного соединено с единым-сущим. В сфере ума (***нуса***) Ямвлих твердо различает намеченную Плотином и развитую Порфирием триаду бытие—жизнь—ум, т. е. мыслимое (бытие), мыслящее (ум) и тождество того и другого — жизнь, которая в триаде помещена между полюсами «немыслящего» бытия и «не-сущего» мышления. Т. о., наряду с «умопостигаемым космосом» Ямвлих вводит «космос мыслящий», объединяя их в сфере ума. Душа причастна уму в меру своей разумности и помещена над всеми внутрикосмическими душами как монада. Ямвлих строго отличал души людей, вечно связанные умопостигаемой природой, от душ животных и не допускал их взаимоперехода. Богов Ямвлих разделял на надкосмических, относя их к сферам сущего, ума и души, и внутрикосмических, деля последних на создающих, одушевляющих, сочетающих и сохраняющих. Ямвлих развивает учение о времени и вечности, полагая, что вечность есть мера умопостигаемого мира, а время — реальная сущность, истекающая от ума (тогда как пространство есть только врожденное свойство тел).

Ямвлих провел реформу неоплатонического комментария, суть ее в нахождении единственной «цели» (σκοπός) диалога, с которой согласуется все толкование, а также в установлении иерархии типов толкования, которая начинается с физической и этической интерпретации, восходит к математической и завершается метафизической. Под влиянием Ямвлиха сформировались Пергамская и Афинская школы неоплатонизма, авторитет его был чрезвычайно велик вплоть до флорентийской Академии в Италии 15 в.

Соч.: De vita pythagorica, ed. L. Deubner. Lipsiae, 1937 (cur. U. Klein. Stuttg., 1975); Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life, text, transl., and notes by J. Dillon and J. Hershbell. Atlanta, 1991, trad. franç. par L. Brisson et A. P. Segonds. P., 1996; Protrepticus, ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1888, Stuttg., 1967 (индекс); De communi mathematica scientia liber, ed. N. Festa. Lipsiae, 1891 (cur. U. Klein. Stuttg., 1975); In Nicomachi arithmeticam introductionem liber, ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1894 (cur. U. Klein. Stuttg., 1975); Theologumena arithmeticae, ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922 (cur. U. Klein. Stuttg., 1975) (эти пять трактатов — соответственно 1, 2, 3, 4 и 7-я книги «Свода пифагорейских учений»); Les mystères d'Egypte, texte ét. et trad. par E. des Places. P., 1966; In Platonis dialogos commentariorum fragmenta, ed. with transl. and comm. by J. Dillon. Leiden, 1973; De anima, trad. par A. J. Festugière, in: La Révélation d'Hermès Tristmégiste, t. III: Les doctrines de l'âme, p. 177—264 (обширные примечания). Рус. пер.: Жизнь Пифагора, пер. и вступ. ст. Р. В. Светлова. СПб., 1997; пер. В. Б. Чернышевского. М., 1997; О египетских мистериях, пер. и вступ. ст. Л. Ю. Лукомского. М., 1995; Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону, пер. И. И. Маханькова.— В сб.: Знание за пределами науки, сост. И. Т. Касавин. М., 1996.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века, кн. 1. М., 1988, с. 122—301; *Dalsgaard Larsen B.* Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe, vol. 1—2. Aarhus, 1972 (Appendice Testimonia et fragmenta exegetica); *Larsen B. D.* La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive, Places E. des, La religion de Jamblique.— De Jamblique à Proclus, Neuf Exposés suivis de Discussions, prép. par H. Dörrie, Vandoeuvres-Gen., 1975 (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI), p. 1—26, 69—102; *Steel C.* The changing Self. A study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus. Brux., 1978; *Dillon J.* Iamblichus of Chalcis.— ANRW II, 36.2, 1987, p. 862—909; *O'Meara D.* Pythagoras revived. Oxf., 1989; *Nasemann B.* Theurgie und Philosophie in Jamblichs «De mysteriis». Stuttg., 1991.

Ю. А. Шичалин

ЯНОВСКАЯ Софья Александровна (31 января 1896, Пружаны, бывш. Гродненской губ. — 24 октября 1966, Москва) — математик, логик, философ, педагог, создатель русской школы философии математики. Училась на Высших женских кур-

сах в Одессе. Член партии большевиков с 1918, участник Гражданской войны, в 1920—23 член Одесского губкома компартии. В 1924—29 училась, затем преподавала в Институте красной профессуры (ИКП, Москва); профессор (1931), доктор физико-математических наук (1935), заведующая кафедрой высшей алгебры МГУ (в эвакуации, Пермь, с 1941); в 1943—59 заведующая кафедрой истории математики и математической логики МГУ; преподавала историю и философию математики в МГУ, с 1935 (со)руководила научным семинаром по истории и методологии математики, а также семинаром по математической логике (совместно с его основателем ***И. И. Жегалкиным***). В 1936 впервые в России стала читать лекции по математической логике (МГУ). Яновская активно содействовала созданию на механико-математическом факультете МГУ самостоятельной кафедры математической логики во главе с ***А. Марковым*** и до конца своих дней была ее профессором.

В 1920—30-х гг. Яновская — активный пропагандист идеологической линии компартии среди московских математиков; критикует «идеализм в математике», представленный, как она считала, не только в зарубежной, но и в русской науке (в Московской математической школе Лузина). Но с середины 30-х гг. Яновская начинает пересматривать свои взгляды, и в 40-х гг. они коренным образом меняются. Теперь официальная фразеология используется ею для выражения собственной диалектической философско-, историко- и логико-математической концепции. Она по-новому трактует вопросы истории дедуктивно-аксиоматического метода, показывает роль математической и логической строгости как опосредованной формы практики, как критерия истины в дедуктивных науках; осмысливая проблематику математической бесконечности, она характеризует соотношение классической и интуиционистской (конструктивной) математики и логики; отстаивает приоритет русской науки во многих областях математической и логической мысли (Лобачевский, ***Порецкий***, Жегалкин, ***Шейнфинкель***, В. И. Шестаков и др.); развивает учение о роли в познании процедур введения и исключения ***абстракций***; формулирует концепцию «расщепления» понятий как средства их уточнения; показывает диалектическую суть ***антиномий*** и ***апорий***; формулирует значение логики для техники; разрабатывает алгоритм поиска пропозиционального логического вывода на основе дедуктивных таблиц Бета; раскрывает современное звучание наследия Лобачевского; открывает неизвестные ранее страницы истории математики в Московском университете. Яновская много сделала для утверждения в России 40—60-х гг. принципа единства логической науки, разрабатываемой как математиками, так и философами. Она организовала переводы на русский язык классических логических трудов Д. Гильберта и В. Аккермана (1947), А. Тарского (1948), С. К. Клини (1957), Д. Пойя (1957), Р. Карнапа (1959) и др., во многих случаях выступая в них как автор вступительных статей и комментариев; Яновская активно участвовала в качестве автора статей и научного консультанта «Философской энциклопедии» (1966—67). Последний большой ее труд — подготовка русского издания «Математических рукописей» Маркса, работу над которыми она начала еще в 30-е гг.; в Предисловии к этому изданию она раскрыла методологический смысл Марксовых понятий «оборачивание метода» и «стратегема действия», видя в них предвосхищение алгоритмического подхода в науке.

Соч.: Категория количества у Гегеля и сущность математики.— «Под знаменем марксизма», 1930, № 5; Гегель и математика.— Там же, № 11—12 (совместно с Э. Кольманом); О так называемых «определениях через абстракцию».— В кн.: Сб. статей по философии математики. М., 1936; Логика математическая.— БСЭ, т. 37. М., 1938 (совместно с В. Гливенко); Основания математики и математическая логика.— В кн.: Математика в СССР за 30 лет. М., 1949; Математическая логика и основания математики.— В кн.: Математика в СССР за 40 лет, т. 1. М., 1959; Предисловие.— В кн.: *Маркс К.* Математические рукописи. М., 1968; Методологические проблемы науки. М., 1972.

Лит.: *Башмакова П. Г., Юшкевич А. П. и др.* С. А. Яновская. К 70-летию со дня рождения.— «Успехи математических наук», 1966, т. 21, вып. 3; Софья Александровна Яновская.— В кн.: Женщины — революционеры и ученые. М., 1982.

Б. В. Бирюков, З. А. Кузичева, А. С. Кузичев

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (23 февраля 1883, Ольденбург — 26 февраля 1969, Базель) — немецкий философ, ведущий представитель ***экзистенциализма***. Рано осознал философию своей высшей целью, но долго не решался сделать ее профессией. С 1901 посещал Ольденбургский и Мюнхенский университеты, слушал лекции ***Т. Липпса*** по философии, однако специализировался по психологии в Гейдельберге, с 1913 — доктор медицины, с 1916 — профессор психологии. Психологические занятия Ясперса, реализовавшиеся в ряде специальных работ (Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, 1963), постепенно подводят его к философской проблеме «психологии мировоззрений» (которой он посвятил в 1919 особый труд «Psychologie der Weltanschauungen»). В 1921 занял кафедру философии в Гейдельбергском университете; в 1937 гитлеровские инстанции отстранили его от преподавательской деятельности, к которой он вернулся в 1945; в 1948 переходит в Базельский университет. В годы нацизма книги Ясперса воспринимались как сдержанное напоминание о попранных гуманистических ценностях (ср.: *Mann Th.* Gesammelte Werke, Bd. 12. B., 1955, S. 121). После 1945 на гребне послевоенного либерального «отрезвления» Ясперс получает большую популярность и в ряде своих книг, написанных для широкого читателя, начиная с нашумевшего трактата 1946 о «немецкой вине» (Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage), выступает как политический моралист.

Место Ясперса в истории духовной культуры двойственно; он разделяет эту двойственность с рядом других «властителей умов» его поколения (напр., Т. Манном). Его исходный идеал — «бюргерский» гуманизм, каким его сформировало Просвещение: идею философской совестливости для него символизирует имя Канта, идею культурной широты — имя Гёте. С этой же исходной установкой Ясперса связаны и его классицистическое преклонение перед гражданским и умственным свободолюбием античной Греции, и его симпатии к Спинозе, и его выпады против клерикализма, и его тяготение к ***М. Веберу*** — одному из последних умов кантовско-протестантской чеканки. Воспитанный на Канте вкус выявляется даже во внешних приметах литературного стиля Ясперса — подчеркнутой размеренности интонаций и решительном исключении пафоса, равно как и «магических» темнот (столь характерных хотя бы для Хайдеггера), в совестливой, ровной, несколько нарочито педантичной трезвости изложения. Однако важнейшим интеллектуальным переживанием Ясперса в самом начале его философского пути было ощущение выброшенности из кантовско-гётеанского культурного «рая». Выяснилось, что некритическая верность старому идеалу культуры оборачивается в кризисной духовной ситуации 20 в. невыносимой ложью «культурфилистерства» и «университетской философии». Отметим, однако, что как раз заветы классического иде-

ализма платоновско-гегелевского типа побуждают Ясперса видеть в философии не частный род умственной деятельности, не «специальность» — вспомним продолжительное нежелание его сделать философию своей профессией! — но непосредственное жизненное духовное действование, захватывающее всего человека и восстанавливающее его нарушенную целостность. «Философская медитация,— разъясняет Ясперс, — есть акт, в котором я прихожу к самому себе, а не индифферентное мышление, при котором я безучастно занимаюсь некоторым предметом...» (Rechenschaft und Ausblick. Münch., 1951, S. 341). Очевидно, что «университетская философия», сама ставшая «специальностью», менее всего подходила как арена для осуществления этой утопии (разочарование Ясперса в Гуссерле было связано именно с тем, что попытка Гуссерля строить философию как «строгую науку» представилась ему утонченным вариантом той же «университетской философии», того же «индифферентного мышления»). Но не только поздние интерпретаторы философской классики, но и сама эта классика не могла дать ответы на те неприятные вопросы, которые были еще в 19 в. поставлены перед традиционной культурой ***Кьеркегором*** и ***Ницше*** (и затем повторены самой жизнью). Перерабатывая свою антипатию к «мрачному фанатизму» Кьеркегора, к «экстремизму и неистовству» Ницше (а также к «риторике, ненаучности, неприятным и насильственным эмоциям» еще одного кризисного мыслителя — ***Августина***), Ясперс идет к ним на выучку: Кьеркегора он изучает с 1913, Ницше особенно пристально в 30-е гг., когда пишет о нем монографию. Поэтому философский горизонт Ясперса насквозь двуполярен, и между полюсами ощущается явственное напряжение: Канту и Гёте противостоят Кьеркегор и Ницше, Пармениду — Августин.

Свой труд мыслителя Ясперс называет не «философией», но «философствованием», делая акцент на принципиальной незавершенности, открытости умственного процесса, в котором вопросы преобладают над ответами. В этом пункте Ясперс сближает себя с мыслителями типа Кьеркегора и Ницше, которые тоже не занимались систематической «философией». Слово «философствование» означает для Ясперса и меньше, и больше, чем «философия». Меньше, ибо оно связано с творческим ослаблением: наше время уже не имеет духовной мощи, позволявшей Платону, Спинозе или Гегелю выводить стройные умственные системы «из изначальности» (aus dem Ursprung), и должно довольствоваться фрагментарными прозрениями. Больше, ибо оно подчеркивает насущную жизненность «экзистенциального высветления» проблем времени: только в «философствовании» мы имеем шанс схватить наполненную бедственностью и заботой действительность человека.

«Философствование» Ясперса имеет тройственное членение соответственно такому же тройственному членению бытия. Первый вид бытия — это предметное бытие, или «бытие-в-мире» (Weltsein); Ясперс называет его также «существование» (Dasein, что соответствует хайдеггеровскому Vorhandensein). Философствование перед лицом этого вещного уровня бытия есть «ориентация-в-мире» (Weltorientierung). Однако в т. н. пограничных ситуациях (Grenzsituationen), т. е. перед лицом физической, моральной или интеллектуальной гибели, в содержательном «крушении» (Scheitern) практического или теоретического оперирования, в «безмотивной неудовлетворенности существованием» (unbegründete Unbefriedigung am Dasein — ср. категорию «тошноты» у ***Сартра***) и в акте столь же безмотивного в своих глубинах «решения» (Entscheidung) сквозь предметное просвечивает и прорывается иной план бытия — «экзистенция» (Existenz), т. е. ноуменальный мир свободной воли, человеческая самость, внеположная всему предметному. Философствование о ней не может быть знанием, ибо она необъективируема, но только «высветлением экзистенции» (Existenzerhellung). Высветление экзистенции есть именно мышление, а не эмоционально-психологический процесс, но это мышление по необходимости неадекватно, ибо принуждено осуществлять себя в словах, направляя свою интенцию на то, что стоит за словами. Ясперс различает два вида мышления: философское, «высветляющее», которое устремлено за явления и может рассчитывать лишь на «определенность» (Vergewisserung), и рациональное, научное мышление, которое устремлено на явления и вырабатывает «знание» (Wissen). Настаивая на принципиальном, качественном различии между ними, Ясперс никоим образом не отрицает ценности знания, считая его необходимым и для помощи «высветляющему мышлению». Экзистенция релятивирует и в смысловом отношении ограничивает вещное «бытие-в-мире». Но и сама она существенным образом ограничена, причем эта ее ограниченность (в отличие от эмпирической ограниченности человеческих познаний, сил и т. п.) не только негативна, но содержательно позитивна и потому не может быть от нее «отмыслена» в акте интеллектуального абстрагирования, а принадлежит к самому ее бытию: «она есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией» (Philosophie, Bd. 2. B., 1948, S. 4). Соотнесенность экзистенции с другой экзистенцией осуществляется в акте коммуникации, соотнесенность ее с трансценденцией — в акте веры. Термин «коммуникация» означает в лексиконе Ясперса глубоко интимное и личностное общение «в истине». Коммуникация есть центр, понятие не только этики и аксиологии, но и гносеологии и вообще всего миропонимания Ясперса; она возводится в ранг критерия философской истины и отождествляется с разумом. «Мысль философски истинна в той мере, в которой помысливание этой мысли помогает коммуникации» (ibid., S. 110). «Разум тождествен с неограниченной волей к коммуникации. Поскольку разум в своей всеоткрытости (Alloffenheit) устремлен на Единое во всем сущем, он противодействует прерыванию коммуникации» (Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit. Münch., 1950, S. 36). Только коммуникация «дарит» человеку его подлинную сущность: «Я один не есмь самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью» (Idee der Universität. B., 1923, S. 36). Моральное, социальное и интеллектуальное зло есть для Ясперса прежде всего глухота к окликанию со стороны чужой экзистенции, неспособность к «дискуссии», принимающая облик противоразумного фанатизма, но также и поверхностного, обезличенного массового общения, безнадежно отравленного, по мнению Ясперса, ядом демагогии. (Здесь философствование Ясперса равнозначно с занятием совершенно определенной политической позиции, а именно позиции индивидуалистического либерализма.) Категория коммуникации, как она представлена у Ясперса, находит свои аналоги у других персоналистски ориентированных мыслителей 20 в. (ср., напр., понятия «диалогического» и «ты-мира» у ***М. Бубера***). Второй предел, на который наталкивается и благодаря которому приходит к себе экзистенция,— трансценденция выступает в учении Ясперса как абсолютный предел («абсолютно объемлющее» — das Umgreifende schlechthin) всякого бытия и всякого мышления: трансценденция «столь же неумолимо существует, сколь и не может быть увидена и пребывает непознанной» (Vernunft und Existenz.

Groningen, 1935, S. 35). Если «бытие-в-мире» есть «Всё» (das All), а экзистенция противостоит «Всему» на правах «Единственного» (das Einzige), то трансценденция бытийствует во «Всем» и в «Единственном» как объемлющее их «Единое» (das Eine). В своем качестве парменидовского «Единого» трансценденция Ясперса отличается большей позитивной наполненностью не только от чисто негативной трансценденции Сартра, но и от апофатической трансценденции ***Хайдеггера***. Параллель этого тройственного членения бытия с той трихотомией, которую знает традиция теизма (вещный мир — ограниченно-невещная душа — абсолютно-невещный бог), достаточно прозрачна. Перед лицом трансценденции мышление принимает свой третий облик — облик «метафизики». Но мыслить трансценденцию можно лишь весьма неадекватным образом: «вмысливать» (hindenken) ее в предметное. Предметные выражения трансценденции Ясперс называет «шифрами», сознательно избегая более привычного обозначения «символы» (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Münch., 1962, S. 157—58). В этом можно усмотреть своеобразное продолжение традиции протестантизма с ее тенденциями иконоборчества, с исконным страхом перед предметно-образной эмблематикой. Шифры, по Ясперсу, творятся и принимаются в экзистенциальном акте веры; однако различие между двумя видами веры состоит в том, что религиозная вера превращает шифры в символы, этим опредмечивая трансценденцию, чего избегает философская вера. Оскорбляющий разум догматизм религиозной веры всецело связан с тем, что она имеет некий объект, что она есть вера «во что-то», в то, что нечто обстоит так, а не иначе, и потому она узурпирует формы объективного знания. В своей же подлинной сути «вера не есть знание (Wissen), которым я обладаю, но уверенность (Gewissheit), которая меня ведет» (там же, S. 49). Аналогичное противопоставление веры и религии (с осуждением последней) можно встретить и в ***диалектической теологии***; но в отличие от конфессиональных мыслителей протестантизма Ясперс отвергает и идею Откровения как чуждую разуму и притом клонящуюся все к тому же опредмечиванию трансценденции. Идеал философской веры у Ясперса подчас представляется модернизированным вариантом кантовского идеала «религии в пределах одного только разума». Однако Ясперс острее, чем Кант, ощущает грозящую философской вере опасность переродиться из высокой надпредметности в пустую беспредметность и утратить «субстанцию». Это вынуждает философскую веру просить помощи у своей, казалось бы, преодоленной сестры — у религиозной веры. «Религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в совестливости философии. Философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии» (Rechenschaft und Ausblick, S. 358). В отношении Ясперса к христианской традиции ощущается очень зыбкое, неустойчивое равновесие отвержения и приятия; и здесь его мышление оказывается двуполярным и двузначным.

Этика Ясперса исходит из идеи современности, которую, однако, он требует мыслить во всей ее открытости и текучести, ибо всякая попытка дать современности однозначную характеристику отняла бы «честность» (Redlichkeit) у нашего мышления и свободу у нашего действования. Историческая ситуация не может быть охвачена познанием во всей своей полноте и включает «неучитываемое» (das Unberechenbare); игнорирование этого есть «ненаучность», в которой либеральный гуманист Ясперс усматривает конкретную политическую опасность: «дух ненаучности открыл двери национал-социализму» (ibid., S. 143). Аксиология Ясперса ситуативна и постольку исторична, но историзм Ясперса (оказывающегося решительным антиподом ***Шпенглера***) в свою очередь строго аксиологичен: для мировой истории постулируется универсальный смысл и смысловая связь времен. Вера Ясперса в возможность общечеловеческой коммуникации в пространстве и времени поверх всех культурных барьеров связана с его исключительно интимным и прочувствованным ощущением философской традиции как братства мыслителей всех времен: «пока человек философствует... он ощущает себя в связи с сокровенно-открытой цепью свободно ищущих людей» (Vernunft und Existenz... S. 107, см. также Die großen Philosophen, Bd. 1. Münch., 1957). Наличие этой связи времен гарантируется особым «осевым временем» (Axenzeit), выявившим универсальный смысл истории. Если для христианской традиции таким временем является время земной жизни «вочеловечившегося» Логоса, то Ясперс предлагает усматривать осевое время в эпохе между 800 и 200 до н. э., когда одновременно действовали первые греческие философы, израильские пророки, основатели ***зороастризма*** в Иране, ***буддизма*** и ***джайнизма*** в Индии, ***конфуцианства*** и ***даосизма*** в Китае. Это движение, прошедшее всю Евразию, от Средиземноморья до Тихого океана, высветлило словом и мыслью тяжеловесные массы безличной «до-осевой» культуры и создало идею личностной, экзистенциальной ответственности перед лицом анонимного бытия-в-мире; тем самым оно создало для будущих поколений всечеловечески-общезначимый завет, сравнительно с которым христианство является лишь поздним отражением. Оно послужило общим истоком для культур Востока и Запада, в силу чего противоположность между этими культурами оказывается заранее лишенной абсолютного характера. Чтобы спасти человеческую сущность, находящуюся в ситуации 20 в. на грани гибели, мы должны, по мнению Ясперса, обновлять свою связь с осевым временем и возвращаться к его «изначальности», подыскивая для неизменно утрачиваемой и вновь обретаемой истины новые «шифры». И здесь Ясперс как либеральный гуманист оказывается антиподом Хайдеггера: если заветная цель последнего — преодолеть «гуманизм», т. е. «переиграть» исторические свершения осевого времени и вернуться к массивной бытийственности архаики, то Ясперс стремится изыскать для «гуманизма» новые возможности на самой границе его значимости.

Соч.: Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, 2 Aufl. B., 1926; Die geistige Situation der Zeit, 3 Aufl. B., 1932; Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. B., 1936; Descartes und die Philosophie. B.—Lpz., 1937; Philosophische Logik, Bd. 1. Münch., 1947; Philosophie und Wissenschaft. Antrittsvorlesung an der Universität. Basel—Z., 1949; Einführung in die Philosophie (12 Radiovorträge). Z., 1950; Die Frage der Entmythologisierung. Münch., 1954 (совм. с R. Bultmann); Schelling. Größe und Verhängnis. Münch., 1955; Philosophie, 3 Aufl., Bd. 1—3. B., 1956; Wo stehen wir heute? Olten, 1961; Nicolaus Cusanus. Münch., 1964; Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. Münch., 1967; в рус. пер.: Смысл и предназначение истории. М., 1994; Карл Ясперс: философская автобиография. М., 1995.

Лит.: *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *Она же.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции.— В сб.: Современный экзистенциализм. М., 1966; *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972; *Типсина А. Н.* Философия религии К. Ясперса. Л., 1982; *Dufrenne M. et Ricoeur P.* K. Jaspers et la philosophie de l'existence (pref. de Karl Jaspers). P., 1947; *Brecht F. J.* Heidegger und Jaspers. Wuppertal, 1948; *Masi G.* La ricerca della verità in

K. Jaspers. Bologna, 1952; *Raber Th.* Das Dasein in der «Philosophie» von K. Jaspers. Bern, 1955; *Armbruster L.* Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. Innsbruck, 1957; *Caracciolo A.* Studi Jaspersiani. Mil., 1958; *Tollkater B.* Erziehung und Selbstsein. Das pädagogische Grundproblem im Werke von Karl Jaspers. Ratingen, 1961; Karl Jaspers. Werk und Wirkung, hrsg. von K. Piper. Münch., 1963; *Simon G.* Die Achse der Weltgeschichte nach K. Jaspers. Roma, 1965; *Schneiders W.* K. Jaspers in der Kritik. Bonn, 1965.

С. С. Аверинцев

A — Z

MATHESIS UNIVERSALIS (лат. универсальная наука, от греч. μάθησις — знание, наука и лат. universalis — общий) — философский термин, особенно популярный в 16—17 вв. и обозначающий понятие гипотетической универсальной науки, построенной по типу некоторого исчисления. Восходит к идущей еще от Аристотеля идее всеобщего органона познания (греч. ὄργανον — орудие, инструмент), а также к свойственному культурам Древнего Востока магически-оккультному пониманию знания как набора эффективных методов. В средневековой арабской математике в духе этой традиции начинается стандартизация методов решения уравнений, создается прообраз современной алгебры (слова «алгебра» и «алгоритм» арабского происхождения, от соответствующих арабских «аль-джебр» — правило знаков при решении уравнений, «аль-Хорезми» — имени арабского ученого 9 в.). В 13 в. францисканский миссионер Раймонд Луллий пытается построить некоторый универсальный алгоритм для автоматизации процесса логических рассуждений («Великое искусство» Луллия было напечатано только в 1480). Весь 16 в. проходит под знаком настойчивых поисков удобной алгебраической символики, которая позволила бы создать некоторое исчисление для решения различных задач (К. Рудольф, М. Штифель, Р. Бомбелли, П. Рамус, С. Стевин, Ф. Виет и др.). В кон. 16 в. в Сорбонне Дж. Бруно пропагандирует свой вариант луллизма. 17 в. можно назвать «веком цветения» идеи mathesis universalis. В это же время очень популярна идея человекообразного автомата, «голема». Тогда же Р. Декарт создает свой метод аналитической геометрии, который позволяет сводить решение геометрических задач (некоторого класса) к решению алгебраических уравнений. Декарт хочет свести физику к геометрии, а последнюю — к алгебре, которая тем самым оказывается как бы воплощением искомой mathesis universalis. Метод Декарта в геометрии становится в высшей степени популярным, хотя раздаются и критические голоса. Так, И. Ньютон, блестяще владевший методом аналитической геометрии, считал тем не менее, что сведение геометрии к «вычислениям» игнорирует природу геометрической науки. Еще дальше в направлении реализации идеи mathesis universalis продвинулся Г. В. Лейбниц. Он, планомерно набрасывая вариант этой науки, называл ее «универсальной характеристикой». Открытые Лейбницем (независимо от Ньютона) дифференциальное и интегральное исчисления должны были составлять только ее часть, а именно часть, посвященную проблемам бесконечности. Он делает также наброски «геометрической характеристики» — своеобразного алгебраически-топологического метода изучения кривых и поверхностей. Но главным направлением была задача формализации логики, сведения ее к подобному алгебре исчислению. С помощью последнего Лейбниц надеялся эффективно построить систему естествознания и решить «главные моральные и метафизические проблемы». Однако лишь в 19 в. началось реальное создание математической логики (см. ***Символическая логика***), которая стала мощным средством исследования оснований математики. И именно средствами математической логики удалось доказать ряд теорем «неразрешимости», показывающих невозможность реализации лейбницевского проекта mathesis universalis во всей его полноте (см. ***Доказательств теория***). Вместе с тем с 30-х гг. 20 столетия начинается теоретическое изучение «машинного мышления» (теория ***алгоритмов***), что приводит в 50-х гг. к построению первых электронно-вычислительных машин, а в 70-х — к мощному развитию компьютерной техники. Прогресс последней, повсеместное внедрение компьютеров в сферу управления сложными технологическими процессами, применение их не только в физико-математических науках, но и в гуманитарных — лингвистике, экономике, психологии — позволяют реально решать проблему в определенной степени замены человека в управлении, обработке информации, в поисковой и частично исследовательской деятельности.

В. Н. Катасонов

OPUS POSTUMUM — обозначение ряда текстов ***И. Канта***, содержащих наброски по проблемам натурфилософии и трансцендентальной философии, которые он делал с декабря 1786 по январь 1804. К 1786—96 относятся т. н. несброшюрованные листы, с 1796 сделано 12—14 набросков, которые объединены в т. н. 12 конволютов. Некоторые из набросков делались для сочинения, предназначенного для публикации. Общий заголовок в первых систематических набросках (1796—99) — «Переход от метафизических начальных оснований натурфилософии к физике». Между 1800 и 1803 Кант дает своему проекту следующие заголовки: «Переход к границам всего знания — Бог и мир. Бог в его всеобъемлющей сущности и мир в синтетической системе идей трансцендентальной философии, поставленные в отношение друг к другу и т. д.». Или: «Система трансцендентальной философии в трех разделах — Бог, мир, универсум и Я сам, человек как моральное существо».

Уже в т. н. Oktaventwurf 1796 в наброске под названием «Количество, качество, отношение и модальность материи» темы задуманного нового сочинения — «эфир», «идея расширяющейся материи, которая наполняет мировое пространство» (21, $378_{9\text{-}18}$), «целостность мирового притяжения» (21, 378_{20}), «некое всеобщее мировое тело, которое благодаря первоначальному толчку и [затем] взрывообразно осциллирует в вечность» (21, $379_{1\text{-}3}$). Эта идея «вечно осциллирующей материи» не согласуется с учением о трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума» и с «Метафизическими началами естествознания» (1786), в которых должно было бы содержаться разъяснение категориальной определенности эмпирического понятия материи. В наброске, названном Кантом «Переход 1—14», материя будет дедуцирована в качестве Единого (одного) предмета опыта и выведена из «принципа согласования ее понятия с условиями возможности Одного опыта», короче: из «априорного понятия единства опыта». В набросках X/XI 7-го и 1-го конволютов развита теория самополагания Я, в которой трансцендентальный идеализм отождествлен со спинозизмом и Шеллинг рассмотрен как представитель трансцендентального идеализма. Правда, Кант называет спинозизм «мечтательным» или «трансцендентальным». Однако в конце концов Кант выдвигает идею трансцендентальной теологии как высшего пункта трансцендентальной философии, объединяющей Я, человеческий дух и мир.

Т. о., Opus postumum документирует длившийся 17 лет процесс работы Канта над трансцендентальной метафизикой природы и трансцендентальной философией, взятыми в их единстве. Эта работа проходит через три фазы: 1) после 1786, между 1796 и 1799: исходя из понятия материи как идеи, Кант делает попытку создать основу для всех естественных наук (физики, химии, биологии); 2) 1799 (вторая фаза документирована упомянутым наброском «Переход 1—14»): эта метафизика природы дает трансцендентальную дедукцию a priori для системы трансцендентальной философии и ее центрального понятия мировой системы материи, понятия эфира; 3) 1799—1801: трансцендентальная философия становится спинозизмом. Я превращается в субстанцию-субъект, которая полагает себя в качестве causa sui, производит из себя Бога и мир и объединяет их в своем понятии — понятии человеческого духа (наброски X/XI 7-го и 1-го конволютов). Из трансцендентальной философии она становится, т. о., трансцендентальной теологией, или, как сказано у Канта, «космотеологией». «Идея связи созерцания с понятиями, согласно философии Спинозы, — пишет Кант, — есть принцип синтетического познания a priori из понятий. 1) Переход от метафизических начальных оснований натурфилософии к физике. 2) Переход от физики к трансцендентальной философии. 3) Переход от трансцендентальной философии к системе, связывающей природу и свободу. 4) Заключение, касающееся всеобщей связи жизненных сил всех вещей во взаимопротивопоставлении Бога и мира» (21, 17_{17-24}).

Согласно реконструкции Э. Адикеса, Opus postumum, напечатанные в XXI и XXII томах Сочинений Канта (издание Прусской академии), рекомендуется читать в той последовательности, которая соответствует времени возникновения рукописей и обозначениям самого Канта: 1) 23 несброшюрованных листа: Bd. XXI, S. 414—477; 2) т. н. Oktaventwurf 1796 (обозначается у Канта «1—21») — там же, S. 373—412; 3) наброски «A—C» 1797—99 — там же; 4) набросок «Переход 1—14» (май—август 1799): Bd. XXI, S. 535—612; 512—520; Bd. XXII, S. 609—615; 5) набросок «Redactio 1—3» и «A—Z» 10-го и 11-го конволютов: Bd. XXII, S. 556—585; Bd. XXI, S. 488—492; Bd. XXII, S. 279—295; Bd. XXII, S. 295—409, 453—539, 425—452; 6) наброски 7-го и 1-го конволютов: Bd. XXII, S. 3—101; 101—131; 409—421; Bd. XXI, S. 9—139; 139—155; 155—158; 3—9.

Лит.: *Adickes E.* Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt. B., 1920; *Mathieu V.* La Filosofia trascendentale e l' «Opus postumum» di Kant. Torino, 1958; *Tuschling B.* Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants Opus postumum. B.—N. Y., 1971; Übergang — Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, hrsg. vom Forum für Philosophie. Bad Homburg—Fr./M., 1991; Immanuel Kant, Opus postumum, ed. by E. Forster and M. Rosen. Cambr., 1993 (перевод на англ. язык с подробным введением и примечаниями).

Б. Тушлинг

«SOLA FIDE — Только верою (греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь)» — неоконченный труд ***Л. Шестова***, знаменующий переход от литературно-критического к собственно философскому периоду его творчества. Написан в Швейцарии (1911—14), издан посмертно (Париж, 1966). Отдельные главы под названием «На Страшном Суде: последние произведения Толстого» опубликованы в «Современных записках» (Париж, 1920, № 1—2), а позже вошли в книгу «На весах Иова» (Париж, 1929). Частично идеи «Sola fide» использованы в книге «Власть ключей» (Берлин, 1923). Заглавие «Sola fide» взято из переведенного Лютером Послания ап. Павла к Римлянам: слова «человек оправдывается верою» Лютер перевел: «человек оправдывается только верою», что вызвало дискуссии в богословских кругах. Пафос религиозно-философских исканий Шестова близок борьбе Лютера за веру, символом которой стало изречение «sola fide». На обширном материале Шестов развертывает главную тему своего творчества — отличие божественного Откровения от умозрительной философии и определяемой ею теологии, выявляет истоки противоборства библейского и эллинского начал европейской мысли. Обращаясь к спору Августина и Пелагия, творчеству Тертуллиана, Плотина, У. Оккама, Дунса Скота и их последователей, Шестов показывает, как в результае эллинизации божественного слова теология превратилась в науку, отдав власть разуму, который диктует свои законы как человеку, так и Творцу. Люди верят в Бога, подчиняющегося человеческим моральным императивам. Праведность, основывающаяся на идее воздаяния за добрые дела, стала преградой между человеком и Богом; идеи Лютера Шестов трактует в контексте творчества близких ему по духу мыслителей—«избранников Божьих», которые прозрели пропасть между истиной откровения и истиной разума, религией и моралью, живым, свободным от норм человеческой морали Богом и умозрительным Богом рационализированной теологии. Шестов отождествляет формулу Ницше «по ту сторону добра и зла» и лютеровское «sola fide», сближает критику Лютером Католической церкви с оценкой духовной жизни Европы у Достоевского, рассматривает лютеровское учение о спасении верой в связи с произведениями Толстого.

Ю. В. Синеокая

ДОПОЛНЕНИЕ

БИБЛЕР Владимир Соломонович (4 июля 1918, Москва — 3 июня 2000, Москва) — российский философ. Закончил исторический факультет МГУ (1941), аспирантуру ИФ АН СССР. Кандидатская диссертация — «Философские воззрения послевоенной немецкой социал-демократии» (1951). Работал на кафедре философии Таджикского государственного ун-та (1951—59), Московского горного института (1959—63). Старший научный сотрудник ИИЕиТ АН СССР (1963—68), Института всеобщей истории АН СССР (1968—82). Ведущий научный сотрудник Института педагогики и общей психологии АПН СССР (1982—89). С 1989 научный руководитель коллектива «Диалог культур» в РГГУ и лидер движения «Школа диалога культур», осуществлявшего эксперимент по развитию новой системы образования. С 1967 по 1991 руководил семинаром по проблемам диалогики и философии культуры, а позднее — культурологическим семинаром «Архэ», был главным редактором трудов этого семинара (вып.1—3. М., 1993—98).

В книге «Мышление как творчество» (1975) он исследует проблемы диалога как основной характеристики творческого мышления и нового диалогического разума. По его мнению, познающий разум, доминировавший в философии Нового времени, и соответственно философия науки (наукоучение) испытывают кризис в 20 в. Согласно Библеру, это время переориентации разума с идеи познания на идею взаимопонимания, которая преобразует его бытие, его логику, его мышление и этику. Диалогический разум и диалогика оказываются полифонией прежних форм разума — эйдетического (античного), причащающегося (Средневековье) и познающего

(Новое время). Диалог различных форм разума — это не только диалог разных логик, но и различных культур, обладающих специфическими и одновременно универсальными возможностями. Диалог как основная характеристика культуры соответствует реальной ситуации в бытии современного человека, его ценностным ориентациям и духовной жизни. Рассматривая диалогику как логику начала, Библер усматривает в диалогической философии культуры основную задачу философии в 21 в. Культура представлена в цельном произведении, которое транслирует духовный мир и жизнь личности, не совпадая с текстом. Исходное начало этики диалога он видит в совести как идее нравственности и как внутреннем напряженном общении эмпирического, индивидуального Я и Я всеобщего. Гуманитарное мышление, понятое Библером как диалогическое и самодетерминированное по своему существу, воплощается в целостных и уникальных произведениях.

Соч.: О системе категорий логики. Душанбе, 1957; Анализ развивающегося понятия (в соавт.). М., 1967; Идея культуры в работах Бахтина. — В кн.: Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989; Культура. Диалог культур (опыт определения). — «ВФ», 1989, № 6; Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления. — В кн.: Механизмы культуры. М., 1990; Образ простеца и идея личности в культуре средних веков. — В кн.: Человек и культура. М., 1989; От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991; Кант—Галилей—Кант (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования). М., 1991; Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. М., 1991; Из «заметок впрок». — «ВФ», 1991, № 6; Культура, нравственность, современность. М., 1991; Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры). — «ВФ», 1993, № 5; Еще один диалог Монологиста с Диалогистом. — В кн.: Архэ. Культурологический ежегодник. М., 1993; Культура XX века и диалог культур. — В кн.: Диалог культур. Материалы научной конференции «Виппоровские чтения — 1992», вып. XXV. М., 1994; Из стихов (То, что вспомнилось). М., 1994; Что есть философия? — «ВФ», 1995, № 1; О логической ответственности за понятие «диалог культур». — Архэ. Ежегодник культурологического семинара. М., 1996; На гранях логики культуры. М., 1997; Диалектика и диалогика. — В кн.: Архэ. Ежегодник культурологического семинара, вып. 3. М., 1998.

Лит.: Диалог о диалогике. — «ВФ», 1992, № 12, с. 139—150; *Зубков Н. Н.* Диалог о диалоге. — В кн.: Arbor Mundi. Мировое древо. М., 1992, вып. 1, с. 158—172; *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Время культуры. СПб., 2000, с. 255—267.

А. О.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ГОРОДА

К. — Киев
Л. — Ленинград
М — Москва
М—Л. — Москва—Ленинград
Пг. — Петроград
СПб. — Санкт-Петербург
B. — Berlin
Bait. — Baltimore
Bdpst. — Budapest
Berk. — Berkeley
Brux.— Bruxelles
Buc. — Bucuresti
Cambr. — Cambridge
Chi. — Chicago
Cph. — Copenhagen
Fr./M. — Frankfurt am Main
Gen. — Genéve
Gött. — Göttingen
Hamb. — Hamburg
Hdlb. — Heidelberg
Ist. — Istland
L. — London
Los Ang. — Los Angeles
Lpz. — Leipzig
Mass. — Massachusetts
Mex. — Mexico
Mil. — Milano
Münch. — München
N.Y. — New York
Oxf. — Oxford
P. — Paris
Phil. — Philadelphia
S.F. — San Francisco
Stockh. — Stockholm
Stuttg. — Stuttgart
Tüb. — Tübingen
W. — Wien
Warsz. — Warszava
Z. — Zürich

ИЗДАНИЯ

«ВФ» — «Вопросы философии».

Лебедев. Фрагменты — Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики, издание подготовил А. В. Лебедев, М., 1989.

Столяров. Фрагменты — Фрагменты ранних стоиков, перевод и комментарий А. А. Столярова, т. 1—2. М., 1998—2000—.

ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, hrsg. W. Haase, H. Temporini, Teil I—II. B., 1972—1999-.

CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, v. 1—23. Berolini, 1882—1909. Supplementum, v. 1—3, 1885—1903 (1960—1961).

DK I-II—*Diels H., Kranz W.* (Hrsg.). Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch), 6 Aufl. B., 1951—1952.

GGP — Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike, hrsg. v. H. Flashar. Basel — Stuttg., 1983—1994.

MPG — *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus, series I: Ecclesia graeca, v. 1—167. P., 1857—1912.

MPL — *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus, series II: Ecclesia latina, v. 1—221 (218—221 Indices). P., 1841—1864.

RE —Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neubearbeitung hrsg. v. G. Wissowa, W. Kroll u. a. Reihe 1, 2 (nebst Supplement 1 ff.), 1894—.

SVF — Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, v. 1—4 (v. 4 Indices). Lipsiae, 1921—24 (repr. Stutgardiae, 1968).

Другие античные и средневековые источники даются в общепринятой международной системе сокращений.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ИНОСТРАННЫЕ ТЕРМИНЫ И ВЫРАЖЕНИЯ

A

Abditum mentis (лат.) — сокровенное ума. Выражение Августина. У Дитриха Фрейбургского — скрытая часть ума, которая тождественна **Intellectus agens**.

Ab ovo (лат.) — с самого начала (букв. с яйца).

Accidens (лат.), συμβεβηκός (греч.) — несущественное, случайное, привходящее свойство.

Actu; in actu (лат.) — актуально, в действии, в действительности.

Ad hoc (лат.) — для этого, для данного случая.

Ad hominem (лат.) — см. **Argumentum ad hominem**.

'Αδιάφορα (греч.) — безразличное; понятие стоической этики.

A dicto secundum quid ad dictum simpliciter (лат.) — от сказанного с ограничением к сказанному напрямик. Логическая ошибка, состоящая в том, что средний термин силлогизма входит в одну посылку с ограниченнем (secundum quid), а в другую — без всякого ограничения (simpliciter).

Ad infinitum (лат.)— до бесконечности.

Ad oculos (лат.) — наглядно, воочию.

Ad rem (лат.) — см. **Argumentum ad rem**.

Aequilibrium indifferentiae (лат.) — букв. равновесие безразличий; равновесие двух противоположных позиций.

Aequo animo (лат.) — равнодушно, спокойно; выражение Сенеки.

Affirmo (лат.) — утверждаю; термин Боэция, обозначающий утвердительное суждение. Первой гласной этого слова, *A*, обозначают общеутвердительные, второй гласной, *I*, — частноутвердительные суждения (ср. **Nego**).

A fortiori (лат.) — исходя из более весомого; тем более. Согласно правилу логики, доказанное в отношении менее очевидного тем более должно быть признано для более очевидного.

Agens (лат.) — движущая сила, действующая сущность.

Agere sequitur esse (лат.) — действование следует за бытием; схоластический тезис.

'Αγραφα δόγματα (греч.) — неписаное учение; тайное знание. Так называли якобы имевшуюся у Платона эзотерическую философию, которую он преподавал узкому кругу учеников.

Αἴνιγμα (греч.), aenigma (лат.) — иносказание, загадка, символ, энигма.

Αἰών (греч.), Äon (нем.) — век, вечность, эпоха, жизненный цикл; см. ***Эон***.

'Ακμή (греч.) — вершина, расцвет; высшая степень чего-либо.

A limine (лат.) — с порога; сразу, решительно [отвергать или критиковать].

Aliunde (лат.) — из другого [нсточника].

Als ob (нем.) — как если бы. Специальное значение имеет у Канта в «Критике способности суждения»: разум должен мыслить природу так, *как если бы* в ней была осуществлена система целей; см. также ***Фикционализм***.

Amicus Plato, sed magis amica veritas (лат.) — Платон — друг, но больший друг — нстина.

Amor dei intellectualis (лат.) — интеллектуальная любовь к богу (выражение Спинозы).

Amor fati (лат.) — любовь к року; выражение стоиков. У Ницше — радостное приятие судьбы сверхчеловеком.

Analogia entis (лат.) — аналогня сущего; см. ***Аналогия***.

Analogon rationis (лат.) — подобное разуму. У Лейбница общее название для низших форм знания, присущих, по его мнению, животным.

'Ανάμνησις (греч.) — припоминание; см. ***Анамнесис***.

A nescire ad non esse (лат.) — от незнания (некоторой вещи) — к несуществованию (этой вещи). Ошибочное заключение.

Anima, animus (лат.) — душа, дух, жизненное и чувственное начало. В учении Юнга — архетипы коллективного бессознательного: ввиду бисексуальности человека в бессознательном мужчины присутствует персонифицированный женский образ (анима), в бессознательном женщины — мужской (анимус).

Anima mundi (лат.) — мировая душа (Цицерон).

Animo deliberato (лат.) — надлежаще обдумав.

Anschauung (нем.) — интуиция, созерцание.

An sich (нем.) — в себе; (само) по себе. Немецкий эквивалент латинского in se, впервые дается у Вольфа; ср. **Ding an sich** и **Für sich**.

Antecedens — consequens (лат.) — предыдущий — последующий.

'Αποκατάστασις (греч.)— восстановление. Термин Оригена, означающий воссоединение отпавших духов с богом, завершающее каждый мировой зон; см. также ***Палингенесия***.

A posse ad esse non valet consequentia (лат.) — заключение от возможного к действительному не имеет силы.

A posteriori (лат.) — на основании опыта; см. ***Апостериори и априори***.

A potiori (лат.) — на основании преобладающего, главного.

A priori (лат.) — на основании ранее известного; см. ***Апостериори и априори***.

Apprehensio (лат.) — восприятие, способность постижения.

Arbitrium liberum (лат.) — свобода воли (выбора).

A realibus ad realiora (лат.) — от реального к реальнейшему.

'Αρετή (греч.) — доблесть, добродетель; доброкачественность, соответствие своему назначению.

Argumenta adversaria (лат.) — доводы противной стороны.

Argumenta ponderantur, non numerantur (лат.) — сила доказательств в весомости, а не в количестве.

Argumentum ad hoc — см. **Ad hoc**.

Argumentum ad hominem (лат.) — аргумент применительно к человеку; т. е. рассчитанный на личные качества того, к кому обращено доказательство.

Argumentum ad ignorantiam (лат.) — аргумент к незнанию; доказательство, рассчитанное на невежество убеждаемого.

Argumentum ad rem (лат.) — аргумент к делу; т. е. основанный на существе дела.

Argumentum ambiguum (commune) (лат.) — аргумент обоюдоострый, или общий. Доказательство, которое можно повернуть против доказывающего.

Argumentum baculinum (лат.) — «палочный» довод. Убеждение силой; в переносном смысле — осязаемое доказательство.

Argumentum ex contrario (лат.) — доказательство от противного.

Argumentum ex silentio (лат.) — доказательство, выводимое из умолчания.

Argumentum externum (лат.) — внешний аргумент; т. е. взятый из области, лежащей вне спорного вопроса.

Argumentum internum (лат.) — внутренний аргумент; т. е. указывающий на спорность самого вопроса.

Argumentum nimium probans (лат.) — довод, страдающий избыточностью доказательств.

Argumentum primarium (palmarium) (лат.) — решающий (приносящий победу) довод.

Ars conjecturalis (лат.) — искусство толкования.

Ars magna (лат.) — великое искусство. Название логического труда Луллия.

Artes liberales (лат.) — свободные искусства; во времена поздней античности и в Средние века семь светских наук; см. **Trivium** и **Quadrivium**.
Ἀρχή (греч.) — начало; см. **Архе**.
Aseitas (лат.) — от-себя-(бытие); Бог как абсолютная самостоятельность; как совершенное благодаря себе. Средневековый термин.
Asylum ignorantiae (лат.) — убежище невежества. Понятие, к которому прибегают, чтобы избежать дальнейших рассуждений.
Ἀταραξία (греч.) — невозмутимость; состояние душевного покоя, достигаемое мудрецом (Демокрит, Эпикур, скептики).
Auctoritas nasum cereum habet (лат.) — у авторитета — восковой нос (т.е. его можно повернуть куда угодно); схоластический афоризм.
Aufhebung (нем.) — ***снятие***.
Aurea mediocritas (лат.) — золотая середина (Гораций).
Αὐτάρκεια (греч.) — автаркия, самоудовлетворение; внутренняя самодостаточность, автономность, независимость (Демокрит, киники, стоики, Платон, Аристотель).
Automaton spirituale (лат.) — духовный механизм (Лейбниц).
Αὐτὸς ἔφα (греч.) — сам сказал. Так пифагорейцы говорили о своем учителе, признавая непререкаемость его слов. См. также **Ipse dixit**.

B

Begriffsdichtung (нем.) — поэзия понятий; Ланге о сущности метафизики.
Bellum omnium contra omnes (лат.) — война всех против всех (Гоббс).
Bona fide (лат.) — добросовестно.
Bon sens (франц.) — здравый смысл; см. также **Common sense**.

C

Calculus probabilium (лат.) — исчисление вероятностей.
Casus conscientiae (лат.) — моральный казус (случай). Предмет казуистики.
Causa (лат.) — причина, основание.
Causa activa (лат.) — действующая причина.
Causa corporalis (лат.) — физическая причина.
Causa cognoscendi (лат.) — основание познания.
Causa efficiens (лат.) — действующая причина.
Causa essendi et fiendi (лат.) — основание существования и возникновения.
Causa exemplaris (лат.) — причина образцовая; порождающая модель вещи.
Causa finalis (лат.) — целевая (конечная) причина.
Causa formalis (лат.) — формальная причина.
Causa materialis (лат.) — материальная причина.
Causa movens (motiva) (лат.) — движущая причина.
Causa sui (лат.) — причина самого себя; (первопричина; схоластический термин). У Спинозы субстанция — причина самой себя.
Causa vera (лат.) — истинная причина.
Causae occasionales (лат.) — побудит. причины, «случайные» причины: когда одно действие вызывается по поводу (по случаю) другого; см. ***Окказионализм***.
Characteristica universalis (лат.) — всеобщее исчисление (Лейбниц).
Χάρισμα (греч.) — милость, дар; см. ***Харизма***.
Circulus in definiendo (лат.) — круг в определении.
Circulus in *demonstrando* (лат.) — то же, что **Circulus in *probando***.
Circulus in probando (лат.) — круг в обосновании, доказательстве.
Circulus vitiosus (лат.) — порочный круг. Доказательство, предпосылки которого уже содержат то, что должно быть доказано.
Cogito ergo sum (лат.) — мыслю, следовательно, существую (тезис Декарта). Ср. сл., а также **Volo ergo sum**.
Cogitor ergo sum (лат.) — мыслюсь (богом), следовательно, существую (тезис Баадера, противопоставленный тезису Декарта).
Cognitio ex datis (лат.) — познание на основе данных.
Cognitio ex principis (лат.) — познание на основе принципов.
Coincidentia oppositorum (лат.) — совпадение противоположностей (средневековая философия, Николай Кузанский).
Common sense (англ.) — здравый смысл; см. также **Bon sens**.
Complicatio — explicatio (лат.) — свертывание — развертывание (Николай Кузанский).
Conatus (лат.) — напряжение, усилие, стремление.
Concordia discors (лат.) — несогласное согласие, примирение непримиримого, неустойчивое равновесие.
Concursus dei (лат.) — соприсутствие Бога. Участие Бога в деятельности человека по спасению души; постоянная поддержка Богом существования вещей.
Conditio sine qua non (лат.) — условие, без которого нет [чего-либо]; т. е. необходимое условие.
Consensus (лат.) — согласие, общее мнение.
Consensus gentium (лат.) — согласие народов.
Consensus omnium (лат.) — согласие всех.
Consummatum (лат.) — доведенное до конца, свершенное; Иоан. 19, 30: *consummatum est*! — Свершилось!
Contradictio in adjecto (лат.) — противоречие в определении (напр., круглый квадрат).
Contrat social (франц.) — ***общественный договор***.
Corpus mysticum (лат.) — мистическое тело; символическое обозначение христианской церкви как тела Христова.
Creatio continua (лат.) — непрерывное творение.
Creatio ex nihilo (лат.) — творение из ничего.
Credo (лат.) — верую (первое слово «Символа веры»); убеждения.
Credo, quia absurdum (лат.) — верую, потому что абсурдно. Парафраза слов Тертуллиана «credibile est quia ineptum»— «вероятно, ибо нелепо».
Credo, ut intelligam (лат.) — верую, чтобы понимать (принцип Августина, принятый Ансельмом Кентерберийским).
Cum principia negante non est disputandum (лат.) — с тем, *кто отрицает* принципы, не должно спорить; т. е. для спора нужна некоторая общность исходных посылок.
Curriculum vitae (лат.) — жизненный путь; жизнеописание.

D

Δαιμόνιον (греч.) — демон, божество. Так называл Сократ свой «внутренний голос», предостерегавший его от неправильных поступков.
Dasein (нем.) — существование, определенное бытие, наличное бытие, здесь-бытие.
De facto (лат.) — фактически, на деле.
Definitio essentialis (лат.) — существенное определение, т. е. относящееся к существу.
De jure (лат.) — по закону, юридически.
De omnibus dubitandum (лат.) — подвергать все сомнению (принцип философии Декарта).
Desideria carnis (лат.) — плотские желания.
Determinatio est negatio (лат.) — см. **Omnis determinatio est negatio**.
Deus absconditus (лат.) — сокровенный Бог.
Deus ex machina (лат.) — бог из машины; неожиданная развязка. В греческих трагедиях неожиданное явление бога при помощи театрального механического приспособления.
Deus sive natura (лат.) — Бог, или природа; т. е. Бог и природа тождественны. Положение Спинозы.
Dictum sapienti sat est (лат.) — для умного сказано достаточно.
Differentia specifica (лат.) — видовое отличие (схоластический термин).
Ding an sich (нем.) — вещь в себе (Кант).
Distinctio (лат.) — различение.
Distinctio formalis (лат.) — различение формальное.
Distinctio rationis (лат.) — различение рациональное.
Distinctio realis (лат.) — различение реальное.
Divisio logica (лат.) — логическое деление.
Docta ignorantia (лат.) — ученое незнание; наука незнания (Николай Кузанский).
Doctor angelicus (лат.) — учитель ангелический; почетный титул ***Фомы Аквинского***.
Doctor christianissimus (лат.) — учитель христианнейший; почетный титул философа-схоласта Иоанна Герсона (1363—1429).

Doctor communis (лат.) — учитель всеобщий; почетный титул ***Фомы Аквинского***.

Doctor dulcifluus (лат.) — учитель сладкоструйный. Почетный титул схоласта-скотиста Антуана Андре.

Doctor eximius (лат.) — учитель преизрядный; почетный титул ***Суареса***.

Doctor extaticus (лат.) — учитель изумительный; почетный титул философа-схоластика Дионисия Картезианца (1402/3—1471).

Doctor facundus (лат.) — учитель красноречивый; почетный титул философа-схоласта Пьера Ореоля (кон. 14 в.), ученика Иоанна Дунса Скота.

Doctor fundatissimus (лат.) — учитель основательнейший; почетный титул философа-схоласта Эгидия Римского (1247—1316).

Doctor illuminatus (лат.) — учитель озаренный; почетный титул Раймунда ***Луллия***.

Doctor irrefragabilis (лат.) — учитель неоспоримый; почетный титул ***Александра*** из Гэльса.

Doctor mirabilis (лат.) — учитель предивный; почетный титул ***Р. Бэкона***.

Doctor profundus (лат.) — учитель глубокомудрый; почетный титул схоласта-скотиста и математика Томаса Брадвардина (кон. 13—14 в.).

Doctor resolutissimus (лат.) — учитель всеразрешающий; почетный титул французского номиналиста Дюрана из Сен-Пурсена.

Doctor seraphicus (лат.) — учитель серафический; почетный титул ***Бонавентуры***.

Doctor solemnis (лат.) — учитель общепризнанный; почетный титул философа-схоласта Генриха Гентского (1217—1293).

Doctor subtilis (лат.) — учитель проницательный; почетный титул ***Иоанна Дунса Скота***.

Doctor universalis (лат.) — учитель всеведущий; почетный титул ***Альберта Великого***.

Δόξα (греч.) — мнение; представление; вероятное суждение; см. ***Мнение*** и ***Знание***.

Du kannst, denn du sollst (нем.) — ты можешь, ибо ты должен. Так Шиллер формулирует основную идею кантовской этики в стихотворении «Философы».

Δύναμις (греч.) — сила, способность, свойство, возможность (ср. **Ἐνέργεια**).

Duplex negatio affirmat (лат.) — двойное отрицание равно утверждению.

Durée (франц.) — длительность (понятие философии Бергсона).

E

Ecclesia spiritualis (лат.) — духовная церковь; церковь как духовное единство верующих.

Ego (лат.) — Я.

Εἴδωλα (греч.) — отображения, подобия; по Демокриту, тонкие истечения, отделяющиеся от вещей.

Εἶδος (греч.) — вид, наружность, идея; см. ***Эйдос***.

Ei incumbit probatio, qui dicit, non qui negat (лат.) — бремя доказательства лежит на том, кто утверждает, а не на том, кто отрицает (одно из положений римского права).

Emergent (англ.) — неожиданно возникающее новое; ср. **Resultant**; см. ***Эмерджентная эволюция***.

Élan vital (франц.) — жизненный порыв (категория философии Бергсона).

Ἐνάργεια (греч.) — непосредственная очевидность; по Эпикуру, свойство чувств, восприятия; критерий истины.

Ἐνέργεια (греч.) — деятельность, активность, действительность (ср. **Δύναμις**); см. ***Энергия, Энтелехия***.

Ens (лат.) — сущее, бытие, вещь.

Ens ab alio (лат.) — сущее благодаря другому.

Ens a se (лат.) — сущее благодаря себе.

Ens entium (лат.) — сущее сущих (Бог).

Ens in actu (лат.) — сущее в действительности.

Ens in potentia (лат.) — сущее в возможности.

Ens rationis (лат.) — мыслимое (мысленное) сущее.

Ens reale (лат.) — реальное сущее.

Ens realissimum (лат.) — реальнейшее сущее (Бог).

Ἐντελέχεια (греч.) — осуществленность; см. ***Энтелехия***.

Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem (лат.) — сущности не следует умножать без необходимости. Одна из формулировок «бритвы Оккама»; см. также **Principia non sunt multiplicanda**.

Ἐπαγωγή (греч.) — приведение, индукция.

Ἐπέκεινα (греч.) — по ту сторону, запредельное. Термин Платона, обозначающий верховенство идеи блага.

Ἐπιστήμη (греч.) — знание, наука, достоверное знание; см. ***Мнение*** и ***Знание***.

Ἐπιστροφή (греч.) — см. **Монή**.

Ἐποχή (греч.) — воздержание от суждения; см. ***Эпохе***.

Erga (лат.) — по отношению к [чему-либо].

Ergo (лат.) — следовательно.

Ἔργον (греч.) — дело, деяние, содеянное, как результат деятельности — ἐνέργεια (см.). Это различение принадлежит В. Гумбольдту: по его мнению, язык не продукт деятельности (ἔργον), а деятельность (ἐνέργεια).

Erlebniss (нем.) — переживание; термин «понимающей психологии» Дильтея.

Errare humanum est (лат.) — человеку свойственно ошибаться (Сенека-старший).

Esprit de finesse — esprit de géométrie (франц.) — дух (ум) тонкий — дух (ум) геометрический. Выражение Паскаля, различающего интуицию (интуитивное проникновение в суть вещей) и научное познание.

Esse (лат.) — бытие, существование.

Esse est percipi (лат.) — быть — значит быть воспринимаемым (Беркли).

Essentia (лат.) — сущность.

Eventualia (лат.) — предполагаемое; возможное при определенных условиях.

Evoluta (лат.) — выявленное, раскрытое.

Ewig-weibliche (нем.) — вечно-женственное; женственное начало в мире, мировая душа. Выражение из «Фауста» Гёте.

Ex adversa (лат.) — от противного (доказательство).

Exclusi tertii principium (лат.) — принцип (закон) исключенного третьего.

Exempli causa (лат.) — например.

Ex fontibus (лат.) — из первоисточников.

Ex nihilo nihil fit (лат.) — из ничего не происходит ничего (Персий и вслед за ним Лукреций и др.).

Experimenta fructifera (лат.) — опыты плодоносные, т. е. приносящие практическую пользу (Ф. Бэкон).

Experimenta lucifera (лат.) — опыты светоносные, т. е. расширяющие знания (Ф. Бэкон).

Experimentum crucis (лат.) — эксперимент креста (перекрестка), т. е. решающий эксперимент (Ф. Бэкон).

Explicite (лат.) — в развернутом виде, явно; ср. **Implicite**.

F

Fallacia (лат.) — ошибка.

Fallacia accidentis (лат.) — ошибка в результате [смешения существенного] со случайным.

Fallacia a sensu composito ad sensum divisum (лат.) — ошибка, когда о части утверждается то, что справедливо по отношению к целому.

Fallacia a sensu diviso ad sensum compositum (лат.) — ошибка, когда о целом утверждается то, что справедливо лишь по отношению к части.

Fallacia dictionum (лат.) — ошибка высказывания; неправильное умозаключение.

Fallacia falsi medii (лат.) — ошибка из-за ложного посредствующего суждения (ложного среднего термина).

Fallacia fictae necessitatis (лат.) — ошибка из-за ложной необходимости; т. е. вызванная сочетанием доводов, на самом деле не связанных между собой с необходимостью.

Fallacia fictae universalitatis (лат.) — ошибка из-за ложной всеобщности; т. е. из-за придания большей посылке всеобщего характера, которого она не имеет.

Fallacia incerti medii (лат.) — ошибка из-за неопределенного среднего термина.

Fallacia plurium interrogationum (лат.) — ошибка из-за смешения нескольких вопросов в одном.

Fallacia secundum dictionem (лат.) — ошибка самого высказывания; т. е. из-за неправильного словесного выражения.
Fallacia suppositionis (лат.) — ошибка из-за неправильного допущения.
Falsa in uno, falsa in omnibus (лат.) — ошибка в одном — ошибка во всем.
Fata volentem ducunt, nolentem trahunt (лат.) — судьбы ведут покорного и волокут упирающегося. Выражение Клеанфа, переведено на латынь Сенекой.
Ficta universalitatis (лат.) — см. **Fallacia fictae universalitatis**.
Fides quaerens intellectum (лат.) — вера, ищущая разумения (Ансельм Кентерберийский).
Figura dictionis (лат.) — оборот речи, способ выражения.
Filioque (лат.) — «и сына»; догмат римско-католической Церкви, согласно которому Св. дух исходит не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына.
Flatus vocis (лат.) — колебание голоса: по Росцелину, универсалии существуют только как колеблемый речью воздух.
Fons vitae (лат.) — «источник жизни» (Бог); лат. название философского трактата Ибн Гебироля (Авицеброна).
Formaliter (лат.) — по форме, формально.
Fuga vacui (лат.) — избегание пустоты; см. также **Horror vacui**.
Fundamentum divisionis (лат.) — основание разделения.
Furioso eroico (итал.) — героический энтузиазм (Дж. Бруно).
Für sich (нем.) — для себя; «для-себя-бытие» — категория философии Гегеля, обозначающая бытие, развернутое осознанием (ср. **An sich**).

G

Geistesgeschichte (нем.) — история духа; термин Дильтея, понимающего историю культуры как историю духовных образований.
Geisteswissenschaften (нем.) — науки о духе (Дильтей и неокантианцы).
Gemeinschaft und Gesellschaft (нем.) — «общность и общество»; название работы *Ф. Тенниса*.
Genus (лат.) — род.
Genus proximum (лат.) — ближайший род (для данного вида).
Genus remotum (лат.) — отдаленный род.
Gestalt (нем.) — образ, структура; «гештальт» — понятие *гештальтпсихологии*.
Globus intellectualis (лат.) — универсум мышления.
Γνῶθι σεαυτόν (греч.) — познай самого себя.
Γνῶσις (греч.) — знание; также — учение гностицизма.
Gotheit (сред.-верх.-нем.) — божество; Экхарт обозначает этим термином божество как абсолют в отличие от Got — бога как личности.
Grenzbegriff (нем.) — предельное понятие. Так в Марбургской школе неокантианства истолковывается «вещь в себе» — как задача и *предельное понятие* процесса логического определения объекта.
Grenzsituation (нем.) — пограничная ситуация; см. ***Ясперс; Экзистенциализм***.

H

Habitus (лат.) — внешний облик; состояние, положение, свойство, обыкновение.
Habitus naturae (лат.) — природное свойство.
Habitus animi (лат.) — душевный склад, характер.
Haecceitas (лат.) — «этость»; термин Дунса Скота, означающий единичность существования и ее несводимость к сущности. Ср. **Quidditas**.
Harmonia praestabilita (лат.) — ***предустановленная гармония***.
Harmonie préétablie (франц.) — ***предустановленная гармония***.
Ἓν καὶ πᾶν (греч.) — всё и единое; см. ***Всеединство***.
Ἕτερον (греч.) — ***иное***.
Ὅλος (греч.) — целый, весь.
Homme naturel — homme civil (франц.) — человек естественный — человек цивилизованный (противопоставление, принадлежащее Руссо).
Homo (лат.) — человек.
Homo creator (лат.) — человек-творец.
Homo faber (лат.) — человек-ремесленник, человек-созидатель.
Homo homini lupus est (лат.) — человек человеку — волк (Плавт).
Homo liber (лат.) — человек свободный (Спиноза).
Homo ludens (лат.) — человек играющий (Хёйзинга).
Homo mensura omnium rerum (лат.) — человек — мера всех вещей (принцип, восходящий к Протагору).
Homo pictor (лат.) — человек-художник.
Homo sapiens (лат.) — человек разумный (Линней).
Homo sum, humani nihil a me alienum puto (лат.) — я — человек и считаю, что ничто человеческое мне не чуждо (Теренций).
Homo viator (лат.) — человек-путник (Марсель).
Horror vacui (лат.) — боязнь пустоты; см. также **Fuga vacui**.
Humaniora (лат.) — гуманитарные науки и знания.
Humanitas (лат.) — человечность, гуманность, культура.
Ὕλη — материя, вещество, материал.

I

Ichheit (нем.) — «Я» как принцип; как основоположение (Бёме, Фихте).
Ichts (нем.) — слово, составленное из Ich («Я») и Nichts («ничто»), принадлежит философии Бёме.
Id (лат.) — оно; бессознательное в психике. См. ***Фрейд, Психоанализ***.
Ἰδέα (греч.) — идея; см. ***Эйдос***.
'Idea dubia (лат.) — сомнительная идея.
Ideae innatae (лат.) — врожденные идеи.
Idem per idem (лат.) — то же через то же; логическая ошибка в определении.
Ἴδιον (греч.) — собственное, свойственное; неотделимый признак.
Idola fori (лат.) — идолы площади; заблуждения, вызванные неточностью, условностью, образностью обыденного словоупотребления (Ф. Бэкон).
Idola specus (лат.) — идолы пещеры; заблуждения, обусловленные индивидуальной ограниченностью человека (Ф. Бэкон).
Idola theatri (лат.) — идолы театра; заблуждения, возникающие из-за слепого доверия авторитетам (Ф. Бэкон).
Idola tribus (лат.) — идолы племени; заблуждения, обусловленные родовой ограниченностью человека (Ф. Бэкон).
Ignorabimus (лат.) — см. **Ignoramus et ignorabimus**.
Ignoramus et ignorabimus (лат.) — мы не знаем и [никогда] не узнаем.
Ignorantia non est argumentum (лат.) — незнание не аргумент.
Ignoratio elenchi (лат.) — случайность довода; логическая ошибка, при которой доказывается не то, что должно доказываться, или опровергается не то, что должно опровергаться.
Ignotum per ignotius (лат.) — неизвестное через более неизвестное; логическая ошибка в определении.
Illiquidum (лат.) — неочевидное.
Impetus (лат.) — побуждение, стремление.
Implicite (лат.) — в неразвернутом виде, скрытым образом; ср. Explicite.
In abstracto (лат.) — отвлеченно, в отвлечении, в абстракции; ср. **In concreto**.
In actu (лат.) — см. **Actu**.
In aeternum (лат.) — в вечности, навечно.
Incerta incertioribus (лат.) — [доказывать или объяснять] недостоверное — еще более недостоверным.
Incompossibilitas (лат.) — несовместимое с возможным (Дунс Скот).
In concreto (лат.) — конкретно, в определенном случае; в действительности; ср. **In abstracto**.
In corpore (лат.) — в совокупности, в полном составе.
Individuum est ineffabile (лат.) — неделимое есть невыразимое.
In dubio (лат.) — под сомнением.
Influxus physicus (лат.) — физическое влияние; обозначение взаимодействия души и тела у Декарта и окказионалистов.
Ingenium argumentas (лат.) — аргументирующий ум.
Ingenium comparans (лат.) — сравнивающий ум.
In infinitum (лат.) — до бесконечности.

Innerlichkeit (нем.) — внутренняя жизнь; душевность; сокровенная сущность.
In potentia (лат.) — в возможности.
In re (лат.) — в реальности; в вещах.
In statu nascendi (лат.) — в состоянии зарождения.
Intellectus agens (лат.) — разум деятельный; см. также **Νοῦς ποιητικός**.
Intellectus archetypus (лат.) — интеллект первоначальный; т. е. божественный — понятия которого являются первообразами (archetypa) предметов (Кант).
Intellectus ectypus (лат.) — интеллект отображающий; т. е. человеческий — понятия которого являются лишь отображениями (ectypa) предметов (Кант).
Intentio (лат.) — усилие, напряжение, направленность.
Intentio animi (лат.) — внимание (направленность) духа; термин схоластической психологии, восходящий к Августину.
Intuitus mentis (лат.) — умозрение, созерцание ума; интеллектуальная интуиция.
In vestigio (лат.) — тотчас же, мгновенно; ср. **Per vestigium**.
Ipse dixit (лат.) — сам сказал; см. **Αὐτὸς ἔφα**.
Ipso facto (лат.) — самим фактом.

J

Jenseits (нем.) — потустороннее.
Jenseits von Gut und Böse (нем.) — по ту сторону добра и зла (Ницше).
Justitia distributiva (лат.) — распределительная справедливость.
Justitia punitiva (лат.) — карающая справедливость.
Justitia tutatrix (лат.) — охранительная справедливость.
Juxtapositio (лат.) — рядоположение (в противоположность соподчинению).

K

Καιρός (греч.) — надлежащая мера, благоприятный момент, удача, выгода.
Καλοκάγαθία (греч.) — хорошее и прекрасное, физическое и нравственное совершенство; см. ***Калокагатия***.
Κατάληψις (греч.) — схватывание, постижение, восприятие.
Κατ' ἐξοχήν (греч.) — по преимуществу; прежде всего.
Κάθαρσις (греч.) — очищение; см. ***Катарсис***.
Κένωσις (греч.) — опустошение; в эллинистической философии и восточной патристике — исхождение бога в мир, творение мира.
Κήρυγμα (греч.) — извещение, проповедь, керигма.
Κοιναὶ ἔννοιαι (греч.) — общие убеждения, т. е. убеждения, непосредственно почерпнутые из опыта и предшествующие научному знанию (стоики).
Κόσμος νοερός (греч.) — космос мыслящий; т. е. мир бытия и мышления (неоплатонизм).
Κόσμος νοητός (греч.) — космос мыслимый; т. е. мир идей, прообразов (неоплатонизм).

L

Laissez faire, laissez aller (франц.) — дайте возможность действовать, дайте возможность вещам идти своим ходом (лозунг физиократов).
Λάθε βιώσας (греч.) — живи незаметно (Эпикур).
Lato sensu (лат.) — в широком смысле.
Lebenswelt (нем.) — жизненный мир (термин Гуссерля).
Lex (лат.) — закон.
Lex naturalis (лат.) — естественный закон.
Liaison universelle (франц.) — всеобщая связь (Лейбниц).
Liberum arbitrium (лат.) — свобода выбора.
Libido (лат.) — влечение; энергия эротического желания (см. ***Психоанализ***).
List der Vernunft (нем.) — хитрость разума; так Гегель характеризует деятельность мирового разума, который использует частные цели людей для достижения своих собственных.
Λόγοι σπερματικοί (греч.) — семенные логосы; т. е. «осеменяющие» мир идеи (стоики, Плотин).
Λόγος (греч.) — слово, суждение, смысл. См. ***Логос***.
Λόγος ἐνδιάθετος (греч.) — слово внутреннее, внутренняя речь (стоики); Логос, существующий в боге (Филон Александрийский).
Λόγος προφατικός (греч.) — то же, что **Λόγος προφορικός**.
Λόγος προφορικός (греч.) — слово произносимое, речь изустная, звучащая (стоики); Логос, исходящий из бога (Филон Александрийский).
Locus communis (лат.) — общее место.
Lumen naturale (лат.) — свет естественный, т. е. свет разума (Цицерон).
Lumen supranaturale (лат.) — свет сверхъестественный, т. е. излучаемый Богом (Августин).

M

Man (нем.) — неопределенно-личное местоимение. У Хайдеггера — мир «Man» — область безликого неистинного существования.
Materialiter (лат.) — материально, в отношении материи.
Materia primo prima (лат.) — первая материя первого рода; чистая возможность всего (Дунс Скот).
Materia secundo prima (лат.) — первая материя второго рода; безразличный субстрат любой формы (Дунс Скот).
Materia tertio prima (лат.) — первая материя третьего рода; субстрат определенной формы (Дунс Скот).
Materia secunda (лат.) — вторая материя; оформленные тела (Дунс Скот).
Medicina mentis (лат.) — врачевание ума; образное наименование логики (Чирнгауз).
Mens (лат.) — дух, разум, ум.
Μὴ ὄν (греч.) — небытие; иногда — «ещё не бытие» (ср. **Οὐκ ὄν**). См. также **Non esse**.
Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (греч.) — переход в другой род (логическая ошибка).
Μετὰ τὰ φυσικά (греч.) — букв. «после физики», метафизика; так назвал Андроник Родосский группу трактатов Аристотеля о бытии как таковом, то, что сам Аристотель называл **Πρώτη φιλοσοφία**.
Μίμεσις (греч.) — мимесис, подражание.
Modus operandi (лат.) — способ действия.
Modus ponens (лат.) — способ заключения от истинности основания к истине следствия в гипотетических умозаключениях.
Modus tollens (лат.) — способ заключения от отрицания следствия к отрицанию основания в гипотетических умозаключениях.
Modus probandi (лат.) — способ доказательства.
Modus vivendi (лат.) — способ существования.
Μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή (греч.) — пребывание — исхождение — возвращение. Моменты триады у Прокла: пребывающее в себе единство — исхождение его во множество —возвращение единства к себе.
Moral insanity (англ.) — моральная невменяемость, моральное уродство.
Moral sense (англ.) — нравственное чувство.
Mundus intellegibilis (лат.) — мир умопостигаемый.
Mundus noumenon (лат.) — мир умопостигаемый, ноуменальный мир.
Mundus sensibilis (лат.) — мир ощущаемый.
Μυστήριον (греч.) — мистерия, таинство.

N

Natura naturans и **natura naturata** (лат.) — природа творящая и природа сотворенная. Термины из латинского перевода комментария Аверроэса к «О небе» Аристотеля. У Спинозы соответственно субстанция и её порождения.
Natura non facit saltus (лат.)— природа не делает скачков (принцип философии Лейбница).
Natura rerum (лат.) — природа вещей; вселенная.
Nec plus ultra (лат.) — и не далее, дальше нельзя; т. е. крайний предел.
Nervus probandi (лат.) — нерв доказательства, основной аргумент.
Nego (лат.) — отрицаю. Термин, обозначающий отрицательные суждения; первой гласной этого слова, *E*, обозначают общеотрицательные, второй, *O*,— частноотрицательные суждения. Ср. **Affirmo**.

Nexus causalis (лат.) — причинная связь.
Nexus effectivus (лат.) — действенная связь (Кант).
Nexus finalis (лат.) — целевая связь (Кант).
Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu... (nisi intellectus ipse) (лат.) — нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувствах (кроме самого разума). Тезис восходит к Аристотелю, дополнен Лейбницем.
Nihil humani mihi alienum (лат.) — см. **Homo sum...**
Nisus formativus (лат.) — усилие формирующее; см. ***Александер***.
Νόημα (греч.) — мысль; см. ***Ноэсис и ноэма***.
Νόησις (греч.) — мышление; см. ***Ноэсис и ноэма***.
Νόησις νοήσεως (греч.) — мышление мыслящее (само себя); у Аристотеля — перводвигатель.
Νόμος (греч.) — закон.
Non esse (лат.) — небытие; см. также **Μὴ ὄν**.
Non finito (лат.) — неопределенность, беспредельность.
Non liquet (лат.) — не ясно.
Non plus ultra (лат.) — см. **Nec plus ultra**.
Non sequitur (лат.) — не следует.
Nosce te ipsum (лат.) — познай самого себя.
Notio (лат.) — понятие.
Notiones communes (notitiae communes) (лат.) — общие понятия; у Спинозы это адекватные формы познания, которые он противопоставляет схоластическим универсалиям.
Notiones disparatae (лат.) — обособленные понятия.
Nudis verbis (лат.) — голословно, бездоказательно.
Numen (лат.) — божественное (вообще), воля богов.
Νοῦς (греч.) — ум; см. ***Нус***.
Νοῦς παθητικός (греч.) — ум претерпевающий, пассивный; у Аристотеля — ум, возникающий и погибающий вместе с телом.
Νοῦς ποιητικός (греч.) — ум творящий (термин Аристотеля); см. также **Intellectus agens**.

O

Omne verum omni vero consonat (лат.) — все истины согласуются друг с другом.
Omnis determinatio est negatio (лат.) — всякое определение (ограничение) есть отрицание.
Onus probandi (лат.) — бремя доказательства.
Ordo ordinans (лат.) — упорядочивающий порядок; у схоластиков — Бог, у Фихте — организующий мировой разум.
Ordre du coeur (франц.) — сфера сердца (в противоположность сфере ума) у Паскаля.
Οὐκ ὄν (греч.) — небытие; иногда — абсолютное небытие (ср. **Μὴ ὄν**).
Οὐσία (греч.) — сущность, бытие.

P

P — обозначение предиката суждения в логике по первой букве лат. слова «Praedicatum» (см.).
Παιδεία (греч.) — воспитание; культура.
Πάντα ῥεῖ (греч.) — все течет (выражение, приписываемое Гераклиту).
Παρουσία (греч.) — присутствие; наличие идей в вещах (Платон); второе пришествие Христа.
Πάθος (греч.) — страсть, страдание; состояние, свойство.
Perincertus (лат.) — весьма недостоверный.
Per se (лат.) — сам(о) по себе, благодаря себе, самостоятельно.
Per vestigium (лат.) — по следам. Согласно Бонавентуре, мы созерцаем божество «по следам» в чувств. вещах. Связывая следы воедино, можно достигнуть созерцания in vestigio (см.).
Petitio principii (лат.) — предвосхищение основания; логическая ошибка, заключающаяся в допущении недоказанной предпосылки.
Phaenomenon bene fundatum (лат.) — феномен, хорошо обоснованный (Лейбниц).
Φαντασία καταληπτική (греч.) — постигающее представление (стоики).
Philosophia (est) ancilla theologiae (лат.) — философия — служанка теологии (Петр Дамиани).
Philosophia perennis (лат.) — вечная философия; непреходящая основа философии, сохраняющаяся во всех учениях. Так иазывали свою философию томисты.
Philosophia prima (лат.) — см. **Πρώτη φιλοσοφία**.
Φρόνησις (греч.) — рассудительность, понимание, здравый смысл.
Φύσις (греч.) — природа.
Pia desideria (лат.) — благие намерения.
Πλήρωμα (греч.) — полнота; у гностиков — полнота божеств. абсолюта.
Possest (лат.) — возможность-бытие. Категория философии Николая Кузанского, означающая совпадение акта и потенции в Боге.
Post factum (лат.) — после события.
Post hoc, ergo propter hoc (лат.) — после этого, значит, по причине этого (неправильное заключение, логическая ошибка).
Praedicabilia (лат.) — ***предикабилии***.
Praedicatum (лат.) — сказуемое, предикат.
Primum movens (лат.) — см. **Πρῶτον κινοῦν**.
Principia non sunt multiplicanda (лат.) — принципы не следует умножать; см. также **Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem**.
Principia essendi (лат.) — начала бытия.
Principium (лат.) — начало, основа, принцип.
Principium individuationis (лат.) — принцип ***индивидуации***.
Privatio (лат.) — см. **Στέρησις**.
Prius (лат.) — предшествующий, первичный.
Probatio liquidissima (лат.) — яснейшее доказательство.
Pro et contra (лат.) — за и против; схоластический метод ведения дискуссии.
Profession de foi (франц.) — исповедание веры, мировоззрение.
Πρόληψις (греч.) — предвосхищение; предвосхищение восприятия в понятии (эпикуреизм, стоицизм).
Πρόοδος (греч.) — см. **Μονή**.
Proprium (лат.) — см. **Ἴδιον**.
Propter hoc (лат.) — см. **Post hoc, ergo propter hoc**.
Πρώτη φιλοσοφία (греч.) — первая философия (Аристотель); то, что впоследствии было названо метафизикой (см. **Μετὰ τὰ φυσικά**).
Πρῶτον κινοῦν (греч.) — перводвигатель.
Πρῶτον ψεῦδος (греч.) — исходная ложь.
Πῦρ τεχνικόν (греч.) — творческий огонь; у стоиков — бог.

Q

Quadrivium (лат.) — четырехпутье; группа наук (арифметика, геометрия, музыка, астрономия), составлявшая вместе с trivium (см.) семь «свободных искусств». См. **Artes liberales**.
Qualitas (лат.) — качество.
Qualitas occulta (лат.) — скрытое качество.
Quantitas (лат.) — количество.
Quasi (лат.) — якобы, будто бы; подобно.
Quaternio terminorum (лат.) — учетверение терминов; нарушение логического правила, согласно которому в силлогизме должно быть не больше и не меньше трех терминов.
Quidditas (quiditas) (лат.) — «чтойность», сущность вещи (Дунс Скот).
Qui nimium probat, nihil probat (лат.) — кто доказывает много, тот ничего не доказывает.
Quinta essentia (лат.) — пятая сущность; см. ***Квинтэссенция***.
Quod erat demonstrandum (лат.) — что требовалось доказать.

R

Ratio (лат.) — разум, рассудок, основание, довод, смысл, способ, мотив, причина, отношение.
Ratio agendi (лат.) — основание действия.
Ratio cognoscendi (лат.) — основание познания.
Ratio essendi (лат.) — основание бытия.
Reductio ad absurdum (лат.) — сведение к нелепости.
Reductio ad impossibile (лат.) — сведение к невозможности.
Regressum ad infinitum (лат.) — уход в бесконечность.

Res (лат.) — вещь, предмет, событие.
Res cogitans (лат.) — мыслящее.
Res extensa (лат.) — протяженное.
Res individuales (лат.) — индивидуальные (неделимые) вещи.
Res integra (лат.) — вещь целостная.
Res singulares (лат.) — единичные вещи.
Reservatio mentalis (лат.) — мысленная оговорка.
Resultant (англ.) — получающееся в результате; ср. **Emergent**.
Roseau pensant (франц.) — мыслящий тростник; так Паскаль называл человека.

S

S — обозначение субъекта суждения в логике по первой букве лат. слова «Subjectum» (см.).
Sacrificium intellectus (лат.) — жертвование интеллектом, отказ от мышления.
Sapienti sat — см. **Dictum sapienti sat est**.
Schöne Seele (нем.) — прекрасная душа; по Шиллеру, человек, у которого моральный долг и склонность совпадают.
Scintilla animae (лат.) — искорка души; см. **Seelenfunklein**.
Seelenfunklein (нем.) — перевод лат. выражения Scintilla animae (см.), которое восходит к гностикам и неоплатоникам. В немецкой средневековой мистике (Экхарт и др.) и учениях Реформации — частица Бога в человеческой душе.
Sehnsucht (нем.) — стремление, томление.
Sensu eminentiori (лат.) — в высшем (превосходящем) смысле.
Sensus (лат.) — чувство, смысл, ощущение, понимание.
Sensus communis (лат.) — ***здравый смысл***; см. также **Common sense**.
Sic et non (лат.) — да и нет; название книги Абеляра, написанной по методу pro et contra (см.).
Signatura rerum (лат.) — знаковость вещей; внешняя форма вещей, через которую Бог сообщает об их внутренней сущности (Парацельс, Бёме).
Simpliciter (лат.) — просто, прямо.
Sinn (нем.) — смысл, значение, ценность.
Sola fide (лат.) — только верой [достигается спасение]; тезис Лютера.
Sola Scriptura (лат.) — только Писанием [достигается спасение]; тезис протестантизма.
Solipsismus (лат.) — эгоизм.
Sosein (нем.) — так-бытие; конкретное, качественно определенное бытие.
Species (лат.) — вид.
Spiritus (лат.) — дух.
Status (лат.) — положение, состояние.
Status nascendi (лат.) — состояние зарождения.
Status quo ante (лат.) — предшествующее состояние.
Στέρησις (греч.) — лишенность [формы] (термин Аристотеля).
Subjectum (лат.) — подлежащее, субъект.
Subreptio (лат.) — ложное доказательство, подстановка, подмена.
Subsistentia (лат.) — субстанциальное бытие; существование идеальных сущностей; существование в качестве знания.
Sub specie aeterni (aeternitatis) (лат.) — с точки зрения вечности (Спиноза).
Subsumptio (лат.) — подведение под общее.
Sui generis (лат.) — своего рода.
Συμβεβηκός (греч.) — см. **Accidens**.
Summa (лат.) — свод (жанр схоластического трактата); см. ***Сумма***.
Summum bonum (лат.) — высшее благо, Бог.
Super-ego (лат.) — «сверх-Я»; см. ***Психоанализ***.

T

Tabula rasa (лат.) — чистая доска; сознание до всякого опыта.
Taedium vitae (лат.) — пресыщение жизнью.
Tantum cognoscitur, quantum diligitur (лат.) — познаём настолько, насколько любим (Августин).
Tantum possumus, quantum scimus (лат.) — мы можем столько, сколько знаем (Ф. Бэкон).
Τέλος (греч.) — цель.
Terminus (лат.) — термин, понятие; предел.
Terminus a quo (лат.) — исходный пункт.
Tertium comparationis (лат.) — третий в сравнении, т. е. критерий сравнения.
Tertium non datur (лат.) — третье не дано; в формальной логике — закон исключенного третьего.
Τέχνη (греч.) — умение, ремесло, искусство.
Τόνος (греч.) — напряженность, интенсивность космического духа (пневмы) (понятие стоической физики).
Τόπος νοητός (греч.) — мыслимое место; умопостигаемое пространство, в котором находятся эйдосы (Платон).
Totum pro parte (лат.) — целое вместо части.
Trivium (лат.) — трехпутье; группа наук (грамматика, диалектика, риторика), составлявшая вместе с quadrivium (см.) семь «свободных искусств». См. **Artes liberales**.

U

Übermensch (нем.) — сверхчеловек.
Ultima ratio (лат.) — последний довод.
Umgreifende (нем.) — объемлющее (термин Ясперса).
Ungrund (нем.) — бездна, безначальность, безосновность; Бог у Бёме.
Unio mystica (лат.) — таинственный союз; соединение с Абсолютом; см. ***Мистика***.
Urphänomen (нем.) — прафеномен; первообраз, сохраняющийся во всех явлениях живого (термин Гёте, заимствованный Шпенглером).
Ursprung (нем.) — исток, первоначало, происхождение (центр. понятие философии Когена).

V

Velleitas (лат.) — способность к волению.
Veritas (лат.) — истина.
Vérités de fait (франц.) — истины факта (Лейбниц).
Vérités de raison (франц.) — истины разума (Лейбниц).
Via (лат.) — путь, метод.
Via antiqua (лат.) — старый путь; логический метод ранней схоластики (до кон. 12 в.).
Via moderna (лат.) — современный путь; логический метод поздней схоластики (кон. 13—14 в.), а также антисхоластический метод рационалистов Нового времени.
Via negationis (лат.) — определение через отрицание.
Via nova (лат.) — новый путь; метод схоластической логики, ориентированный на аристотелевскую теорию вывода (кон. 12—13 в.).
Vinculum substantiale (лат.) — субстанциальная связь.
Virtú (итал.) — доблесть; понятие ренессансной этики. См. также **Virtus**.
Virtus (лат.) — доблесть, доброкачественность, добродетель. См. также **Ἀρετή**.
Vis probandi (лат.) — сила доказательства.
Vis vitalis (лат.) — жизненная сила.
Vivere militare est (лат.) — жить — значит бороться (Сенека).
Volo ergo sum (лат.) — желаю, следовательно, существую. Тезис Мен де Бирана, противопоставленный тезису Декарта Cogito ergo sum.
Volonté générale (франц.) — всеобщая воля; воля, формирующаяся у людей в результате добровольного ограничения ими своих прав по заключении ***общественного договора***.
Voluntas superior est intellectu (лат.) — воля превыше разума (Дунс Скот).

Z

Ζῷον πολιτικόν (греч.) — животное общественное; определение человека у Аристотеля.

Составил А. Л. Доброхотов

УКАЗАТЕЛЬ ПО АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Арабские термины, упомянутые в статьях Энциклопедии

Арабские термины приведены в русской транслитерации. Вначале указаны слова, начинающиеся с ‘айна (знак ‘), затем — с хамзы (знак ’). В остальном термины упорядочены в соответствии с русским алфавитом, диакритика и определенный артикль — ал- и его фонетические варианты: ан-, ат- и т. п. — не учитываются. После термина приведен его русский перевод, затем (полужирным курсивом) относящиеся к нему статьи Энциклопедии. В указателе перечислены статьи, в которых термины фигурируют в их арабской форме, и опущены те, где они упоминаются только в русском переводе.

‘АБṢ напрасное ***благо***

‘АДĀЛА справедливость ***добродетель, справедливость***

‘АДАМ несуществование; не (частица отрицания) ***противоположность, существование, утвержденность***

‘АДАМ ЗАМĀНИЙЙ временно́е несуществование ***возможность***

‘АДЛ справедливость, уравненность, усредненность ***добродетель, справедливость***

‘АЗМ решимость ***воля***

‘АЙН воплощенность ***существование, сущность, утвержденность***

‘АЙН ṢĀБИТА утвержденная воплощенность ***возможность, причина, существование, сущность, суфизм, утвержденность***

‘АḲД счет на пальцах ***смысл***

‘АḲĪДА вероучение ***арабо-мусульманская философия, атрибут, воля, единство, Ибн Таймийа***

‘АḲЛ разум ***знание***

‘АḲЛИЙЙ умопостигаемое ***знание***

‘АЛАМ знак ***доказательство, смысл***

‘ĀЛАМ ал-КАВН ва-л-ФАСĀД мир возникновения и гибели ***природа, существование***

‘АМАЛ поступок, действие ***арабо-мусульманская философия, воля, действие***

‘ĀММ-ХĀṢṢ общее-частное ***’аḍл***

‘АРАД, тж.‘ĀРИД акциденция ***акциденция***

‘АṢАБИЙЙА сплоченность ***ал-Афḡāнӣ, Ибн Халдӯн, Муḳаддима***

‘АṢР эпоха ***время***

‘ИБĀДА, ‘ИБĀДĀТ поклонение ***добродетель, поклонение, фикх***

‘ИБĀДА ЗĀТИЙЙА самостное поклонение ***поклонение***

‘ИБĀДАТ ТА’АЛЛУХ поклонение божественности ***поклонение***

‘ИБĀДАТ ТАСХĪР поклонение подчинения ***поклонение***

‘ИЛЛА причина; обоснование, ratio legis ***доказательство, причина, фикх***

‘ИЛЛА ҒĀ’ИЙЙА целевая причина ***причина***

‘ИЛЛА МĀДДИЙЙА материальная причина ***причина***

‘ИЛЛА МӮДЖИДА причина, дающая существование ***причина***

‘ИЛЛА МУḲАВВИМА ли-МĀХИЙЙА причина, создающая чтойность ***причина***

‘ИЛЛАТ ИХТИЙĀР причина, действующая в зависимости от выбора человека ***воля***

‘ИЛЛА ṢӮРИЙЙА формальная причина ***причина***

‘ИЛЛА ФĀ‘ИЛИЙЙА действенная причина ***причина***

‘ИЛЛИЙЙА причинность ***причина***

‘ИЛМ знание, познание ***действие, знание***

‘ИЛМ ДАРӮРИЙЙ, ‘ИЛМ ИḌṬИРĀР неизбежное знание ***доказательство, знание***

‘ИНĀЙА промысел ***предопределение***

‘ИРФĀН мистическое познание, мистицизм ***знание, поклонение, Ибн Сина, Указания и наставления***

‘ИФФА непорочность ***добродетель***

‘УБӮДИЙЙА рабскость ***поклонение***

‘УМРĀН цивилизация ***Ибн Халдӯн***

‘УМӮМ общность ***сущность***

‘УНṢУР элемент ***элементы***

’АБАД нескончаемость, вечность ***вечность, ряд***

’АБАДИЙЙ нескончаемое, вечное ***вечность, сущее***

’АВĀ’ИЛ ал-‘АḲЛ начала разума ***доказательство, знание***

ал-’АВВАЛ Первое ***Ибн Сина, Указания и наставления***

’АВВАЛ ‘ИЛМ изначальное знание ***знание***

’АДАБ благопристойность ***благо***

’АЗАЛ, ’АЗАЛИЙЙА безначальность, вечность ***вечность, ряд***

’АЗАЛИЙЙ вечное ***сущее***

’АЙС нечто ***вещь***

’ĀЛА орудие ***причина***

’АМĀРА признак ***доказательство***

’АМР приказание; миропорядок ***арабо-мусульманская философия, воля, единство, суфизм***

’АМР КУЛЛИЙЙ универсалия; общее ***атрибут, знание, причина, универсалии***

’ĀН момент времени ***время***

’АНĀ я ***знание, сущность, душа***

’АНĀ’ИЙЙА яйность ***доказательство, свет, сущность***

’АṢАР отпечаток ***действие, причина***

’АṢЛ основа, первоэлемент ***арабо-мусульманская философия, ’аḍл, доказательство, ишракизм, элементы***

'АṢЛ КУЛЛИЙЙ правило ***'аṣл***

'АḤАД единое ***единство***

'АḤАДИЙЙА единство, единственность ***единство***

'ЙМĀН вера ***арабо-мусульманская философия***

'ИНСĀН КАБЙР макрочеловек ***вечность***

'ИНСĀН КĀМИЛ совершенный человек ***совершенство***

'ИНСĀН ТĀММ совершенный человек ***совершенство***

'ИСМ имя ***атрибут***

'ИṢМ грех ***добродетель***

'УЛŪХИЙЙА божественность ***проявление***

'УСТУҚУṢṢ стихия ***элементы***

'УṢŪЛ основы ***свет***

'УṢŪЛ ад-ДĪН основы религии ***доказательство***

'УṢŪЛ ал-ФИҚХ основы фикха ***'аṣл, доказательство, фикх***

'УṢŪЛ ан-НАḤВ основы грамматики ***'аṣл***

АВЛĀ «тем более», a fortiori ***доказательство***

ал-А'МĀЛ би-н-НИЙЙĀТ поступки расцениваются по намерениям ***добродетель***

ал-АṢЛАḤ наиболее подходящее ***благо***

АṢḤĀБ ар-РА'Й сторонники самостоятельного суждения ***фикх***

АṢḤĀБ ал-ḤАДĪṢ сторонники предания ***фикх***

АḤЛĀҚ нравы ***добродетель***

АḤРĀ «более достойно», a fortiori ***доказательство***

БĀБ врата ***бахаизм***

БА'Д часть ***действие***

БАДĀВА кочевое состояние ***Ибн Ḫалдӯн***

БА'ДИЙЙА после-вость ***время***

БА'ЙД дальний ***причина***

БАДАЛ эквивалент ***'аṣл***

БАЙĀН выясненность ***явное***

БАҚĀ' пребывание ***вечность, существование***

БАЛĀКИФА не задающие вопроса «как?» ***калам***

БАРЗАḤ преграда ***ишракизм, причина, свет***

БАṢЙРА интуиция, внутреннее зрение ***знание***

БАСЙṬ плоскость ***пространство***

БĀṬИЛ недействительное неправильное ложное ***'аṣл, знание, справедливость***

БĀṬИН скрытое ***'аṣл, действие, истина, причина, проявление, скрытое, смысл, явное***

БАḤṢ исследование ***знание, ишракизм***

БИ-ЛĀ КАЙФ не спрашивай «как?» ***калам***

БИД'А нововведение ***сунна, Ибн Таймийа***

БУ'Д удаленность ***суфизм***

БУ'Д, тж. БУ'Д МИҚДĀРИЙЙ измерение ***пространство***

БУРХĀН аподейктическое доказательство ***доказательство***

БУṬЛĀН недействительность, немыслимость ***истина, утвержденность***

БУḤĀР испарения ***элементы***

ВАД' положение ***место***

ВĀДЖИБ обязательное, необходимое, обеспечивающее необходимость ***арабо-мусульманская философия, возможность, действие, истина, необходимость***

ВĀДЖИБ ал-ВУДЖŪД би-ḠАЙРИ-хи имеющее необходимость существования благодаря другому ***возможность***

ВĀДЖИБ ал-ВУДЖŪД би-ḠАЙРИ-хи ВАҚТАН МĀ имеющее необходимость существования благодаря другому в какое-то время ***необходимость***

ВĀДЖИБ ал-ВУДЖŪД би-ḠАЙРИ-хи ДĀ'ИМАН имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно ***необходимость***

ВĀДЖИБ ал-ВУДЖŪД би-ЗĀТИ-хи имеющее необходимость существования благодаря собственной самости ***необходимость***

ВĀДЖИБ би-ḠАЙРИ-хи необходимое благодаря другому ***возможность***

ВАДЖХ лик ***вещь, сущность***

ВАҚТ, ВАҚТ ФАРД время, момент времени ***атомизм, время***

ВАṢФ атрибут, описание ***акциденция, 'аṣл, атрибут***

ВАḤДА единство ***единство***

ВАḤДАТ ал-ВУДЖŪД единство бытия ***единство, Ибн 'Араби, суфизм***

ВАḤДАТ аш-ШУХŪД единство свидетельствования ***Ибн 'Араби***

ВĀḤИД единственный ***единство***

ВĀḤИДИЙЙА единственность ***единство***

ВАḤḤАДА делать единым, считать единым ***единство***

ВУДЖŪБ необходимость, обязательность ***возможность, истина, необходимость, утвержденность***

ВУДЖŪД существование ***существование, вещь, Указания и наставления***

ВУДЖŪД МУḤАṢṢАЛ обретенное существование ***существование***

ВУДЖŪД ḤĀṢṢ особое существование ***существование***

ḠАДАБ гнев ***'аṣл***

ḠАЙБ сокрытое ***явное***

ḠАЙБА сокрытость ***шиизм***

ḠАЙР иное ***вещь***

ḠАЙР АЛ-ЛĀХ «кроме Бога» (=мир) ***арабо-мусульманская философия***

ḠАЙРИЙЙА инаковость ***единство, суфизм***

ḠАРАД цель, целевая причина ***действие, причина***

ḠИНАН отсутствие нужды (в причине) ***необходимость, суфизм, сущее***

ḠУЛĀТ крайние шииты ***шиизм***

ДАБṬ упорядочение ***возможность, причина***

ДАВ' свет ***свет***

ДАВĀМ постоянство ***вечность, существование***

ДАВЛА государство ***Ибн Ḫалдӯн***

ДАВР цикл ***время***

ДАЛĀЛА указание ***доказательство, смысл***

ДАРАР вред ***благо***

ДАРŪРА неизбежность ***необходимость***

ДАРŪРИЙЙ неизбежное ***природа***

ДАХР век ***вечность***

ДЖАБР принуждение ***предопределение***

ДЖАВР несправедливость ***справедливость***

ДЖАВХАР субстанция ***акциденция, атомизм, субстанция***
ДЖАВХАР МУНФАРИД одиночная субстанция ***атомизм***
ДЖА'ИЗ допустимое ***знание***
ДЖАМӢ' совокупность ***ряд***
ДЖАМӢЛ хорошее ***благо***
ДЖИБИЛЛА врожденная природа ***природа***
ДЖИСМ тело ***акциденция, атомизм, пространство***
ДЖИХА направление (пространства) ***акциденция, движение, пространство, ряд***
ДЖУЗ' ЛĀ ЙАТАДЖАЗЗА' неделимая частица ***атомизм***
ДЖУЗ'ИЙЙ единичное, частное ***знание, исмаилизм***
ДЖУМЛА совокупность ***единство, ряд***
ДИДД противоположность ***противоположность***
ДУХĀН дым ***элементы***
ЗАМĀН, ЗАМĀН ФАРД время ***атомизм, время***
ẒАНН мнение ***доказательство, знание***
ẒĀТ самость ***вещь, возможность, душа, единство, знание, ишракизм, причина, противоположность, свет, сущность, утвержденность, Указания и наставления***
ẒĀТ 'ИЛĀХИЙЙА божественная самость ***проявление***
ẒĀТИЙЙ самостное ***благо, сущность***
ẒĀХИР явное ***'аṣл, действие, истина, причина, проявление, скрытое, смысл, явное, Ибн Хазм***
ẒИЛЛ тень ***свет***
ẒУЛМ тьма; несправедливость ***свет; справедливость***
ẒУХӮР явленность; явление, выявление ***доказательство, душа, проявление, свет, явное***
ẒУХӮР ли-НАФСИ-хи явленность самому себе ***действие***
И'ĀДА воспроизведение ***акциденция***
ИБДĀ' творение ***вечность, время***
ИДĀФА сопряжение ***доказательство, суфизм***
ЙДЖĀБ передача необходимости ***причина***
ЙДЖĀД произведение ***вещь***
И'ДЖĀЗ неподражаемость, чудесность (Корана) ***ан-Наẓẓāм***
ИДЖМĀ' единогласие ***доказательство, ислам, фикх, Ибн Хазм, ан-Наẓẓāм***
ИДЖТИМĀ' соединенность ***атомизм, противоположность, ряд***
ИДЖТИХĀД усердствование ***фикх***
ИДМИҲЛĀЛ увядание ***движение***
ИДРĀК постижение ***действие, знание***
ИДṬИРĀР вынужденность, неизбежность ***знание, необходимость***
ИẒХĀР выявление ***смысл, явное***
ИҚСĀṬ справедливость ***справедливость***
ИКТИСĀБ стяжание ***действие***
ИЛТИЗĀМ сопутствие ***противоположность***
ИМКĀН возможность ***атрибут, благо, возможность, действие, необходимость***
ИМТИДĀД протяженность ***пространство***
ИМТИНĀ' невозможность ***возможность, необходимость***
ИНṢĀФ справедливость ***справедливость***
ИНТИҚĀЛ перемещение ***атомизм, движение***
ИНФИ'ĀЛ претерпевание ***действие***
ИНФИРĀД одиночное существование (атома) ***атомизм***
ИРĀДА воля ***воля, действие, душа***
ИРĀДА ДЖĀЗИМА непреложная воля ***воля***
ИРĀДА ДЖУЗ'ИЙЙА единичная воля ***воля***
ИРĀДА КУЛЛИЙЙА целокупная воля ***воля***
ИРĀДА МӮДЖИБА воля, обязательно влекущая свое следствие ***воля, причина***
ИṢБĀТ утверждение ***утвержденность***
ИṢНАЙНИЙЙА двойственность ***единство***
ИСТИҒНĀ' отсутствие нужды ***необходимость, сущее***
ИСТИ'ДĀД предрасположенность ***действие, добродетель, душа***
ИСТИДЛĀЛ руководство указанием ***доказательство***
ИСТИҚЛĀЛ независимость ***необходимость, сущее***
ИСТИҚРĀ' индукция ***доказательство***
ИСТИҚРĀР незыблемость ***утвержденность***
ИСТИЛЗĀМ влечение ***противоположность***
ИСТИМРĀР непрестанность ***вечность***
ИСТИ'НĀФ восстановление ***акциденция***
ИСТИНБĀṬ дедукция ***доказательство, фикх***
ИСТИṬĀ'А способность ***воля, действие, причина***
ИСТИҲĀЛА превращение ***движение, элементы***
ИСТИҲСĀН предпочтение ***доказательство***
И'ТИБĀР (умопостигаемый) аспект ***единство, противоположность, сущее***
И'ТИДĀЛ умеренность ***справедливость, элементы***
И'ТИМĀД намеренность ***воля, действие***
ИṬМИ'НĀН успокоенность ***знание***
ИТТИṢĀЛ соединение ***доказательство, единство***
ИТТИФĀҚ совпадение ***единство***
ИТТИФĀҚИЙЙ случайное ***возможность***
ИФТИҚĀР нужда ***возможность, сущее***
ИҲĀṬА объятие ***знание***
ИҲСĀН добродетель ***добродетель***
ИҲТИЙĀДЖ нужда ***сущее***
ИҲТИЙĀР выбор ***воля, необходимость, природа***
ИШĀРА жест ***смысл***
ИШРĀҚ озарение ***знание, ишракизм, свет***
ИШТИЙĀҚ стремление ***душа***
ЙАҚӮН уверенность ***доказательство, знание***
КАБĀ'ИР великие грехи ***добродетель, справедливость***
ҚАБӮҲ дурное ***благо, добродетель***
ҚАБЛИЙЙА до-вость ***время***
ҚАВЛ речение ***смысл***
КАВН возникновение ***существование***
ҚАДĀ' предопределение ***воля, время, предопределение***
ҚАДАР судьба ***время, предопределение***
ҚАḌИЙЙА суждение ***смысл***
ҚАДӮМ вечное ***вечность, сущее***
ҚĀДИР мóгущий ***действие***
ҚАДР мера ***предопределение***
КĀẒИБ ложное ***знание, истина***
ҚĀ'ИМ воздвиженный ***исмаилизм***

ҚĀ'ИМ би-л-ҚУВВА потенциальное ***действие***
ҚĀ'ИМ би-л-ФИ'Л актуальное ***действие***
ҚĀ'ИМ би-НАФСИ-хи самостоятельное ***место***
ҚĀ'ИН бытийствующее ***сущее***
ҚАЙФ, ҚАЙФИЙЙА качество ***движение, природа, элементы***
ҚАЛĀМ речь ***смысл***
ҚАЛБ сердце ***знание***
ҚАЛИМА слово ***смысл***
ҚАМĀЛ совершенство ***совершенство***
ҚĀМИЛ совершенное ***знание***
ҚАММ количество ***движение***
ҚĀНА быть, существовать ***существование***
ҚАРĪБ ближнее ***причина***
ҚАСБ стяжание, присвоение ***действие, калам, предопределение, ал-Мāтурūдū***
ҚАṢД цель, целеполагание ***действие***
ҚАṢРА множественность ***единство***
ҚАСРИЙЙ принудительное ***движение***
ҚĀХИР подчиняющее ***ишракизм***
ҚАХР подчинение ***свет***
ҚИДАМ ветхость, вечность ***вечность, существование***
ҚИЙĀС соизмерение; силлогизм ***'аṣл, доказательство, знание, ислам, поклонение, причина, фикх, Ибн Ḥазм***
КИЛАМ словарный состав (языка) ***смысл***
ҚУВВА сила ***душа***
ҚУДРА могущество ***возможность, воля, действие, предопределение***
КУЛЛ всё, целое, совокупность ***ряд, универсалии***
КУЛЛИЙЙ целокупное ***доказательство, знание, исмаилизм***
КУЛЛИЙЙ-ДЖУЗ'ИЙЙ общее-единичное ***'аṣл***
КУЛЛИЙЙĀТ общие понятия ***универсалии***
КУМŪН латентность ***ан-Наẓẓāм***
КУНХ суть, существо ***сущность***
КУРĀХА нежелание ***воля***
ҚУРБ приближенность ***суфизм***
КУФР неверие ***арабоязычный перипатетизм, Коран***
ЛĀ «не-» (частица отрицания) ***противоположность***
ЛĀ би-ЗАМĀН не во времени ***время***
ЛĀ ФĪ МАКĀН вне места ***место***
ЛĀ-ВУДЖŪД не-существование ***существование***
ЛĀ-ШАЙ' ничто ***вещь***
ЛАЙС ничто ***вещь***
ЛАṬĪФ прозрачное ***ишракизм***
ЛАФẒ выговоренность ***'аṣл, доказательство, смысл, универсалии***
ЛИСĀН ал-ДЖАМ' язык соединенности ***добродетель***
ЛИСĀН ат-ТАФṢĪЛ язык разделенности ***добродетель***
ЛУББ сущность, существо ***сущность***
МĀ ЛĀ ЙАҚŪМ би-НАФСИ-хи несамостоятельное ***акциденция, место***
МА'А ЗАМĀН со временем ***время***
МАВДЖŪД сущее ***возможность, сущее, существование, Указания и наставления***
МАВДЖŪД 'АЙНИЙЙ воплощенно-сущее ***сущее***
МАВДЖŪД би-ẒĀТИ-хи существующее благодаря своей самости ***сущее***
МАВДЖŪД би-з-ẒĀТ самостно-существующее ***сущее***
МАВДЖŪД би-л-'АРАḌ акцидентально-существующее ***сущее***
МАВДЖŪД ли-ẒĀТИ-хи существующее посредством своей самости ***сущее***
МАВДЖŪД ФĪ аẓ-ẒИХН сущее в уме ***сущее***
МАВДЖŪД ФĪ ал-ḪĀРИДЖ внешнее сущее ***сущее***
МАВДИ' положение ***место***
МАВДŪ' субстрат ***возможность***
МАВṢŪФ описанное атрибутом ***атрибут***
МАДАН предел ***время***
МĀДДА материал ***причина***
МАДЖĀЗ иносказание ***атрибут, смысл***
МĀДЖŪС маги ***ишракизм***
МАДĪНА ФĀДИЛА добродетельный град ***добродетель***
МАДЛŪЛ означаемое ***доказательство, смысл***
МА'ДŪМ несуществующее ***возможность, единство, причина, проявление, суфизм, сущее, существование, утвержденность***
МАẒХАБ направление (в фикхе) ***фикх***
МАЙА'ĀН податливость ***элементы***
МАЙЛ стремление ***движение***
МАКĀН место ***акциденция, атомизм, время, место, пространство***
МАҚДŪР подвластный ***действие***
МАКРŪХ нежелательное ***добродетель***
МА'ҚŪЛ умопостигаемое ***Ибн Таймийя, знание***
МА'ҚŪЛА интеллигибилия ***причина***
МАҚŪЛА категория ***атрибут***
МАЛАКА свойство ***душа***
МА'НАН смысл ***акциденция, арабо-мусульманская философия, 'аṣл, атрибут, воля, движение, доказательство, единство, исмаилизм, причина, смысл, универсалии***
МĀНИ' препятствие ***причина***
МАНСŪḪ отмененное ***доказательство***
МАНṬИҚ логика ***знание***
МАНФА'А польза ***благо***
МА'РИФА знание, познание ***знание, поклонение***
МАṢАЛ подобие, подобное ***вещь, единство***
МАСЛАК путь ***суфизм***
МАṢЛАḤА подходящее ***доказательство***
МАФ'ŪЛ претерпевающее ***действие***
МАФХŪМ понимаемое ***смысл***
МАḪАЛЛ вместилище ***место***
МАХДĪ махди ***бахаизм***
МĀХИЙЙА, тж. МĀ'ИЙЙА чтойность ***истина, сущность***
МАḪЛŪҚ сотворенное ***вещь***
МАḪМŪЛ предикат ***атрибут***
МАḪСŪС чувственно постигаемое ***знание***
МАШĪ'А желание ***воля***

МАШШĀ'ИЙЙА, МАШШĀ'ŪН перипатетики ***арабоязычный перипатетизм***

МИЗĀДЖ смешение, смесь ***'аṣл, элементы***

МИḲЙĀС образец для соизмерения, гномон ***доказательство***

МИЛЛА ḤАНĪФИЙЙА община истинной веры ***исмаилизм***

МИṢЛ подобие, подобное ***единство, поклонение***

МУ'ĀД воспроизведенное ***утвержденность***

МУ'АḲḲАТ временно́е ***время***

МУ'ĀМАЛĀТ взаимодействие ***поклонение, фикх***

МУ'АṢṢИР воздействующее ***действие***

МУ'АṬṬИЛА представители учений, отрицавших понимание атрибутов Бога в прямом смысле ***атрибут***

МУБĀḤ безразличное ***добродетель***

МУВĀЗАНА установление равновесия ***доказательство, знание***

МУḠĀЛАṬА софизм ***доказательство***

МУДĀḪАЛА взаимное проникновение ***ан-Назза̄м***

МУДЖАРРАД свободное, отделенное от тела ***ишракизм, сущее***

МŪДЖИБ дающее необходимость ***необходимость***

МУḲАДДАР подразумеваемое; предразмеренное ***'аṣл, предопределение***

МУḲАЙЙАД связанное ***суфизм, существование***

МУКАЛЛАФ ответственный по Закону ***поклонение***

МУКТАСАБ обретаемое ***знание, природа***

МУḲТАṢИД приглушающее ***ишракизм***

МУЛК власть, отношения власти ***Ибн Ха̄лдӯн***

МУМĀṢАЛА одинаковость ***единство***

МУМКИН возможное ***атрибут, возможность, действие, необходимость, ряд***

МУМКИН ал-ВУДЖŪД имеющее возможность существования ***возможность***

МУМТАЗИДЖ смешанное ***элементы***

МУМТАНИ' невозможное ***возможность, необходимость***

МУРĀД желаемое ***воля***

МУРАДДЖИḪ обеспечивающее перевес ***возможность***

МУРАТТАБ упорядоченное ***ряд***

МУРĪД желающий ***воля, «Мекканские откровения»***

МУṢАВВИР формодаритель ***ислам***

МУТА'АṢṢИР подверженное воздействию ***действие***

МУṬĀБАḲА соответствие, совпадение ***доказательство, противоположность***

МУТАВАССИṬ среднее ***элементы***

МУТАВАḪḪИД ФĪ аз̧-З̧ĀТ единое по самости ***единство***

МУ'ТАЗИЛА мутазилиты ***калам***

МУТАМАККИН занимающее место ***место***

МУТАṢАРРИФ управляющее ***ишракизм***

МУТАḪАЙЙИЗ занимающее место ***акциденция***

МУТАШĀБИḪĀТ неясные (аяты Корана) ***доказательство***

МУṬЛАḲ абсолютное ***суфизм***

МУТТАṢИЛ континуальное ***время***

МУФĀРАḲА отделение ***единство***

МУФĀРИḲ отделенное от тела ***сущее***

МУḪĀЛ невозможное ***знание***

МУḪĀЛАФА различие ***единство***

МУḪДАṢ возникшее ***сущее***

МУḪДИṢ создатель ***калам***

МУḪКАМĀТ ясные (аяты Корана) ***доказательство***

МУШАББИХА представители учений, утверждавших сходство Бога с творением вследствие сходства их атрибутов ***атрибут***

МУШĀХАДА интуиция ***знание***

МУШТĀḲ предмет стремления ***воля***

НАЗ̣АР умозрение ***арабо-мусульманская философия***

НАЗ̣ĀФА чистота ***добродетель***

НАḲĪД противоположность ***противоположность***

НАḲЛА перемещение ***движение***

НАḲṢ ущербность ***совершенство***

НАṢБА состояние вещей ***доказательство, смысл***

НĀСИḪ отменяющее (положение Корана или сунны) ***доказательство***

НАṢṢ текст (незыблемые нормы фикха) ***'аṣл, доказательство, знание***

НĀṬИḲ глаголющий ***душа***

НАФ' полезность ***благо***

НАФЙ отрицание ***утвержденность***

НАФС душа; сам ***душа, сущность, утвержденность***

НАḪЙ запрет ***воля***

НИЙЙА намерение ***воля, действие, добродетель***

НИСБА соотнесение, соотнесенность ***доказательство, единство, суфизм***

НИСБА 'АДАМИЙЙА небытийная соотнесенность ***причина, суфизм***

НИХĀЙА предел ***ряд***

НУḲṢĀН ущербность ***совершенство***

НУМУВВ рост ***движение***

НŪР свет ***свет***

НУṬḲ способность к речи ***смысл***

РАЗ̣ĪЛА порок ***добродетель***

РА'Й (см. также АṢḪĀБ ар-РА'Й) мнение ***Ибн Ха̣зм***

РĀḪА успокоенность ***знание***

РУКН столп ***атомизм, элементы***

РŪḪ дух ***душа***

СА'ĀДА счастье ***благо***

САБАБ причина ***причина***

САБАБ 'АṢЛ изначальная причина ***'аṣл***

САБАБ МŪДЖИБ причина, влекущая необходимость ***причина***

САБАБ МУХАЙЙИДЖ побуждающая причина ***причина***

САБАБИЙЙА причинность ***причина***

ṢАБĀТ утвержденность ***истина, утвержденность***

ṢĀБИТ утвержденное ***движение, единство, сущее***

ṢАБР неколебимость ***добродетель***

САВĀД чернота ***атрибут***

ṢАВТ бессмысленный звук ***смысл***

ṢАḠĀ'ИР малые грехи ***добродетель, справедливость***

ṢĀДИḲ правдивое ***знание, истина***

САЙЙИ'ĀТ дурное ***благо***

ṢALĀT молитва ***поклонение***
ṢALĀḤ подходящее ***благо***
САНАД опора ***смысл***
ṢАНАМ идолы ***ишракизм***
СĀНИḤ случайный, акцидентальный (свет) ***ишракизм***
САРМАД вечность ***вечность***
САṬḤ плоскость ***пространство***
САḤĀ' щедрость ***добродетель***
САḤĪḤ верное ***знание***
СИВĀ АЛ-ЛĀХ иное чем Бог (=мир) ***арабо-мусульманская философия***
ṢИДḲ правдивость ***добродетель, знание, истина, утвержденность***
СИЛСИЛА ряд ***единство, ряд***
ṢИНĀ'А ремесло ***ал-Афѓāнӣ***
СИНḤ корень ***'аṣл***
СĪРА жизнеописание ***ислам***
СИРР сокровенное, тайная суть ***знание, поклонение***
ṢĪṢИЙА цитадель ***ишракизм***
ṢИФА атрибут; качество ***акциденция, атрибут***
ṢИФĀТ аз-ЗĀТ атрибуты самости ***атрибут***
ṢИФĀТ ал-ФИ'Л атрибуты действия ***атрибут***
ṢИḤḤА здоровье ***причина***
ṢУБŪТ утвержденность ***акциденция, атрибут, вещь, возможность, существование, утвержденность***
ṢУДŪР эманация ***арабоязычный перипатетизм, суфизм***
СУКŪН покой ***движение***
ṢУММА затем ***время***
СУННА закон, обычай ***сунна***
ТА'АЙЙУН воплощение ***возможность, причина, проявление, суфизм, сущность, утвержденность***
ТА'АККУД подтвержденность ***утвержденность***
ТА'АḲḲУЛ закрепленность ***утвержденность***
ТА'АЛЛУḲ связанность ***возможность***
ТА'АЛЛУХ погруженность в божественное ***арабо-мусульманская философия, знание, ишракизм, сущее***
ТА'АҲҲУР отставание, следование ***время, ряд***
ṬАБ' природа ***природа, ан-Назѕāм***
ṬАБĪ'А природа ***движение, природа***
ṬАБĪ'А 'АṢЛИЙЙА первоосновная природа ***'аṣл***
ṬАБĪ'ИЙЙ природное ***природа***
ТАВĀЗУН уравновешенность ***противоположность***
ТАВАССУṬ усреднение ***элементы***
ТА'ВĪЛ толкование ***арабо-мусульманская философия, исмаилизм***
ТАВḲĪТ временно́е развертывание ***время, предопределение***
ТАВḤĪД обеспечение единства ***единство, калам, 'Абду, Маудӯдӣ, Шариати***
ТАДĀДД противолежание ***противоположность***
ТАДАММУН включение ***противоположность***
ТАДЖАВХУР субстанциализация ***субстанция***
ТАДЖАЛЛИН проявление ***возможность, проявление, явное***
ТАДЖРИБА опыт ***возможность***
ТА'ЙĪД поддержка ***арабо-мусульманская философия, доказательство, знание***
ТА'ЙĪН воплощение ***существование***
ТАКАББУР заносчивость ***добродетель***
ТАḲĀБУЛ противолежание ***противоположность***
ТАḲАРРУР утвержденность ***утвержденность***
ТАКĀṢУФ сгущение ***движение***
ТАКВĪН создание ***вещь, ал-Мāтурӣдӣ, ат-Тафтазāнӣ***
ТАḲДĪМ перенесение вперед ***акциденция***
ТАḲДĪР восстановление; предразмерение ***'аṣл, предопределение***
ТАḲЛĪД следование традиции ***калам, фикх, Ибн Ҳазм***
ТАМĀМ совершенство ***совершенство***
ТАМĀМИЙЙА полнота ***совершенство***
ТАМЙĪЗ отличие ***единство***
ТĀММ полное ***знание***
ТАМṢĪЛ аналогия ***доказательство***
ТАНĀḲУД противолежание ***противоположность***
ТАНАФИН отрицание ***противоположность***
ṬАРАФ край ***пространство, ряд***
ТАРДЖĪḤ перевес ***возможность, причина***
ṬАРĪḲА путь ***суфизм***
ТАРК несовершение действия ***время, действие***
ТАРКĪБ составление ***элементы***
ТАṢАВВУР запечатление ***знание, истина***
ТАṢАВВУФ суфизм ***суфизм***
ТАСАРМУД вечностность ***вечность***
ТАṢДĪḲ установление правдивости ***знание, истина***
ТАФĀДУЛ превосходство ***добродетель, суфизм***
ṬАФРА скачок ***движение***
ТАФРĪ' ветвление ***'аṣл***
ТАФСĪР толкование ***арабо-мусульманская философия, Коран***
ТАҲАЙЙУЗ занятие места ***место, субстанция***
ТАҲАḲḲУḲ достижение истины; осуществление ***знание, явное***
ТАҲАЛҲУЛ разрежение ***движение***
ṬАХĀРА чистота ***'аṣл, добродетель***
ТА'ҲĪР перенесение назад ***акциденция***
ТАҲЛИЙА позволение ***воля***
ТАҲРĪДЖ ал-ФУРŪ' 'АЛĀ ал-'УṢŪЛ вывод ветвей из основ ***'аṣл***
ТАШАББУХ уподобление ***поклонение***
ТАШАҲҲУṢ индивидуация ***субстанция***
ṬИБĀḲ совпадение ***противоположность***
ṬИЛАСМ талисман ***ишракизм, свет***
ФАḌĀ'ИЛ ХУЛḲИЙЙА нравственные добродетели ***добродетель***
ФАḌĪЛА добродетель ***добродетель***
ФАḌЛ добродетель ***добродетель***
ФĀ'ИЛ действующее ***действие***
ФАЙД эманация ***арабоязычный перипатетизм, суфизм***
ФАḲР нужда ***возможность, сущее***
ФАНĀ' уничтожение, гибель ***время, существование***
ФАР' ветвь ***'аṣл, доказательство***

ФАРД единичное ***время***

ФАРД обязательное ***сунна***

ФАРҚ разделение ***время***

ФАСĀД испорченность, порча ***истина, существование, элементы***

ФĀСИД испорченное, неверное ***'аṣл, знание***

ФАҲМ понимание ***смысл***

ФИҚҲ фикх (=религиозно-правовая мысль) ***воля, добродетель, доказательство, знание, поклонение, фикх***

ФИ'Л действие ***арабо-мусульманская философия, воля, время, действие***

ФИ'Л би-ṭ-ṬАБ' действие по природе ***действие***

ФИ'Л МУБĀШИР непосредственное действие ***действие***

ФИ'Л МУТАВАЛЛИД порожденное действие ***действие***

ФИṬНА интуиция ***знание***

ФИṬРА врожденная природа ***природа***

ФИṬРИЙЙ врожденное ***знание, природа***

ФИṬРИЙЙĀТ врожденное знание ***доказательство***

ҲАДĀРА оседлое состояние ***Ибн Ҳалдӯн***

ҲАДД предел; граница ***пространство, время***

ҲĀДЖА нужда ***возможность, суфизм, сущее***

ҲĀДЖИЗ задерживающее ***ишракизм***

ҲĀДИṢ возникшее ***вечность, возможность, движение, действие, сущее***

ҲАДС интуиция ***арабо-мусульманская философия, доказательство, знание, сущее***

ҲĀ'ИР растерянный ***знание***

ҲАЙĀ' стыдливость ***добродетель***

ҲАЙЙ живое ***действие***

ҲАЙЙИЗ место ***место***

ХАЙКАЛ каркас ***ишракизм***

ҲАЙР благо ***благо***

ҲАЙР ИРĀДИЙЙ намеренно совершаемое благо ***благо***

ҲАЙР МУṬЛАҚ МАҲД чистое благо ***благо***

ҲАЙРА растерянность ***доказательство, знание, причина, суфизм***

ҲАЙРИЙЙА благо, природа блага ***благо***

ҲАЙṢИЙЙА аспект ***действие, единство, причина, ряд***

ҲАҚĪҚА истина, истинное ***арабо-мусульманская философия, атрибут, знание, истина, проявление, смысл, сущность, утвержденность, явное***

ҲАҚĪҚИЙЙ истинное ***противоположность***

ҲАҚҚ истина, Истина, истинное, необходимое, делающее истинным ***знание, единство, истина, необходимость, проявление, справедливость, суфизм, сущее, утвержденность***

ҲАҚҚ ФĪ ẒĀТИ-хи истинное в своей самости ***истина***

ҲАҚҚАҚА обеспечить истину ***истина***

ҲĀЛ, ҲĀЛА состояние ***время, добродетель, причина***

ҲАЛĪФА наместник ***поклонение***

ҲАЛҚ творение ***вещь, единство, суфизм***

ҲАЛҚ ДЖАДĪД новое творение ***суфизм***

ҲАЛЛА внедряться ***место***

ҲĀМИЛ носитель, субъект ***атрибут***

ҲАРАКА движение ***движение***

ҲАРĀМ запрещенное ***добродетель, необходимость***

ҲĀРИДЖ, ҲĀРИДЖИЙЙ внеприродное, внешнее ***природа, явное***

ҲАРФ харф ***'аṣл, элементы***

ҲАСАН хорошее ***добродетель***

ҲАСАНА благой поступок ***благо, добродетель, справедливость, необходимость***

ҲАСĪС презренное ***благо, добродетель***

ҲАṬṬ письмо ***пространство, смысл***

ҲАФИЙЙ спрятанное ***явное***

ҲИẔЛĀН допущение ***воля***

ҲИКМА мудрость ***добродетель***

ҲИЛҚА врожденная природа ***природа***

ҲЙН момент времени ***время***

ҲИССИЙЙ чувственно постигаемое ***знание***

ХУВА он ***вещь, сущность***

ХУВИЙЙА ность ***акциденция, вещь, сущность, утвержденность***

ҲУДДЖА аргумент ***доказательство***

ҲУДӮṢ возникновение ***акциденция, вечность, время, движение, калам, существование, универсалии***

ҲУКМ постановление, суждение; норма ***воля, действие, доказательство, предопределение***

ҲУКМ ал-'АṢЛ норма основы ***доказательство***

ҲУКМ ал-ФАР' норма ветви ***доказательство***

ҲУЛҚ (мн. ч. АҲЛĀҚ) нрав, темперамент ***природа***

ҲУṢӮЛ наличие ***существование***

ШАВҚ стремление, устремленность ***воля, добродетель***

ШАЙ' вещь ***вещь***

ШАЙ'ИЙЙА вещность ***вещь***

ШАКК сомнение ***доказательство, знание***

ШАКЛ фигура ***движение, субстанция***

ШАРАФ благородство ***единство***

ШАРĪФ благородное, высокое ***благо, добродетель***

ШАРĪ'А Закон ***Братья Чистоты***

ШАРР зло ***благо***

ШАРР ИРĀДИЙЙ намеренно совершаемое зло ***благо***

ШАРṬ условие ***причина***

ШАҲВА страсть ***'аṣл***

ШАҲṢ особь ***'аṣл, сущность***

ШАҲṢИЙЙА особенность ***сущность***

ШĪ'А шииты ***ислам, шиизм***

ШИДДА интенсивность ***ишракизм, совершенство***

ШИРК многобожие ***Шариати***

ШИРКА соучастие ***сущность***

ШУ'ӮН принадлежность ***причина***

ШУ'ӮР восприятие, осознание ***знание***

ШУДЖĀ'А мужество ***добродетель***

Статьи по арабо-мусульманской философии

В данный указатель включены все статьи Энциклопедии, описывающие арабо-мусульманскую философию.

Общие статьи

арабо-мусульманская философия
ислам
сунна
фикх
шиизм

Школы и направления мысли

арабоязычный перипатетизм
бахаизм
исмаилизм
ишракизм
калам
суфизм

Термины и категории

ʾaṣl
атомизм
атрибут
благо
вечность
вещь
возможность
воля
время
движение
действие
добродетель
доказательство
душа
единство
знание
истина
место
необходимость
поклонение
предопределение
природа
причина
противоположность
проявление
ряд
свет
скрытое
смысл
совершенство
справедливость
субстанция
сущее
существование
сущность
универсалии
утвержденность
элементы
явное

Персоналии

ʿАбду
ʿАллāф
Афṛāнӣ
Аш‘арӣ
Бирӯнӣ
Братья Чистоты
Ġазāлӣ
Ибн ʿАрабӣ
Ибн Бāджжа
Ибн Рушд
Ибн Сӣнā
Ибн Ṣафвāн
Ибн Таймийя
Ибн Ṭуфайл
Ибн H̱алдӯн
Ибн H̱азм
Иджи
Киндӣ
Кирмāнӣ
Мāвардӣ
Мāтурӣдӣ
Мискавайх
Наẓẓāм
Наср, С.Х.
Рāзӣ, Абӯ Бакр
Рāзӣ, Фахр ад-Дин
Сухравардӣ
Тауẖӣдӣ
Тафтазāнӣ
Ṭусӣ
Фāрāбӣ
Шахрастāнӣ

Произведения

Геммы мудрости
Книга знания
Книга о душе
Коран
Мекканские откровения
Мукаддима
О первой философии
Опровержение опровержения
Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией
Реконструкция религиозной мысли в исламе
Трактат о взглядах жителей добродетельного города
Указания и наставления
Успокоение разума

А. В. Смирнов

УКАЗАТЕЛЬ ПО ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Направления, системы, школы

Абхидхарма
Адвайта-веданта
Адживика
Амаравиккхепики
Апарантакаппики
Астика-настика
Аюрведа
Буддизм
Буддийская философия
Ваджраяна
Вайбхашика
Вайшешика
Ватсипутрия
Веданта
Вибхаджьявада
Вишишта-адвайта
Вишуддха-адвайта
Джайнизм
Джайнская философия
Дхармагуптака
Индийская философия
Индуизм
Йога
Йогачара
Кашьяпия
Ламаизм
Локаятики
Мадхьямика
Махасангхика
Махишасака
Миманса
Навья-ньяя
Неоведантизм
Ньяя
Ньяя-вайшешика
Паривраджаки
Прасангика-мадхьямика
Пуббантакаппики
Пурва-миманса — см. Миманса
Самматия — см. Ватсипутрия
Санкхья
Саутрантика
Сватантрика-мадхьямика
Стхавиравада
Тантризм
Тхеравада
Уддхамагхатаники
Уттара-миманса — см. Веданта
Чарвака
Шабда-адвайта
Шиваизм кашмирский

Доктрины, концепции (вады)

абхихита-анвая («связывание [уже] выраженного») — учение о смысле слов в предложении (философия языка)
аджати-вада — см. **Мадхьямика**
анатма-вада — доктрина не-души (буддизм)
анвита-абхидхана («выражение связанного») — учение о смысле слов в предложении (философия языка)
анэканта-вада — теория неоднозначности истины (джайнизм)
апоха-вада — *теория обозначения через исключение (буддийский номинализм)*
артха-крия-каритва — доктрина «сущего в действующем» (буддизм)
асаткарья-вада — учение о непредсуществовании следствия в причине
ачинтья-бхеда-абхеда — непостижимость сходства и различия (в соотношении Абсолюта и эмпирического мира — разновидность веданты)
бимба-пратибимба-вада — учение об образе и прообразе (в соотношении Абсолюта и эмпирического мира — разновидность веданты)
бхеда-абхеда — учение о тождестве и различии (в соотношении Абсолюта и эмпирического мира — разновидность веданты)
виварта-вада — учение об иллюзорной модификации причины
виджняна-вада — доктрина абсолютного идеализма (буддизм)
восьмеричный путь — буддийское учение о пути освобождения
дришти-сришти-вада — учение о видении как творении (веданта)
ишвара-вада — учение об Ишваре, теизм
кхьяти-вада — теория ошибок (логика)
кшаника-вада — учение о мгновенности дхарм (буддизм)
ниришвара-вада — атеизм
нихсвабхава-вада — см. **Шунья-вада**
ният-вада — доктрина детерминизма (адживика)
панчавидхакальпана — пятиричное ментальное конструирование (буддизм)
паратах-праманья — учение о несамодостоверности знания (эпистемология ньяи и вайшешики)
паринама-вада — учение о модификации причины (санкхья)
пратитья-самутпада — учение о взаимозависимом возникновении (буддийская доктрина причинности)
пудгала-вада — учение об индивиде (буддизм)
сарвастивада — учение о существовании всех дхарм (буддизм)
саткарья-вада — учение о предсуществовании следствия в причине
свабхава-вада — учение о собственной природе вещей
сватах-праманья — учение о самодостоверности знания (миманса, веданта)
четыре благородные истины — основные принципы буддизма
шунья-вада — учение о всеобщей относительности (буддизм)
ядриччха-вада — учение о случайности

Категории, понятия

абхава — небытие
аваява — часть, член силлогизма
аваявин — целое (проблема части и целого)
авидья — метафизическое неведение
адришта — невидимый фактор (механизм действия кармы в вайшешике)
адхарма — недобродетель, порок
аланкара — украшение (термин эстетики)
алаявиджняна — «сокровищница сознания» (буддизм)
анвая-вьятирека — со-присутствие — со-отсутствие (логические термины)
антахкарана — внутренний орган (антропология)
анумана — логический вывод (источник достоверного познания)
апрама — см. **прама-апрама**
аптавачана — словесное свидетельство авторитетной личности (источник достоверного познания)
апурва — результат без причины (механизм действия кармы в мимансе)
артха — значение, цель, объект, польза
артхапатти — гипотетическое умозаключение (источник достоверного познания)
архат — совершенная личность (буддийский святой)
асравы — «притекания» (психологические препятствия для освобождения)
атман — душа, абсолют
аханкара — принцип индивидуации
ахимса — непричинение вреда
аятаны — см. **дхармы**
бандха — космическое закабаление
бодхисаттва — «тот, чья сущность — просветление» (буддийский святой)
брахман — высший принцип, абсолют
буддхи — позиавательный акт, интеллект
бхава — бытие, становление (диспозиции сознания в санкхье и эстетике)
бхрама — заблуждение, ошибка
бхуты — материальные элементы (натурфилософия)
вада — учение, спор ради истины (ньяя)
виджняна — различающее познание
витанда — эристический спор
вишеша — особенное, специфическое
вритти — функционирование перцептивных, моторных и ментальных способностей индивида (термин эстетики)
вьявахарика-парамартхика — эмпирическая и высшая истины
вьякта-авьякта — проявленное-непроявленное (понятия санкхьи)
вьяпти — «проникновение», импликация (термин логики)
гуна — качество, свойство
гуны — силы-субстанции (санкхья)
даршана — «ви́дение», доктрина
джалпа — софистистический спор
джати — род, псевдоответ (категория ньяи)
дживa — индивидуальная душа, жизненный принцип
джняна — знание
джнятри — субъект познания
доши — негативное состояние сознания в ньяе (термин эстетики)
дравья — субстанция, вещь
дриштанта — наглядный пример (в логике)
дуккха — неудовлетворенность (общеиндийская категория)
дхарма — закон, долг (общеиндийская категория)
дхармы — элементы существования (буддизм)
дхату — см. **дхармы**
дхвани — резонанс, косвенный смысл (термин эстетики)
дхьяна — медитация
индрии — способности восприятия и действия
Ишвара — Демиург
кайвалья — см. **мокша**
кальпана — мысленное конструирование
кама — чувственное удовольствие
караки — факторы действия (в лингвофилософии)
карана-карья — причина-следствие
карма — действие, движение
каруна — сострадание
клеши — аффекты
лакшана — 1) определение в логике, 2) термин эстетики
лила — космическая игра Божества
линга-шарира — см. **сукшма-шарира**
лока — мир
майтри — добрая воля, благоволение
майя — сила иллюзии
манас — психический орган
мокша — освобождение (общеиндийская категория)
ниграхастхана — причина поражения в споре
нидана — см. **пратитья-самутпада**
нийога — обязательство
нирвана — «угасание», высшая цель человека в буддизме, освобождение от перерождений
нирвикальпа-савикальпа — допредикативное-предикативное познание
нирджара — неразрушаемое, бессмертное
нирная — изыскание (категория ньяйи)
падартха — объект слова, категория
папа-пунья — проступок-заслуга
парамартхика — см. **вьявахарика-парамартхика**
парамиты — совершенства
праджня — мудрость
прайоджана — намерение, мотивация (категория ньяйи)
пракрити — материально-психическое начало в санкхье
пралая — растворение, космическая ночь
прама-апрама — достоверное-недостоверное знание
прамана — средство (или источник) достоверного познания
прамея — объект достоверного познания
прана — жизненная энергия
пратибха — интуиция
пратьябхиджня — узнавание
пратьякша — чувственное восприятие (источник достоверного познания)
пудгала — индивид (буддизм), материя (джайнизм)
пунья — см. **папа-пунья**
пуруша — человек, высшее духовное начало в санкхье
пурушартха — цели человека (аксиология)
раджас — см. **гуны**
раса — вкус, эстетическое удовольствие
самавая — присущность (вайшешика)
самадхи — йогическое сосредоточение, экстаз
саманья — общее, универсалия
самвара — препятствие (джайнизм)
сансара — перерождение
санскары — психические отпечатки (в йоге)
саншая — сомнение
сарводайя — общество всеобщего благосостояния (Ганди)
сарга — «испускание», творение
сат — сущее
сатта — существование
саттва — см. **гуны**
сат-чит-ананда — бытие-сознание-наслаждение как природа Брахмана (веданта)
свабхава — собственная природа
свалакшана — собственная характеристика дхарм в буддизме
сиддханта — положение, доктрина
скандхи — см. **дхармы**
смрити — «припоминание», священное предание
спанда — космическая пульсация
спхота — «вспышка» (вечный и неделимый архетип звука и смысла)
сукшма-шарира — тонкое тело
сутры — афоризмы
тамас — см. **гуны**
танматры — тонкие элементы (в санкхье)
тарка — дискурс
таттва — сущность, истина
татхата — таковость (понятие буддизма)
трайрупья — трехвидовый признак вывода в логике

трикайя — три тела Будды
тримурти — три образа, или троица (Шива, Вишну и Брахман) (в индуизме)
упадхи — ограничивающие условия (веданта)
упамана — сравнение (источник достоверного познания)
хетвабхаса — ошибки основания вывода
хету — основание вывода
чакры — энергетические центры (тантризм)
чатушкотика — тетралемма
чит — абсолютное сознание
читта — психика (в йоге)
читта-бхуми — уровни сознания (в йоге и буддизме)
чхала — некорректный ответ в споре
шабда — звук, словесное свидетельство
шакти — сила, энергия
шарира — тело
шила — нравственность
шуньята — относительность, пустота

Философы, индологи

Абхинавагупта
Аджита Кесакамбали
Анандагири
Арьядэва
Асанга
Буддхагхоса
Бхававивека
Бхартрихари
Бхасарваджня
Бхаскара
Бхаттачарья К.
Валлабха
Варшаганья
Васубандху
Вачаспати Мишра
Вивекананда
Виджняна Бхикшу
Вьомашива
Гангеша
Ганди
Гхош Ауробиндо
Дайянанда Сарасвати
Дас Бхагаван
Дасгупта С.
Дев Атма
Джаянта Бхатта
Джина Махавира
Дигнага
Дойссен П.
Дхармакирти
Дхармоттара
Камалашила
Кумарила Бхатта
Кундакунда
Мадхва
Маккхали Госала
Маллишена
Мандана Мишра
Нагарджуна
Пакудха Каччана
Панини
Поттер К.
Прабхакара Мишра
Пракашатман
Прашастапада
Пурана Кассапа
Радхакришнан С.
Рамануджа
Рой Р.М.
Санджая Белаттхипутта
Сиддхасена Дивакара
Сурешвара
Тагор Р.
Удаяна
Уддйотакара
Хакер П.
Хемачандра
Чандракирти
Чандрамати
Шанкара
Шридхара
Щербатской Ф.И.

Тексты

Абхидхамма-питака — см. Трипитака
«Абхидхармакоша»
«Артхашастра»
«Брахма-сутры»
«Бхагавадгита»
«Вайшешика-сутры»
«Вакьяпадия»
«Веданта-сутры» — см. «Брахма-сутры»
Веды
Виная-питака — см. Трипитака
«Дхаммапада»
«Йога-сутры»
«Йога-бхашья»
«Мадхьямика-карика»
«Мандукья-карики»
«Махабхашья»
«Милинда-паньха»
«Миманса-сутра-бхашья»
«Миманса-сутры»
«Ньяя-бхашья»
«Ньяя-сутры»
«Падартхадхармасанграха»
Праджняпарамитские сутры
«Праманасамуччая»
«Прасаннапада»
«Санкхья-карика»
«Санкхья-сутры»
«Сарва-даршана-санграха»
Сутта-питака — см. Трипитака
«Таттвартхадхигама-сутра»
«Таттва-санграха»
Типитака — см. Трипитака
Трипитака
«Чарака-самхита»
«Шаддаршана-самуччая»
«Шрибхашья»
«Юктидипика»

Общие статьи

Абсолют (в индийской философии)
Атомизм (в Индии)
Время (в индийской философии)
Пространство (в индийской философии)
Солипсизм (в индийской философии)
Универсалии (в индийской философии)
Философия (в Индии)
Философия языка (в Индии)

В. Г. Лысенко

УКАЗАТЕЛЬ ПО КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Древнекитайская философия — см. Китайская философия

Школы, направления, доктрины

Академия «Цзися»
Бин цзя («Школа военной философии»)
Божэ сюэ («Учение о праджне»)
Вэйши школа («Школа Только сознания»)
Даосизм
Иньян цзя («Школа, [исходящая из категорий] инь ян»)
Конфуцианство (жу цзя)
Легизм (фа цзя, Школа «законников»)
Мин цзя («Школа имен»)
Мо цзя («Школа Мо», Школа моистов, моизм)
Моизм, см. мо цзя
Неоконфуцианство (ли сюэ и синь сюэ)
Новое конфуцианство
Нумерология (Сян шу)
Нун цзя («Школа аграрников»)
Саньлунь школа («Школа трех трактатов»)
Синь Сюэ («Учение о сердце», направление в неоконфуцианстве)
Сюань сюэ («Учение о сокровенном»)
Сян Шу Чжи Сюэ («Учение о символах и числах», «нумерология»)
Сянь сюэ («Учение о бессмертии», доктрина даосизма)
Тяньтай школа
Хуаянь школа
Цзин Сюэ («Учение о канонах», каноноведение)
Цзинту школа («Школа Чистой земли»)
Цза цзя (Школа «эклектиков»)
Цзунхэн цзя («Школа [союзов] по вертикали и горизонтали», «школа дипломатов»)
Чань сюэ («Учение дхьяны»)
Чань школа

Понятия, категории, термины

Ван дао — путь [совершенного] правителя, путь [истинного] царя
Вэнь-у — письменность /культура – воинственность
Гуа — триграммы и гексаграммы
Гун — обобщение
Гэ у — выверение вещей
Да тун — великое единение
Дао — путь, дорога
Дун – цзин — движение – покой
Дунь у — внезапное просветление
Дэ — благодать/добродетель
Жэнь — гуманность
И — долг/справедливость
Инь и ян — отрицательное и положительное, темное и светлое и т. д.
Итай — эфир
Ли — благопристойность
Ли — принцип
Ли-ши — принципы — дела/вещи
Лян чжи — благомыслие
Мин — предопределение
Мин бянь — различение имен
Сань ган у чан — три основы и пять постоянств
син — индивидуальная природа
Син — форма
Синь — благонадежность
Синь — сердце
Сы дэ — четыре благодати
Сы сян — четыре образа
Сю шэнь — совершенствование тела/личности
Сюй — ши — пустотность — наполненность
Сяо ти — сыновняя почтительность и почитание старшего брата
Тай цзи — великий предел
Ти — юн — тело/субстанция — функция/акциденция
Тянь-ди-жэнь — Небо-Земля-Человек
У — Вещь
У син — пять элементов, пять стихий, пять фаз
У-вэй — недеяние
У цай — пять дарований
Фа — закон/образец
Хуа — превращение
Хунь по — души горние и дольние
Хуньдунь — хаос
Хэ — гармония
Хэ ту — план из реки Хэ
Цзи — импульс
Цзин — семя
Цзин вэй — основа и уток
Цзы жань — естественность
Цзюнь-цзы — совершенный муж
Ци — орудие
Ци — пневма
Чжи — мудрость/разум
Чжи чжи — доведение знания до предела
Чжи-син — знание-действие
Чжун-шу — верность-взаимность/великодушие
Чжэн мин — исправление имен
Чжэнь — истинность
Чэн — искренность
Шань-э — доброе и злое
Шу — числа
Шэн жэнь — совершенномудрый
Шэнь — дух
Юань ци — изначальная пневма
Юй чжоу — пространство и время
Ю-у — наличие/бытие — отсутствие/небытие

Персоналии

Ван Би
Ван Тинсян
Ван Фучжи
Ван Чун
Ван Янмин (Ван Шоужэнь)
Вэй Боян
Го Сян
Гу Яньу
Гунсунь Лун
Гэ Хун
Дай Чжэнь
Даоань
Даошэн
Дун Чжуншу
Кан Ювэй
Конфуций
Лао-цзы
Лю Цзунъюань
Лу Цзююань
Лу Цзя
Лян Цичао
Лян Шумин
Мао Цзэдун
Моу Цзунсань
Мо Ди
Мэн-цзы
Сунь Ятсен
Сунь-цзы
Сюнь-цзы
Сюн Шили
Тань Сытун
Фацзан
Фэн Юлань
Хань Юй
Ху Ши
Цзунми
Чжан Дунсунь
Чжан Цзай
Чжоу Дуньи
Чжу Си
Чжуан-цзы
Чэн И
Чэн Хао
Шао Юн

Памятники

«Го юй»
«Гуань-цзы»
«Гуйгу цзы»
«Да Сюэ»
«Дао дэ цзин»
«И цзин», см. «Чжоу И»
«Инь фу цзин»
«Ли цзи»
«Лунь юй»
«Люй-ши чунь цю»
«Мо-цзы»
«Сунь-цзы»
«Сюнь-цзы»
«Сяо цзин»
«Тай пин цзин»
«У цзин»
«Хань Фэй-цзы»
«Хуайнань-цзы»
«Чжань го цэ»
«Чжоу И»
«Чжоу ли»
«Чжуан-цзы»
«Чжун юн»
«Шан цзюнь шу»
«Шань хай цзин»
«Ши сань цзин»
«Ши цзин»
«Шу цзин»

Историки философии

Грэм, Энгьюс Чарльз
Легг, Дж.
Нидэм, Джозеф
Шуцкий Ю. К.

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ

АНТИЧНОСТЬ

Год в Древней Греции начинался с середины лета, поэтому большинство дат, указываемых древними писателями, колеблется между двумя смежными годами нашего летосчисления. Такие даты приведены в таблице к одному году лишь приблизительно. Датировка по олимпиадам (ол. 35,1 = 1-й год 35-й олимпиады и т.п.) указана лишь там, где она приведена Диогеном Лаэртским. Аттический год делился на 12 месяцев, носивших следующие названия: гекатомбеон (наш июль — август), метагитнион (август — сентябрь), боэдромион (сентябрь — октябрь), пианепсион (октябрь — ноябрь), мемактерион (ноябрь — декабрь), посидеон (декабрь — январь), гамелион (январь — февраль), анфестерион (февраль — март), элафеболион (март — апрель), мунихион (апрель — май), фаргелион (май — июнь), скирофорион (июнь — июль).

Годы	Исторические факты
	Время семи мудрецов
640 или 624	Ол. 35,1 или ол. 39,1 — род. Фалес Милетский.
628—625	Ол. 38 — приход к власти («расцвет») Периандра Коринфского. Фрасибул Милетский — покровитель Фалеса.
621	Законы Драконта в Афинах.
612	Ол. 52,1 — расцвет Питтака Митиленского: он низлагает тирана Меланхра.
Ок. 610	Ол. 42,3 — род. Анаксимандр.
Ок. 607	Война Афин с Митиленами, единоборство Питтака с Фриноном.
Ок. 600	Война Афин с Мегарами за Саламин по призыву Солона.
596—593	Ол. 46 — Эпименид очищает Афины от скверны.
594	Ол. 46,3 — законы Солона в Афинах.
590—580	Тирания Питтака в Митиленах.
588—584	Ол. 48 — скиф Анахарсис в Афинах.
585	Расцвет Фалеса: он предсказывает солнечное затмение во время войны Лидии и Мидии. Род. Анаксимен.
584	Ум. Периандр Коринфский.
572—569	Ол. 52 — расцвет баснописца Эзопа. Хилон, сын Дамагета, лакедемонянин.
570	Ол. 52,3 — ум. Питтак; род. Пифагор.
561	Первая тирания Писистрата в Афинах, выступление Солона против него.
560—557 или 556—553	Ол. 55—56 — Хилон стал эфором в Спарте.
560—546	Царь Крез Лидийский, покровитель семи мудрецов.
559	Ум. Солон.
	Время досократиков
546	Ол. 58,3 — война Креза с Киром; Фалес помогает Крезу перейти Галис. Взятие Сард Киром. Смерть Фалеса и Анаксимандра. Расцвет Анаксимена.
544—541	Ол. 59 — расцвет Ферекида Сиросского; его ученик — Пифагор.
540—536	Ол. 60 — расцвет Пифагора; расцвет Ксенофана Колофоиского.
Ок. 532	Поликрат — тиран Самоса. Пифагор уезжает в Италию.
Ок. 530	Ум. Ферекид.
Между 528—525	Ол. 63 — ум. Анаксимен.
511	Война Кротона против Сибариса, предпринятая пифагорейцами.
509	Реформы Клисфена, установление демократии в Афинах.
504—500	Ол. 69 — расцвет Гераклита; расцвет Парменида.
Ок. 500	Ол. 70 — род. Анаксагор.
500—497	Расцвет Эпихарма.
499—494	Ионийское восстание против персов.
497	Ол. 70, 4 — ум. Пифагор.
490	Поход персидского флота на Грецию, битва при Марафоне.
Ок. 484	Род. Эмпедокл; род. Протагор.
480	Ол. 75, 1 — Ксеркс идет походом на Грецию и гостит в Абдерах у отца Демокрита. Битвы при Фермопилах и Саламине. Анаксагор приезжает в Афины. Род. трагик Еврипид.
479	Битва при Платее, освобождение Греции от персов.
478	Афинский морской союз.
Ок. 473	Ум. Ксенофан Колофонский.
470 или 468	Ол. 75, 1 — падение метеорита, истолкованное Анаксагором. Род. Демокрит (по Фрасиллу).
469	Ол. 77, 4 — род. Сократ.
464—460	Ол. 79 — расцвет Зенона Элейского.

Годы	Исторические факты
460 или 457	Ол. 80 — род. Демокрит (по Аполлодору).
458	«Орестея» Эсхила.
	Время Сократа
Ок. 450	Расцвет Левкиппа, расцвет Анаксагора; Диоген Аполлонийский; Архелай в Афинах, у него учится Сократ.
444—429	Перикл во главе Афин; строительство храмов афинского акрополя.
444—441	Ол. 84 — основание Фурий в Италии. Историк Геродот в Фуриях. Расцвет Протагора: он пишет законы Фурий. Расцвет Эмпедокла.
441	Расцвет Мелисса: он — начальник флота на Самосе, восставшем против Афинян.
436	Род. Исократ — оратор и педагог.
432	Евклид Мегарский учится у Сократа.
431	Начало Пелопоннесской войны между Афинами и Спартой. Процесс Анаксагора в Афинах.
430	Сократ в походе под Потидеей.
429	Чума в Афинах. Смерть Перикла. Род. Платон (по Неанфу).
428	Ол. 88,1 — ум. Анаксагор в Лампсаке. «Ипполит» Еврипида.
Ок. 428	«Царь Эдип» Софокла.
427	Ол. 88,2 — софист Горгий Леонтинский, ученик Эмпедокла, приезжает в Афины с посольством. У него и у Протагора учится Антисфен. Род. Платон (по Аполлодору).
426	Антисфен участвует в битве при Танагре.
424	Уходит в изгнание историк Фукидид. Сократ в битве при Делии спасает Ксенофонта.
424—421	Ол. 89 — расцвет Сократовой школы. Эмпедокл.
423	«Облака» Аристофана (1-я редакция) с насмешками над Сократом.
422	Сократ в походе под Амфиполем. Сократ на пиру Каллия, описанном Ксенофонтом.
421	Никиев мир между Афинами и Спартой.
416	Сократ на пиру Агафона, описанном Платоном. Аристипп приезжает в Афины учиться у Сократа.
415—413	Сицилийский поход афинян. Возобновление Пелопоннесской войны.
411	Правление Четырехсот в Афинах; осуждение, бегство и смерть Протагора.
407	Платон становится учеником Сократа.
Ок. 407	Род. Спевсипп.
406	Битва при Аргинусах, суд над афинскими стратегами; Сократ голосует за их оправдание. Смерть Софокла и Еврипида.
405	Битва при Эгоспотамах, поражение Афин в Пелопоннесской войне.
405—367	Дионисий Старший у власти в Сиракузах.
404—403	Тирания Тридцати в Афинах.
403	Восстановление демократии в Афинах. Смерть Крития, тирана и софиста, дяди Платона.
401	Ол. 91,4 — расцвет Ксенофонта: его поход в Азию с Киром Младшим.

Годы	Исторические факты
400	Федон, выкупленный из рабства, становится учеником Сократа.
Кон. V в.	Пифагореец Филолай обнародует пифагорейские книги «О природе».
	Время Платона
399	Ол. 95,1 — казнь Сократа. Платон и другие сократики временно укрываются в Мегары к Евклиду, Аристипп на Эгине, Федон в Элиде.
399—361	Царь Агесилай в Спарте, покровитель Ксенофонта.
Ок. 396	Род. Ксенократ.
395—386	Коринфская война против Спарты; Платон в ней участвует.
394	Ксенофонт возвращается в Грецию с войском Агесилая.
393	Восстановление афинских стен Кононом.
Ок. 390	«Обвинение Сократа» Поликрата. «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта. Антисфен начинает учить в Киносарге.
389	Первая поездка Платона в Сицилию, знакомство его с Архитом.
388	Продажа Платона в рабство на Эгине. Платон возвращается в Афины и начинает учить в Академии.
387	Анталкидов мир между Спартой и ее противниками.
384	Ол. 99,1 — род. Аристотель; род. оратор Демосфен.
380	«Панегирик» Исократа.
Ок. 380	Ум. сократик Евклид Мегарский. Род. Стильпон. Диоген приходит учиться к Антисфену.
379	Демократический переворот в Фивах при участии Эпаминонда, ученика пифагорейца Лисида.
Ок. 379	«Пир» Платона.
378	Восстановление афинского морского союза.
376	Ум. Антисфен.
372	Битва при Левктрах: конец спартанской гегемонии.
370	Фиванцы в Пелопоннесе, основание Мегалополя, Платон приглашен в законодатели города. Ксенофонт на год скрывается из Скиллунта в Коринф.
Ок. 370	Ум. Демокрит. Род. Теофраст.
368—364	Ол. 108 — расцвет Евдокса, пифагорейца и платоника.
367—357 и 346—343	Дионисий Младший у власти в Сиракузах, он встречает там Аристиппа и Диогена.
366	Вторая поездка Платона в Сицилию; Евдокс замещает его в Академии; Аристотель и Гераклид приходят учиться в Академию.
365	Платон возвращается в Афины.
Ок. 365	Умирают Антисфен в Афинах, Аристипп в Кирене, Евклид в Мегарах. Диоген после смерти Антисфена живет то в Коринфе, то в Афинах. Евбулид, преемник Евклида, учит Демосфена. Род. Пиррон.

Годы	Исторические факты
362	Битва при Мантинее; смерть Грилла, сына Ксенофонта.
361	Третья поездка Платона в Сицилию в сопровождении Спевсиппа и Ксенократа; Гераклид Понтийский замещает его в Академии. Пифагореец Архит выручает Платона.
360	Платон возвращается в Афины.
359	Ол. 105,1 — ум. Ксенофонт в Коринфе. Филипп становится царем Македонии.
Ок. 357	Ум. Демокрит.
356	Дион, ученик Платона, приходит к власти в Сиракузах. Род. Александр Македонский.
353	Гибель Диона, стихи Платона на его смерть.
Ок. 350	Ум. сократики Эсхин и Федон и платоник-пифагореец Евдокс. Род. Деметрий Фалерский.
348	Филипп Македонский отвоевывает у Афин Олинф.
	Время Аристотеля
347	Ол. 108,1 — ум. Платон. Спевсипп во главе Академии. Аристотель и Ксенократ уезжают в Атарней к Гермию.
346	Филократов мир, контроль Филиппа над Грецией. Первая филиппика Демосфена.
345	Ол. 108,4 — Аристотель (и Теофраст?) в Митиленах.
342	Ол. 109,2 — Аристотель при дворе Филиппа Македонского как учитель Александра.
341	Ол. 109, 3 — род. Эпикур; род. комедиограф Менандр.
340—337	Ол. 110 — расцвет Анаксарха.
339	Ол. 110, 2 — ум. Спевсипп. Ксенократ во главе Академии; Гераклид Понтийский спорит с ним за главенство, а потом возвращается в Гераклею.
338	Битва при Херонее, закрепление власти Македонии над Грецией. Диоген в македонском плену; Ксенократ в посольстве от афинян к Филиппу. Смерть Исократа.
336	Смерть Филиппа, воцарение Александра Македонского. Расцвет скептика Пиррона. Род. Зенон Китийский.
335	Ол. 111, 2 —поход Александра в Грецию, разорение им Фив; Александр встречается с Диогеном и гостит у киника Кратета. Аристотель возвращается в Афины и учит в Ликее.
334	Александр отправляется в поход против Персии; среди его спутников — Каллисфен, Онесикрит, Анаксарх, Пиррон.
332	Основание Александрии.
331	Победа Александра над персами при Гавгамелах. Род. Клеанф.
327	Каллисфен казнен Александром.
325	Эпикур впервые приезжает в Афины.
324	Александр требует от греков божеских почестей, Диоген высмеивает его. Гарпал, казначей Александра, укрывается в Афинах; начало политической деятельности Деметрия Фалерского.
323	Ол. 114, 3 — ум. Александр в Вавилоне и Диоген в Коринфе. Расцвет киника Кратета; Гиппархия и Метрокл — его ученики. Возмущение в Афинах против сторонников Македонии; Аристотель уезжает в Халкиду.
332	Ламийская война; Ксенократ и Деметрий Фалерский в посольстве греков к Антипатру Македонскому. Гибель Демосфена. Аристотель умирает в Халкиде; Теофраст во главе Ликея. Афиняне изгнаны с Самоса, Эпикур переезжает в Колофон.
Ок. 320	Анаксарх замучен Никокреонтом Кипрским. Род. скептик Тимон Флиунтский.
	Время Зенона и Эпикура
317—298	Кассандр, сын Антипатра, правит Македонией и держит под контролем Грецию; он — покровитель Деметрия Фалерского, Феофраста, Евгемера.
317—307	Деметрий Фалерский — правитель Афин. При нем в Афинах живут его друг — комедиограф Менандр, философ-киренаик Феодор Безбожник, киник Кратет, у которого учится Бион. Менедем учится в Мегарах у Стильпона, а потом основывает эретрийскую школу.
314	Ол. 116, 2 — ум. Ксенократ; Полемон во главе Академии. Род. Аркесилай. Зенон Китийский в Афинах учится у Кратета и Стильпона.
Ок. 310	Ум. Гераклид Понтийский в Гераклее.
309	Эпикур учит в Митиленах и Лампсаке.
308	Птолемей Египетский в Мегарах встречается со Стильпоном. Смерть Диодора Кроноса после спора со Стильпоном.
307	Война Деметрия Полиоркета против Кассандра. Падение Деметрия Фалерского в Афинах, восстановление демократии; декрет Софокла против философов. Деметрий Фалерский бежит в Фивы к кинику Кратету. Стильпон в Мегарах беседует с Деметрием Полиоркетом.
306—302	Греция под контролем Деметрия Полиоркета; он покровительствует Стильпону в Мегарах и Менедему в Эретрии.
306—283	Птолемей I Сотер правит в Египте, он — покровитель Деметрия Фалерского и Стратона.
306—281	Лисимах во Фракии (и в 288—281 — в Македонии); при его дворе послы: от Эретрии — Менедем, от Птолемея — Феодор Безбожник, который спорит здесь с Кратетом и Гиппархией.
306	Эпикур приезжает в Афины и начинает учить в Саду.
Ок. 300	Зенон начинает учить в Пестрой Стое. Ум. Стильпон. Расцвет скептика Пиррона Элидского; у него учится Тимон. Менедем во главе Эретрии. «Биографии философов» перипатетика Аристоксена; «Учения физиков» Теофраста.
298	Смерть Кассандра, междоусобная война в Македонии и Греции; Афины под властью Деметрия Полиоркета. Деметрий Фалерский бежит из Фив в Египет; там в это время на-

Годы	Исторические факты
	ходятся Стратон, как учитель Птолемея II Филадельфа, и киренаики Анникерид и Феодор Безбожник.
288	Восстание Афин против Деметрия Полиоркета, Кратет-академик отправляется к нему с посольством и склоняет его к миру.
286	Ол. 123, 3 — ум. Феофраст; Стратон во главе Ликея.
285—246	Птолемей II Филадельф в Египте, он покровительствует Тимону. Расцвет александрийского Мусея — центра научной жизни, организованного по инициативе Деметрия Фалерского; Каллимах составляет «Таблицы» с каталогами сочинений всех философов. Тимон сотрудничает с александрийскими поэтами и филологами. Феодор Безбожник возвращается в Кирену к правителю Магу (308—258).
283—239	Антигон II Гонат (сын Деметрия Полиоркета) в Македонии — покровитель Зенона, Персея и Менедема.
Ок. 280	Ум. в Египте опальный Деметрий Фалерский. Совместная жизнь в Афинах академиков Полемона, Крантора, Кратета и Аркесилая. Клеанф приходит учиться к Зенону. Род. Хрисипп.
278	Победа Антигона над галлами при Лисимахии, декрет Менедема в его честь.
277	Ум. Метродор, ученик Эпикура.
Ок. 275	Ум. академик Крантор. Стоик Аристон Хиосский отлагается от Зенона и сближается с Полемоном. При дворе Антигона находятся стоик Персей — воспитатель наследника Бион Борисфенит. Тимон поселяется в Афинах.
273	Менедем изгнан из Эретрии в Ороп, а затем ко двору Антигона; ссоры его с Персеем.
271	Ол. 127, 2 — ум. Эпикур.
Ок. 270	Ум. скептик Пиррон.
268	Ум. Стратон; Ликон во главе Ликея.
267	Ум. Полемон; Кратет и вскоре вслед за ним Аркесилай во главе Академии.
Ок. 265	Ум. Менедем, возвращенный Ангигоном в Эретрию.
264	Ум. Зенон Китийский; декрет афинян в его честь. Клеанф во главе Стои.
	Время Хрисиппа
263—241	Царь Евмен Пергамский, покровитель Аркесилая.
261	Подавление восстания Афин против Македонии (Хремонидова война); Гиерокл, покровитель Аркесилая — комендант Пирея.
Ок. 260	Хрисипп приходит учиться к Клеанфу. Аристон Хиосский во главе отдельной школы, его споры с Аркесилаем. Расцвет стоика Эрилла.
Ок. 250	Расцвет киника Мениппа Гадарского. Мегарик Евфант — воспитатель будущего царя Антигона III Досона. «Биографии философов» перипатетика Неанфа.
246—221	Птолемей III Евергет в Египте; по его приглашению в Александрию едет стоик Сфер, Хрисипп остается в Афинах.
245	Морская победа Антигона над Птолемеем при Андросе.
Ок. 245	Хрисипп занимается в Академии у Аркесилая и Лакида.
243	Ум. стоик Персей.
241—197	Аттал I Пергамский, покровитель Аркесилая и Лакида; стихи Аркесилая в его честь.
241	Ум. Аркесилай; Лакид во главе Академии. Тимон пишет «Аркесилаеву тризну».
Ок. 240	Ум. Бион Борисфенит.
232—231	Ум. Клеанф; Хрисипп во главе Стои.
Ок. 230	Ум. скептик Тимон Флиунтский.
228—225	Ол. 138 — ум. Ликон; Аристон Кеосский во главе Ликея.
226—221	Реформы царя Клеомена в Спарте; стоик Сфер, присланный Птолемеем III из Египта, — его советник.
221	Битва при Селласии, поражение Клеомена, укрепление македонской власти над Грецией.
221—203	Птолемей IV Филопатор в Египте, покровитель Сфера.
Ок. 220	«Биографии философов» Антигона Каристского.
216	Лакид слагает с себя руководство Академией; Телекл во главе Академии.
Ок. 213	Род. Карнеад.
211—205 и 200—197	Первые войны Рима с Македонией.
208—204	Ол. 143 — ум. Хрисипп; Зенон Тарсийский во главе Стои.
206	Ум. Лакид.
Ок. 200	«Биографии» Гермиппа и Сатира; «Преемства философов» Сотиона и Гиппобота.
197	Победа римлян над македонянами при Киноскефалах.
196	Тит Фламинин «освобождает» Грецию; Греция под контролем Рима.

М. Л. Гаспаров

ПОЗДНИЙ РИМ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Годы	Исторические факты
II в. н. э.	Деятельность христианских апологетов — Иустина Философа, Татиана, Теофила, Афинагора и др. Возникновение гностицизма.
121	Род. император и философ Марк Аврелий.
Ок. 120	Род. Лукиан.
Ок. 130	Род. Ириней Лионский.
Ок. 150	Род. Ипполит Александрийский.
Ок. 160	Род. Тертуллиан.
165	Смерть Иустина.

Годы	Исторические факты
179—190	Пантен возглавляет Александрийскую огласительную школу.
Ок. 180	Ум. Марк Аврелий. Ум. Лукиан.
185/186	Род. Ориген.
198—211	Александр Афродисийский в Афинах.
202	Септимий Север начинает преследовать христиан.
Ок. 203	Ум. Ириней Лионский, автор «Против ересей».
203—231	Ориген возглавляет школу в Александрии.
204/205	Род. Плотин.
214/215	Ум. Климент Александрийский.
220	Ум. Секст Эмпирик. Ум. Тертуллиан.
232	Род. Порфирий.
244	Плотин основал свою школу в Риме.
Ок. 250	Род. Ямвлих. Род. Лактанций.
253/254	Ум. Ориген.
253—269	«Эннеады» Плотина.
256	Род. Арий — христианский ересиарх, создатель арианства.
257—258	Император Валериан: гонения на христиан.
Между 260 и 263	Род. Евсевий Кесарийский — историк церкви.
263—268	Порфирий в школе Плотина.
270	Ум. Плотин.
Между 281 и 291	Род. Марий Викторин.
Кон. II — нач. III в.	Ипполит Римский, критик различных ересей.
Ок. 293	Род. Афанасий.
301	Порфирий издает «Эннеады» Плотина.
Между 301 и 305	Ум. Порфирий.
303—311	Император Диоклетиан: гонения на христиан.
325	Никейский собор и осуждение арианства. Ум. Ямвлих.
Ок. 330	Род. Григорий Назианзин (Богослов) — один из каппадокийских отцов Церкви.
Ок. 330	Род. Василий Великий — один из каппадокийских отцов Церкви.
Ок. 335	Род. Григорий Нисский, брат Василия Великого, одии из каппадокийских отцов Церкви.
339/40	Ум. Евсевий Кесарийский.
Ок. 340	Род. Амвросий Медиоланский. Ум. Лактанций.
354	Род. Аврелий Августин.
363	Ум. Марий Викторин.
373	Ум. Афанасий — борец с арианством.
379	Ум. Василий Великий.
Ок. 380	Род. Орозий, автор всемирной хроники.
381	Константинопольский собор и выработка Символа веры.
384	Августин в Риме.
384—386	Августин в Милане.
389/90	Ум. Григорий Назианзин.
390—406	Иероним переводит Библию на латинский язык (Vulgata).
Ок. 394	Ум. Григорий Нисский.
395	Разделение Римской империи на Восточную и Западную.
396	Августин становится епископом Гиппона.
397	Ум. Амвросий Медиоланский.
398—416	Августин. «О Троице».
Ок. 400	Августин. «Исповедь».
410	Разграбление Рима вестготами.
412	Род. Прокл.
1-я пол. V в.	Деятельность Марциана Капеллы, разделившего знания на тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадривиум (арифметика, геометрия, астрономия, музыка).
413—427	Августин. «О граде Божьем».
420	Ум. Павел Орозий.
430	Ум. Аврелий Августин.
431	Эфесский собор.
451	Халкидонский собор.
455	Разграбление Рима вандалами.
474	Ум. Клаудиан Мамерт, давший неоплатонистскую интерпретацию учению Августина.
476	Конец Западной Римской империи.
Ок. 480	Род. Аниций Манлий Северин Боэций.
485	Ум. Прокл.
Ок. 490	Род. Кассиодор.
V в. н.э.	Возникновение и расцвет неоплатонизма. Деятельность Немесия.
Ок. 500	Деятельность Дионисия Ареопагита.
524/525	Казнь Боэция.
529	Юстиниан закрывает философскую школу в Афинах.
529—533	Разработка Кодекса Юстиниана.
1-я пол. VI в. н. э.	Деятельность Иоанна Филопона.
Ок. 540	Род. Григорий I Великий. Род. Григорий Турский.
553	Константинопольский собор.
Между 560 и 570	Род. Исидор Севильский — первый энциклопедист Средневековья.
570	Род. Мохаммед.
Ок. 580	Род. Максим Исповедник.
Ок. 583	Ум. Кассиодор.
594	Ум. Григорий Турский.
604	Ум. Григорий I Великий.
622	Хиджра (магометанская эра): переселение Магомета в Медину.
632	Ум. Мохаммед.
636	Ум. Исидор Севильский.
662	Ум. Максим Исповедник.
Ок. 673	Род. Беда Досточтимый.
680—681	Константинопольский собор.
711—719	Арабы завоевывают Испанию.
735	Ум. Беда Досточтимый.
Между 730 и 735	Род. Алкуин Йоркский (Алкуин Флакк Альбин).
756	Образование папского государства.
Между 776 и 780	Род. Рабан Мавр.
787	Никейский собор.
790	«Начала» Евклида переведены на арабский.
Кон. VIII — IX в.	Возникновение школы мутазилитов — мусульманской рационалистической теологии.

Годы	Исторические факты
Ок. 800	Род. ал-Кинди.
804	Ум. Алкуин Йоркский.
Между 804 и 808	Род. Готшалк.
Ок. 806	Род. Гинкмар.
Ок. 810	Род. Иоанн Скот Эриугена.
830	Астрономический труд Птолемея «Альмагест» переведен на арабский язык.
Ок. 840	Род. Эрик из Оксера.
Ок. 841	Род. Ремигий из Оксера.
Ок. 845	Род. бен Соломон Израэли, еврейский философ.
849	«Метафизика» Аристотеля переведена на арабский.
856	Ум. Рабан Мавр.
868	Ум. Готшалк.
870	Род. ал-Фараби.
Между 863 и 879	Ум. ал-Кинди.
После 870	Ум. Иоанн Скот Эриугена.
881	Ум. Эрик из Роксера.
882	Ум. Гинкмар.
До 908	Ум. Ремигий из Оксера.
940	Ум. бен Соломон Израэли.
Ок. 945	Род. Герберт из Орильяка.
После 949	Род. Симеон Новый Богослов.
Ок. 950	Род. Ноткер Лабен.
950	Ум. ал-Фараби.
980	Род. Ибн Сина (Авиценна).
Ок. 999	Род. Беренгар Турский.
Ок. 1003	Ум. Герберт из Орильяка.
1010	Основание медицинской школы в Салерно.
1018	Род. Михаил Пселл.
Ок. 1021	Род. Ибн Гебироль.
1022	Ум. Ноткер Лабеон, автор трактатов по логике, музыке и риторике. Ум. Симеон Новый Богослов.
1033	Род. Ансельм Кентерберийский.
1037	Ум. Ибн Сина (Авиценна).
Ок. 1050	Род. Росцелин.
1054	Окончательное разделение (схизма) христианской церкви на Восточную (православную) и Западную (католическую).
1058/1059	Род. ал-Газали.
Между 1068 и 1070	Род. Гильом из Шампо.
1070	Ум. Ибн Гебироль.
1076	Род. Гильберт Порретанский.
1077	«Монологиум» и «Прослогион» Ансельма Кентербернйского.
Ок. 1078 или ок. 1096	Ум. Михаил Пселл.
1079	Род. Петр Абеляр.
Ок. 1080	Род. Аделард Батский. Род. Галеви. Род. Гильом из Конша.
1084	Основание юридической школы в Болонье.
1088	Ум. Беренгар Турский.
1090	Род. Бернард Клервосский, оппонент Абеляра.
Ок. 1096	Род. Гуго Сен-Викторский, автор «Дидаскаликона».

Годы	Исторические факты
1096—1099	Первый Крестовый поход. Гильом из Шампо пишет «Диалог между иудеем и христианином о католической вере».
1-я пол. XII в.	Деятельность Шартрской школы.
Ок. 1100	Род. Петр Ломбардский, автор труда «Четыре книги сентенций, или Учение о вещах и знаниях».
После 1100	Род. Ибн Туфайл.
1109	Ум. Ансельм Кентерберийский.
1111	Ум. ал-Газали.
1113—1127	«Введение в теологию» Петра Абеляра.
1114	Род. Отто фон Фрейзинг.
Ок. 1115—20	Род. Иоанн Солсберийский.
1117	Ум. Ансельм Ланский, основатель теологической школы в Лане.
Между 1120 и 1125	Ум. Росцеллин.
1121	Ум. Гильом из Шампо. Суассонский собор, осудивший Петра Абеляра.
1122—1125	Создание «Да и Нет» Петром Абеляром.
1122—36	Создание «Христианской теологии» Петром Абеляром.
1123	Род. Ришард Сен-Викторский.
1126	Род. Ибн Рушд (Аверроэс).
Ок. 1128	Род. Алан Лилльский.
Ок. 1132	Род. Иоахим Флорский.
Между 1135 и 1138	Род. Маймонид.
1136	«Этика, или Познай самого себя» Петра Абеляра.
1140	Санский собор, вторично осудивший Петра Абеляра. Ум. Галеви.
1141	Ум. Гуго Сен-Викторский.
1142	«Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» Петра Абеляра. Ум. Петр Абеляр.
1147—1149	Второй Крестовый поход. Призывы Бернара Клервосского к образованию рыцарско-монашеских орденов.
1148 или 1153	Ум. Гильом Сен-Тьерри, оппонент Абеляра.
1150	Доминик Гундисалин «О разделении философии». Ум. Аделард Батский.
1153	Ум. Бернард Клервосский.
Между 1150 и 1154	Ум. Гильберт Порретанский. Ум. Теодорик (Тьерри) Шартрский. Ум. Гильом из Конша.
1158	Ум. Отто фон Фрейзинг. Основание университета в Болонье.
1160	Ум. Петр Ломбардский.
1168	Основание университета в Оксфорде.
1168 или 1175	Род. Роберт Гроссетест.
1173	Ум. Ришард Сен-Викторский.
Ок. 1179	Род. Радульф Ардентский, автор «Всеобщего зерцала».
1180	Ум. Иоанн Солсберийский.
Ок. 1180	Род. Гильом из Оверни.
1181/1882	Род. Франциск Ассизский.
1185/1886	Ум. Ибн Туфайл. Род. Александр Гэльский, автор «Суммы всеобщей теологии».

Годы	Исторические факты
1189—1192	Третий Крестовый поход.
Ок. 1190	Род. Винцент из Бове, автор «Великого зерцала».
1193	Род. Альберт Великий.
1194	Ум. Годефруа (Готтфрид) Сен-Викторский.
1197/1198	Род. Никифор Влеммид.
1198	Ум. Ибн Рушд (Аверроэс).
1200	Основание университета в Париже.
1202	Ум. Иоахим Флорский.
1202—1204	Четвертый Крестовый поход.
1203	Ум. Алан Лиллъский.
1204	Ум. Маймонид.
1209	Основание университета в Кембридже.
Ок. 1214	Род. Роджер Бэкон.
1215	Ум. Радульф Ардентский. Четвертый Латеранский собор.
Ок. 1215	Род. Вильгельм из Мербека.
1217	Род. Генрих Гентский.
Между 1217 и 1221	Род. Бонавентура.
1220	Род. Петр Испанский.
1222	Основание университета в Падуе.
1224	Основание университета в Неаполе. Род. Бартоломей Английский — средневековый энциклопедист.
Ок. 1224	Род. Фома Аквинский.
Между 1225 и 1230	Род. Вителo.
1226	Ум. Франциск Ассизский.
1228—1245	Альберт Великий преподает в Кёльне, Регенсбурге, Страсбурге.
1231	Ум. Бартоломей Английский.
1235	Ум. Михаил Скот. Род. Раймонд Луллий.
Ок. 1240	Род. Сигер Брабантский. Род. Иоанн (Джон) Пеккам, оппонент Фомы Аквинского.
1245	Альберт Великий преподает в Париже. Ум. Александр Гэльский.
1248—1252	Фома Аквинский преподает в Кёльне.
1248	Шестой Крестовый поход.
1248—1257	Бонавентура преподает в Париже.
1249	Ум. Гильом из Оверни.
Ок. 1250	Род. Теодорик Тевтонский из Фриберга.
1252—1259	Фома Аквинский преподает в Париже.
1253	Ум. Роберт Гроссетест.
Ок. 1255	Род. Максим Плануд.
1258—1264	Фома Аквинский. «Сумма против язычников».
1259	Бонавентура. «Путеводитель души к Богу».
Ок. 1260	Род. Иоганн Экхарт.
1264	Ум. Винцент из Бове.
1265	Род. Данте Алигьери.
1265—1270	Фома Аквинский пишет «Сумму теологии».
Между 1266 и 1270	Род. Иоанн Дунс Скот.
1269—1270	Восьмой Крестовый поход.
Между 1269 и 1272	Ум. Никифор Влеммид.
1274	Ум. Фома Аквинский. Ум. Бонавентура.
После 1274	Ум. Вителo.
Между 1275 и 1289	Род. Марсилий Падуанский.
1277	Стефан Тампье выступает против парижских аверроистов. Ум. Петр Испанский, римский папа Иоанн XXI (с 1276), автор логических трактатов.
1279	Ум. Роберт Кильворди, противник томизма.
1280	Ум. Альберт Великий. Род. Уильям Оккам. Род. Петр Ауреоли.
Ок. 1284	Ум. Сигер Брабантский.
1286	Ум. Вильгельм из Мербеке.
1290	Род. Томас Брадвардин.
Между 1292 и 1294	Ум. Роджер Бэкон. Ум. Иоанн (Джон) Пеккам.
1293	Ум. Генрих Гентский.
Ок. 1295	Род. Жан Буридан.
1295/1296	Род. Генрих из Сузы, немецкий мистик. Род. Григорий Палама.
Ок. 1300	Род. Иоганн Таулер. Род. Николай из Отрекура.
1304	Род. Франческо Петрарка.
Ок. 1305	Ум. Максим Плануд.
1306 или 1309	Ум. Готтфрид из Фонтене.
1308	Ум. Иоанн Дунс Скот.
1310	Ум. Теодорик Тевтонский из Фриберга.
1315	Ум. Раймонд Луллий.
Ок. 1320	Род. Джон Уиклиф.
1321	Ум. Данте Алигьери.
1322	Ум. Петр Ауреоли.
1325	Род. Николай Орем.
1327/1328	Ум. Иоанн Экхарт.
1342/1343	Ум. Марсилий Падуанский.
1343	Ум. Уолтер Бурлей.
1348	Основание университета в Праге.
1349/1350	Ум. Уильям Оккам. Ум. Томас Брадвардин. Род. Петр из Ойи.
После 1350	Ум. Николай из Отрекура.
1-я пол. XIV в.	Деятельность номиналистов Григория из Римини, Иоанна из Мирекура, Николая из Отрекура, Жана Буридана, Николая Орема, Альберта Саксонского.
1359	Ум. Григорий Палама.
1358/1359	Ум. Жан Буридан.
1361	Ум. Иоганн Таулер.
2-я пол. XIV в.	Деятельность учеников Иоанна Дунса Скота — Уолтера Бурлея, Петра Тартаретуса и др.
1363	Род. Жан Жерсон, автор трактата «Спекулятивная мистическая философия».
1364	Основание университета в Кракове.
1365	Основание университета в Вене.
1366	Ум. Генрих из Сузы.
1370 или 1374	Род. Леонардо Бруни.
1370	Род. Ян Гус, идеолог чешской Реформации.
1374	Ум. Франческо Петрарка.
Ок. 1380	Род. Фома Кемпийский.

Годы	Исторические факты
1382	Ум. Николай Орем.
1384	Ум. Джон Уиклиф.
1401	Род. Нникола Кузанский.
1415	Сожжен Ян Гус.
1420	Ум. Петр из Ойи.
1329	Ум. Жан Жерсон.
1432	Ум. Раймунд Сабундский, испанский богослов.
1433	Род. Марсилио Фичино, глава Флорентийской Платоновской Академии.
1438—1445	Флорентийский собор.
1440	Николай Кузанский. «Наука незнания».
1444	Николай Кузанский. «О предположениях». Ум. Леонардо Бруни.
1450	Николай Кузанский. «Книги простеца».
1452	Род. Леонардо да Винчи. Николай Кузанский. «О видении Бога».
1453	Взятие Константинополя турками.
1455	Гутенберг печатает «Библию».
1458	Николай Кузанский. «Берилл».
1462	Род. Пьетро Помпанацци.
Между 1463 и 1469	Род. Пико делла Мирандолла.
1464	Ум. Николай Кузанский.
1469	Род. Макиавелли.
1471	Ум. Фома Кемпийский.
1478	Род. Томас Мор.
1483	Род. Мартин Лютер.
1484	Род. Ульрих Цвингли.
1491	Род. Игнатий Лойола.
1497	Род. Филипп Меланхтон, оппонент Лютера.
1499	Ум. Марсилио Фичино.

Хронология составлена на основании следующих источников: 1) *Überwegs F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. II. Hrsg. B. Geier. Basel—Stutt., 1967; 2) *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; 3) *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; 4) *Реале Дж., Альтисери Д.* История философии от древности до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994, а также ряда философских словарей и энциклопедий, в том числе и данной «Новой философской энциклопедии».

НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Годы	Исторические факты
1501	Род. Джероламо Кардано.
1504	Эразм Роттердамский. «Оружие христианского воина».
1508—1509	Род. Бернардино Телезио.
1513	Никколо Макиавелли. «Государь».
1516	Мартин Лютер. «Комментарии к Посланию Римлянинам». Гуманизм и британская философия государства: «Утопия» Томаса Мора — первая современная утопия. Пьетро Помпонацци. «О бессмертии души».
1519	Ум. Леонардо да Винчи.
1520	Лютер. «К христианскому дворянству» и «О свободе христианина».
1521	Филипп Меланхтон. «Общие места».
1522	Эразм Роттердамский. «Беседы».
1524	Эразм Роттердамский. «О свободе воли».
1527	Ум. Макиавелли.
1531	Философия истории и критика культуры в эпоху Реформации: «Хроника» Себастьяна Франка — история как своеобразная Библия («Библия истории»). Ум. Ульрих Цвингли.
1533	Ум. Пико делла Мирандола.
1535	Ум. Томас Мор.
1536	Жан Кальвин. «Наставление христианской веры».
1541	Новое обоснование естествознания: соединение эксперимента, магии и спекуляции как основной принцип исследования. Парацельс: природа как совокупность живых и индивидуализирующих сил.
1543	Коперникианская система мира. «О вращениях небесных тел» Николая Коперника.
1546	Ум. Мартин Лютер.
1556	Ум. Игнатий Лойола.
1560	Систематизация философии Реформации в протестантской схоластике: Меланхтон.
1574	Себастьян Бассо. «Натуральная философия в противовес Аристотелю».
1576	Жан Боден. «Шесть книг о республике». Ум. Джероламо Кардано.
1580	Возрождение античного скептицизма: Мишель Монтень и создание эссе как литературного жанра.
1582	Джордано Бруно. «О тенях идей».
1584	Введение идеи бесконечности и множества миров: Бруно «О бесконечности, вселенной и мирах» и «Пир на пепле».
1585	Бруно. «О героическом энтузиазме».
1586	Телезио. «О природе вещей согласно ее собственным началам».
1591	Томмазо Кампанелла. «Философия, доказанная ощущениями». Бруно. «О единице» и «О безмерном».
1597	Франсиско Суарес. «Метафизические рассуждения».
1602	Идея католическо-папской мировой монархии и христианский уравнительный коммунизм: «Город Солнца» Кампанеллы.
1609	Выход в свет книги Иоганна Кеплера «Новая астрономия».
1612	Немецкое благочестие: Якоб Бёме. «Аврора, или Утренняя заря в восхождении». Суарес. «О законах».
1613	Галилео Галилей. «Письмо к Кастелли».

Годы	Исторические факты
1613—1624	Кампанелла. «Теология».
1615	Галилей. «Послание к великой герцогине Христине».
1620	«Знание-власть» — принцип философии Фрэнсиса Бэкона. Учение об индукции. Овладение природой как высшая цель науки. «Новый органон» — новая методология познания.
1623	Ф. Бэкон. «О достоинстве и приумножении наук».
1624	Пьер Гассенди. «Парадоксальные упражнения против аристотеликов».
1625	Обоснование естественного права и права народов: Гуго Гроций. «О праве войны и мира».
1626	Ум. Ф. Бэкон.
1627	Ф. Бэкон. «Новая Атлантида» (посмертно).
1627—1628	Рене Декарт. «Правила для руководства ума».
1633	Декарт. «Мир, или Трактат о свете».
1636	Возрождение атомизма: Д. Суннерт и П. Гассенди.
1637	Обоснование рационалистической методологии и рационализма Р. Декартом. Его основной принцип — «Мыслю, следовательно, существую». Его «Рассуждение о методе».
1638	Формирование современного точного естествознания в работах Галилея: «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей знания». Кампанелла. «Апология Галилея» и «Метафизика».
1640	Янсений. «Августин».
1641	Декарт. «Метафизические размышления».
1642	Томас Гоббс. «О гражданине».
1644	Декарт. «Первоначала философии».
1647	Гассенди. «О жизни и нравах Эпикура».
1649	Декарт. «Страсти души».
1651	Обоснование эмпиризма в английской философии. Учение об обществе и государстве: «Левиафан» Т. Гоббса.
1655	Гоббс. «О теле».
1656—1657	Блез Паскаль. «Письма к провинциалу».
1658	Гоббс. «О человеке».
1661	Бенедикт Спиноза. «Трактат об усовершенствовании разума».
1662	Ум. Б. Паскаль. Арно и Николь. «Логика».
1666	Готфрид Лейбниц. «О комбинаторном искусстве».
1669—1670	Паскаль. «Мысли» (посмертно).
1670	«Мысли о религии» Паскаля (посмертно) и христианская философия. Спиноза. «Богословско-политический трактат».
1672	Самуэль Пуфендорф. «О праве естественном и международном».
1674—1675	«Разыскания истины» Никола Мальбранша и обоснование пантеизма.
1675	Окказионализм в «Этике» Арнольда Гейлинкса.
1677	Ум. Б.Спиноза. Его «Этика» и монистический пантеизм. Его «Политический трактат» (посмертно).
1680	Н. Мальбранш. «Трактат о природе и благодати».
1684	Н. Мальбранш. «Трактат о морали».
1686	Бернар де Фонтенель. «Беседы о множественности миров». Лейбниц. «Рассуждение о метафизике».
1687—1688	Первые университетские лекции по философии на немецком языке Христиана Томазиуса
1687	Исаак Ньютон. «Математические начала натуральной философии».
1688	Мальбранш. «Беседы о метафизике и религии».
1689	Джон Локк. «Письма о веротерпимости».
1690	Д. Локк. «Опыт о человеческом разумении».
1693	Д. Локк. «Мысли о воспитании».
1695—1697	Пьер Бейль. «Исторический и критический словарь». Лейбниц. «Новая система природы». Локк. «Разумность христианства».
1696	Джон Толанд. «Христианство без тайн».
1696	Антони Эшли Шефтсбери. «Опыт о добродетели».
1703—1704	Лейбниц. «Новые опыты о человеческом разумении» (посмертно).
1705	Бернард Мандевиль. «Басня о пчелах».
1708	Джамбаттиста Вико. «О современном методе исследования». Шефтсбери. «Об энтузиазме».
1709	Шефтсбери. «Моралисты». Христиан Томазиус. «Основы естественного права».
1710	«Трактат о началах человеческого знания» Джорджа Беркли и защита теоретико-познавательного субъективизма. Вико. «О древнейшей мудрости итальянцев». Лейбниц. «Теодицея».
1713	Артур Коллинз. «Рассуждение о свободомыслии». Беркли «Три разговора между Гиласом и Филонусом».
1714	Создание учения о монадах: «Начала природы и благодати» и «Монадология» Лейбница.
1719	«Разумные мысли о Боге, мире и душе» Христиана Вольфа и создание всеохватывающей рационалистической системы.
1721	Шарль Луи Монтескьё. «Персидские письма».
1725	Обоснование новой философии истории и психологии народов: «Принципы новой науки об общей природе наций» Вико.
1728	Х. Вольф. «Логика». Фрэнсис Хатчесон. «О природе и проявлении аффектов».
1729	Х. Вольф. «Онтология».
1730	Второй вариант «Принципов новой науки об общей природе наций» Вико.
1732	Беркли. «Алсифрон».
1733	Ф. М. Вольтер. «Философские письма».
1737	Х. Вольф. «Естественная теология».
1739	Давид Юм. «Трактат о человеческой природе». А. Г. Баумгартен. «Метафизика».
1740	Формулировка П. Л. Мопертюи принципа наименьшего действия в работе «О различных законах природы, казавшихся несовместимыми». Вольтер. «Основы философии Ньютона».

Годы	Исторические факты
1741	Юм. «Эссе».
1744	Беркли. «Сейрис».
1746	Дени Дидро. «Философские мысли».
1748	«Исследование о человеческом уме» Юма. Дидро. «Письмо о слепых». Монтескьё. «О духе законов». Ж. О. де Ламетри. «Человек-машина». Гносеологический и моральный скептицизм Юма.
1752	Юм. «Политические размышления».
1753	Дидро. «Мысли об объяснении природы».
1753—1758	Г. Н. Теплов. «Знания, касающиеся вообще до философии», кн. 1.
1751—1772	Ж. Л. Д'Аламбер и Д. Дидро — создатели «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел».
1754	Э. Б. де Кондильяк. «Трактат об ощущениях». Ж. Ж. Руссо. «Рассуждение о происхождении и причинах неравенства». Хатчесон. «Система моральной философии» (посмертно).
1755	Критика цивилизации в книге Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права». «Всеобщая естественная история и теория неба» И. Канта и космогоническая теория Канта—Лапласа. Н. Н. Поповский. «Речь о содержании, важности и круге философии». М. Мендельсон «Философские диалоги».
1757	Юм. «Естественная история религии».
1758	Выход в свет книги Р. Бошковича «Теория натуральной философии». К. А. Гельвеций. «Об уме». А. Г. Баумгартен. «Эстетика».
1759	Сочинение М. М. Щербатова «О способе преподавания разные науки» и «О пользе науки».
1762	Вольтер. «Трактат о веротерпимости».
1764	Ч. Беккария. «О преступлениях и наказаниях». Т. Рид. «Исследование человеческого духа». Вольтер. «Философский словарь». Кант. «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного».
1765	Вольтер. «Очерки о нравах и духе народов». Странничество Григория Сковороды.
1766	Г. Э. Лессинг. «Лаокоон». Кант. «Грезы духовидца».
1767	Мендельсон. «Федон».
1768	Я. П. Козельский. «Философические предложения».
1768—1772	Л. Эйлер. «Письма к немецкой принцессе о различных объектах физики и философии» (в 3 т.).
1770	П. Гольбах. «Система природы». Основание в Москве Славяно-латинской Академии.
1775	Л. Сенебье. «Искусство наблюдения» (в 2 т.). Преобразование Славяно-латинской академии в Славяно-греко-латинскую академию.
1776	А. Я. Поленов. «О крепостном состоянии крестьян в России».
1777	Д. С. Аничков. «О невещественности души человеческой и из оного происходящего ее бессмертия».
1779	Лессинг. «Натан мудрый».
1779—1789	Издательская деятельность Н. И. Новикова, его работа «О главных причинах, относящихся к приращению художеств и наук».
1780	И. В. Лопухин. «Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, сочиненное Россиянином». Лессинг. «Воспитание человеческого рода».
1781	«Критика чистого разума» и критицизм Канта.
1782—1783	Лекции масона И. Г. Шварца «О трех познаниях».
1783	Д. С. Аничков. «О разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих». Кант. «Пролегомены ко всякой будущей метафизике».
1784	А. Т. Болотов. «Путеводитель к истинному человеческому счастью». Кант. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «Что такое Просвещение».
1784—1791	Идея развития в истории: И. Г. Гердер. «Идеи к философии истории человечества».
1785	Кант. «Основы метафизики нравственности».
1786	Кант. «Метафизические начала естествознания».
1787	М. М. Щербатов. «О повреждении нравов в России».
1788	Этика долженствования: Кант. «Критика практического разума» (категорический императив, Бог, бессмертие и свобода как постулаты практического разума).
1789	Утилитаризм И. Бентама: его «Введение в принципы морали и права».
1790	И. В. Гёте и его учение о метаморфозах растений. Эстетика Канта, изложенная в его «Критике способности суждения». А. М. Белосельский-Белозерский. «Дианология, или Философические картины познания». П. С. Батурин. «Исследование книги о заблуждениях и истине». А. М. Брянцев. «Слово о связи вещей во Вселенной». В. Ф. Малиновский. «Рассуждение о мире и войне», т. 1—2.
1792	Философия культуры и эстетический идеал гуманности. «Попытка определить границы действенности государства» В. Гумбольдта.
1792—1796	А. Н. Радищев. «О человеке, его смертности и бессмертии» (опубл. 1809).
1793	И. Кант. «Религия в пределах только разума».
1794	«Наукоучение» и «Назначение человека» Г. Фихте и его этический идеализм.
1795	Идеал эстетического воспитания человека в «Письмах об эстетическом воспитании человечества» Ф. Шиллера.
1797	И. Кант. «Спор факультетов» и «Метафизика нравов». Ф. В. Й. Шеллинг. «Идеи философии природы».
1798	Жан Поль. «Палингенесия». И. Кант. «Антропология». Фихте. «Система учения о морали». Шеллинг. «О мировой душе».
1799	Эстетический идеализм Ф. Шлегеля. «Речи о религии» Ф. Шлейермахера: религиозный идеализм и метод герменевтической интерпретации классических текстов. Новалис. «Христианский мир или Европа» (изд. 1826).

Годы	Исторические факты
	В. Г. Вакенродер и Л. Тик. «Фантазии об искусстве». В. фон Гумбольдт. «Эстетические опыты». Шеллинг. «Первый набросок системы натурфилософии».
1800	Фихте. «Предназначение человека» и «Замкнутое торговое государство». Шеллинг. «Система трансцендентального идеализма». Б. Больцано. «Рассуждения о некоторых предметах элементарной геометрии».
1800—1803	Лекции Шеллинга по философии искусства в Йене.
1801	Абсолютный идеализм и философия тождества Шеллинга. Стеффенс. «К внутренней естественной истории Земли».
1802	Шеллинг. «Бруно». Й. Гёррес. «Афоризмы об искусстве».
1803	Шеллинг. «Лекции о методе академических занятий».
1804	Г. В. Ф. Гегель. «Феноменология духа». Ф. Шлегель. «Мысли и мнения Лессинга» (в 3 т.). Ф. Шлейермахер. Переводы Платона (в 6 т.). Гёррес. «Афоризмы по органономии». А. Мюллер. «Учение о противоречии». И. Я. Вагнер. «Система идеал-философии».
1805	Фихте. «О сущности ученого». Ф. Аст. «Система учения об искусстве».
1806	Фихте. «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни». В. Г. Круг. «Система теоретической философии» (в 3 т.). Боутервек. «Эстетика».
1807	«Энциклопедия философских наук» Гегеля: логический идеализм (панлогизм), разработка диалектического метода построения системы категорий. Шеллинг. «Об отношении изобразительных искусств к природе». Я. Фриз. «Новая картина разума» (в 3 т.). И. П. В. Трокслер. «О жизни и ее проблеме».
1808	Фихте. «Речи к немецкой нации» и «Наукоучение». Гёте. «Фауст» (1 часть). Г. Г. Шуберт. «Взгляды с ночной стороны естественной науки».
1809	Шеллинг. «Философское исследование сущности человеческой свободы». Г. Стеффенс. «Об идее университетов». А. Мюллер. «Об идее красоты» и «Об идее государства». Ф. Баадер. «Статьи по динамической философии в противовес механической».
1809—1811	Л. Окен. «Учебник системы натурфилософии» (в 3 т.).
1811	Гёте. «Поэзия и правда», т. 1—2, 1812; т. 3, 1814. Ф. Г. Якоби. «О Божественном».
1812—1816	Гегель. «Наука логики» (в 3 т.).
1813	Баадер. «Об основании этики посредством физики». Ф. Гербарт. «Введение в философию». А. Шопенгауэр. «О четверояком корне закона достаточного основания».
1814	Г. Г. Шуберт. «Символика сна». Ф. К. Савиньи. «О призвании нашего времени к законодательству».
1815	К. В. Ф. Зольгер. «Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве». Баадер. «О связи религии с политикой».

Годы	Исторические факты
1816	К. Л. Галлер. «Реставрация наук о государстве» (в 4 т.).
1817	Гегель. «Энциклопедия философских наук». Зольгер. «Философские диалоги».
1818	Шопенгауэр. «Мир как воля и представление». А. И. Галич. «История философских систем».
1819	Гёррес. «Германия и революция».
1824	И. Ф. Гербарт. «Психология как наука, по-новому обоснованная на опыте, метафизике и математике».
1825	«Новое христианство» и религиозно-утопический социализм К. А. Сен-Симона.
1829—1849	Деятельность В. Ф. Одоевского и созданного им «Общества любомудров».
1830	Атеизм Л. Фейербаха. Лекции М. Г. Павлова по натурфилософии «Основания физики». Д. Гершель. «Предварительные рассуждения об изучении натуральной философии». Ч. Бэббедж. «Размышления об упадке науки в Англии».
1830—1840	П. Я. Чаадаев. «Философические письма». Деятельность славянофилов — А. С. Хомяков. «Записки о всемирной истории»; И. В. Киреевский. «Девятнадцатый век». Деятельность кружка Н. В. Станкевича.
1830—1842	О. Конт. «Курс позитивной философии».
1831	Д. М. Велланский. «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика».
1834	А. М. Ампер. «Опыт философии наук, или Аналитическая экспозиция естественной классификации всех человеческих знаний» (в 2 т.).
1836	«Природа» Р.Эмерсона и американские трансценденталисты.
1840	У. Уэвелл. «Философия индуктивных наук» (в 2 т.). В. Н. Карпов. «Введение в философию».
1843	«Система логики рациональной и индуктивной» и позитивизм Д. Ст. Милля. «Или—или» С. Киркегора и философия христианской экзистенции.
1845	«Единственный и его собственность» и радикальный индивидуализм М. Штирнера.
1846	«Система экономических противоречий, или Философия нищеты» и коммунистический социализм П. Ж. Прудона. «Псюхе» К. Г. Каруса и философия и психология бессознательного.
1848	Марксизм: учение К. Маркса и Ф. Энгельса. Издание «Манифеста коммунистической партии».
1853—1855	Философия истории, основанная на учении о расах: Ж. А. де Гобино. «Очерк о неравенстве человеческих рас».
1854	Выход в свет работы «О гипотезах, лежащих в основании геометрии» Б. Римана и учение о четырехмерном континууме пространства-времени.
1855	Книга «Сила и вещество» и материализм Л. Бюхнера. И. С. Аксаков. «О внутреннем состоянии России».
1857—1859	«К критике политической экономии» К. Маркса и обоснование материалистического понимания истории.

Годы	Исторические факты
1856	Г. Лотце. «Микрокосм, идеи к естественной истории и истории человечества».
1860	«Начала психофизики» Г. Т. Фехнера и возникновение экспериментальной психологии. Н. Г. Чернышевский. «Антропологический принцип в философии».
1863	Д. Погтендорф. «Биографическо-литературный словарь по истории точных наук» (в 2 т.).
1862—1896	Эволюционизм Г. Спенсера.
1865	Ю. Либих. «Индукция и дедукция».
1865	И. Тэн. «Философия искусства».
1868	П. Лавров. «Исторические письма».
1869	Философия бессознательного Э. фон Гартмана.
1871	У. Джевонс. «Принципы науки. Трактат по логике и научному методу». Н. Я. Данилевский. «Россия и Европа».
1872	Н. Н. Страхов. «Мир как целое». М. И. Владиславлев. «Логика». Н. Г. Дебольский. «О диалектическом методе».
1873—1881	Ф. М. Достоевский. «Дневник писателя».
1874	В. С. Соловьев. «Кризис западной философии».
1879—1902	Издание «Энциклопедии естественных наук», 42 тома, издатель Г. Йегер.
1882	Неотомизм: деятельность кардинала Д. Мерсье, основание Института философии в университете г. Лувена. М. М. Троицкий. «Науки о духе» (в 2 т.).
1883—1894	«Так говорил Заратустра» и «По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше и формирование философии жизни.
1884	«Основания арифметики» Г. Фреге и формирование логистики. М. Каринский. «Логика».
1886	«Анализ ощущений» Э. Маха и возникновение эмпириокритицизма. М. Бертло. «Наука и философия».
1888	«Единство духовной жизни» Р. Эйкена и возникновение неоидеализма. В. И. Несмелов. «Наука о человеке» (в 2 т.). Е. П. Блаватская. «Тайная доктрина» (в 2 т.).
1889	Философия жизни А. Бергсона: «Очерки о непосредственных данных сознания».
1890	Дю Буа-Раймон. «Об основаниях познания в точных науках». «О качествах гештальта» Х. фон Эренфельса и возникновение гештальт-психологии.
1892	Ч. Пирсон. «Грамматика науки». Н. Я. Грот. «Основания нравственного долга». Н. Г. Дебольский. «Философия феноменального формализма».
1894	«Структура исторического мира в науках о духе» В. Дильтея и метод понимания в гуманитарном знании; создание понимающей психологии в противовес объяснительной. Б. Н. Чичерин. «Основания логики и метафизики».
1896	Э. Мах. «Научно-популярные лекции». П. Н. Милюков. «История русской культуры» (в 3 т.). К. П. Победоносцев. «Московский сборник». «Границы естественно-научного образования понятий» Г. Риккерта и формирование аксиологии неокантианства. С. Н. Трубецкой. «Основания идеализма».
1897	В. С. Соловьев. «Оправдание добра».
1899	«Мировые загадки» Э. Геккеля и философия монизма. В. В. Розанов. «Религия и культура».

20 ВЕК

Годы	Исторические факты
	Изменения в естественно-научной картине мира на рубеже 20 века
1900	Основание квантовой теории М. Планком, возникновение атомистических представлений об энергии (квант энергии).
1905	Основание специальной теории относительности А. Эйнштейном.
1924	Основание волновой механики Л. де Бройлем, Э. Шредингером, В. Гейзенбергом.
1926	Основание квантовой механики М. Борном, В. Гейзенбергом, П. Иорданом, П. Дираком.
1927	Формулировка В. Гейзенбергом «принципа наблюдаемости».
1933	М. Планк. «Пути физического познания».
1936	В. Гейзенберг. «Изменения в основаниях естественных наук».
	* * *
1900	1-й Всемирный философский конгресс (Париж).
1900—1912	Логико-методологическое направление в неокантианстве (Марбургская школа): «Система философии» Г. Когена (в 3 т.).
1900—1913	Создание Э. Гуссерлем феноменологии в книгах «Логические исследования» (1900) и «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913).
1900—1918	Выход в свет «Философии духа» Б. Кроче (в 4 т.) и формирование историцизма.
1902	П. А. Некрасов. «Философия и логика о массовых проявлениях человеческой деятельности». Сборник «Проблемы идеализма».
1903	Статья Д. Э. Мура. «Опровержение идеализма» и возникновение неореализма.
1904	2-й Всемирный философский конгресс (Женева).
1905	Л. Шестов. «Апофеоз беспочвенности». Создание Религиозно-философского общества памяти В. Соловьева (до 1918).
1906	Издание трудов Н. Ф. Федорова «Философия общего дела» (в 3 т.). К. Ф. Жаков. «Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и мо-

Годы	Исторические факты
	рали». Н. О. Лосский. «Обоснование интуитивизма».
1907	Формирование прагматизма Д. Джемса и Д. Дьюи. Создание Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (до 1917).
1908	3-й Всемирный философский конгресс (Гейдельберг).
1909	Выход в свет «Философии органического» Г. Дриша и возникновение витализма. В. И. Ленин. «Материализм и эмпириокритицизм». «Вехи». А. И. Введенский. «Логика как часть теории познания».
1910	«Принципы характерологии» Л. Клагеса и возникновение «космической физиогномики». А. Белый. «Символизм». Журнал «Логос» (до 1914).
1910	Статья Э. Гуссерля «Философия как строгая наука» и возникновение феноменологии.
1910—1913	«Принципы математики» Б. Рассела и А. Уайтхеда и основание математической логики.
1911	4-й Всемирный философский конгресс (Болонья). Выход в свет «Философии als ob» Г. Файхингера и формирование фикционализма. Выход в свет книги Г. Лукача «Душа и формы». Б. Рассел. «Проблемы философии». Н. А. Бердяев. «Философия свободы».
1912	В. В. Розанов. «Уединенное». С. Н. Булгаков. «Философия хозяйства». Выход в свет книги «Реализация» О. Кюльпе (в 3 т.) и основание Вюрцбургской школы в психологии мышления.
1913	Выход в свет «Всеобщей психопатологии» К. Ясперса. В. В. Розанов. «Опавшие листья». М. де Унамуно. «Трагическое чувство жизни».
1913—1917	А. Богданов. «Всеобщая организационная наука» (в 2 т.).
1914	«Жизненные формы» Э. Шпрангера и размышление об основных типах человеческого существования. П. А. Флоренский. «Столп и утверждение Истины». М. де Унамуно. «Размышления о Дон Кихоте». Б. Рассел. «Наше познание внешнего мира». К. Шмитт. «Ценность государства и значение индивида». Г. Г. Шпет. «Явление и смысл». Н. Н. Алексеев. «Основы философии права».
1915	Е. Н. Трубецкой. «Умозрение в красках». С. Л. Франк. «Предмет знания».
1916	Л. Клагес. «Письмо и характер». Н. А. Бердяев. «Смысл творчества». Б. А. Кистяковский. «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права». Г. Г. Шпет. «История как проблема логики», ч. I.
1917—1918	В. В. Розанов. «Апокалипсис нашего времени». С. Н. Булгаков. «Свет невечерний» и «Тихие думы». Е. Н. Трубецкой. «Смысл жизни». П. И. Новгородцев. «Введение в философию права». «Из глубины. Сборник статей о русской революции». Создание журнала «Мысль».
1918	Г. Кейзерлинг. «Дневник одного философа». Э. Блох. «Дух утопии». Б. Рассел. «Мистицизм и логика» и «Философия логического

Годы	Исторические факты
	атомизма». Л. Витгенштейн. «Логико-философский трактат» (опубл. 1921). И. А. Ильин. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (в 2 т.).
1918—1922	«Закат Европы» О. Шпенглера: культурный пессимизм и концепция замкнутых культур.
1919	«Формализм в этике и материальная этика ценностей» и аксиологическое обоснование этики М. Шелером. К. Ясперс. «Психология мировоззрений». Т. Литт. «Индивид и община». Б. Рассел. «Введение в математическую философию».
1920	Г. Лукач. «Теория романа». Ж. Маритен. «Искусство и схоластика». А. Уайтхед. «Понятие природы». Н. С. Трубецкой. «Европа и человечество».
1921	Б. Рассел. «Анализ сознания». К. Шмит. «Диктатура». «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения». «Утверждение евразийцев». «Строение тела и характер» О. Кречмера и исследование психической конституции человека.
1922	Р. Карнап. «Пространство». Э. Жильсон. «Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского». И. И. Лапшин. «Философия изобретения и изобретение в философии». Выход в свет книги «Историзм и его проблемы» Э. Трёльча и критика историцизма. Высылка советским правительством группы интеллигенции, в том числе и философов. Создание журнала «Под знаменем марксизма».
1923	Р. Гвардини. «О Церкви». Г. Лукач. «История и классовое сознание». Н. А. Бердяев. «Смысл истории». В. Иванов. «Дионис и прадионисийство». Л. П. Карсавин. «Философия истории».
1924	5-й Всемирный философский конгресс (Неаполь). В. Ф. Асмус. «Очерк развития диалектического метода от Канта до Ленина». О. Шпанн. «Учение о категориях». Е. Н. Рерих. «Живая этика».
1925	А. Уайтхед. «Наука и внешний мир». Р. Гвардини. «Противоположность». Р. Ингарден. «О месте произведения искусства в системе философии». Т. Литт. «Современная философия и ее влияние на идеалы образования». Х. Плесснер. «Значение мимического выражения. К учению о сознании другого Я». Д. Б. Уотсон. «Бихевиоризм». Л. С. Выготский. «Психология искусства» (опубл. в 1965). И. А. Ильин. «О сопротивлении злу силою». Журнал «Путь» (до 1940).
1926	6-й Всемирный философский конгресс (Нью-Йорк). Б. Рассел. «Воспитание и благой мир» и «Анализ материи». Л. Шестов. «Афины и Иерусалим».
1927	А. Ф. Лосев. «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы». Выход в свет книги М. Хайдеггера «Бытие и время» и формирование фундаментальной онтологии.
1928	Х. Плесснер. «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию». Г. Башляр. «Очерк об эволюции одной

Годы	Исторические факты
	проблемы физики». Т. Литт. «Наука, образование, мировоззрение». Р. Карнап. «Логическая структура мира» и формирование логического позитивизма. М. Шелер. «Место человека в космосе» и формирование нового варианта философской антропологии.
1929	Выход в свет книги. «Восстание масс» и формирование перспективизма Х. Ортеги-и-Гассета. М. Хайдеггер. «Что такое метафизика» и «Кант и проблема метафизики». А. Уайтхед. «Процесс и реальность». М. М. Бахтин. «Проблемы творчества Достоевского». В. Н. Ильин. «Атеизм и гибель культуры». Создание Института философии АН СССР.
1930	7-й Всемирный философский конгресс (Оксфорд). А. Ф. Лосев. «Диалектика мифа», «Очерки античного символизма и мифологии». Р. Гвардини. «О живом Боге». М. Хоркхаймер. «Начала буржуазной философии истории». С. Л. Франк. «Духовные основы общества».
1931	Р. Ингарден. «Литературное произведение». К. Ясперс. «Духовная ситуация эпохи». Х. Плесснер. «Власть и человеческая природа». Н. А. Бердяев. «О назначении человека». Журнал «Новый Град» (до 1939).
1932	Э. Жильсон. «Дух средневековой философии». Ж. Маритен. «Ступени знания». К. Ясперс. «Философия» (в 3 т.). Г. Маркузе. «Онтология Гегеля и теория историчности». Издание «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» К. Маркса на языке оригинала (на русском яз. в 1956).
1933	К. Шмитт. «Государство, движение, народ». А. Уайтхед. «Приключения идей». К. Барт. «Теологическая экзистенция сегодня».
1934	8-й Всемирный философский конгресс (Прага). Г. Башляр. «Новый научный дух». Р. Карнап. «Логический синтаксис языка» и «Задача логики науки». К. Поппер. «Логика исследования». У. Куайн. «Система логистики». Начало выхода 12-томной работы А. Тойнби «Исследование истории». Л. Шестов. «Афины и Иерусалим» (издано посмертно в 1951). Л. С. Выготский. «Мышление и речь».
1935	К. Ясперс. «Разум и экзистенция». Р. Карнап. «Философия и логический синтаксис». Г. Марсель. «Быть и иметь». Ж. Маритен. «Философия природы». А. Вебер. «История культуры как социология культуры». Критическая онтология Н. Гартмана в книге «К основоположениям онтологии». Д. В. Болдырев. «Знание и бытие».
1936	Ж. П. Сартр. «Воображение». Э. Гуссерль. «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (посмертно). А. Айер. «Язык, истина и логика». В. Беньямин. «Художественное произведение в эпоху его технической воспроизводимости». М. Хайдеггер. «Гёльдерлин и сущность поэзии». К. Гемпель и Ф. Оппенгейм. «Понятие типа в свете новой логики». Ж. Маритен. «Интегральный гуманизм».
1937	9-й Всемирный философский конгресс (Париж). Р. Гвардини. «Господин. Размышления о личности и жизни Христа». В. В. Вейдле. «Умирание искусства». Г. В. Флоровский. «Пути русского богословия». П. Сорокин. «Социальная и культурная динамика», т. 1.
1938	Ж. П. Сартр. «Тошнота». Г. Башляр. «Психоанализ огня». М. Бензе. «Квантовая механика и относительность существования». Х. Конрад-Мартиус. «Генезис и структура живого космоса». Э. Жильсон. «Элоиза и Абеляр». Р. Гвардини. «Сущность христианства». Б. Рассел. «Власть. Новый социальный анализ».
1939	Ж. П. Сартр. «Стена». Х. Ортега-и-Гассет. «Размышления о технике». М. Бензе. «Дух математики». Р. Карнап. «Основания логики и математики». Э. Жильсон. «Томистский реализм и критика познания». Р. Гвардини. «Мир и личность. Опыт христианского учения о человеке». С. Л. Франк. «Непостижимое».
1940	Ж. П. Сартр. «Воображаемое». Г. Башляр. «Философия нет». А. Гелен. «Человек. Его природа и его место в мире».
1940—1944	В. И. Вернадский. «Философские мысли натуралиста» (посмертно). Выход трехтомной «Истории философии» на русском языке.
1941	К. Левит. «От Гегеля к Ницше». Г. Маркузе. «Разум и революция». Х. Ортега-и-Гассет. «История как система».
1942	А. Камю. «Миф о Сизифе». М. Хайдеггер. «Учение Платона об истине».
1943	Ж. П. Сартр. «Бытие и ничто. Очерк феноменологической онтологии» и возникновение французского экзистенциализма.
1945	Г. Марсель. «Homo viator». М. Мерло-Понти. «Феноменология восприятия». Х. Перельман. «О справедливости». Б. Рассел. «История западной философии». К. Поппер. «Открытое общество и его враги».
1946	Ж. Батай. «Эротизм». К. Ясперс. «Вопрос о виновности».
1947	Р. Ингарден. «Спор о сущности мира». Т. Адорно и М. Хоркхаймер. «Диалектика Просвещения». А. Айер. «Мысль и значение». Г. Рейхенбах. «Начала символической логики». М. Хайдеггер. «Письмо о гуманизме». Э. Левинас. «От существования к существующему». Н. А.Бердяев. «Опыт эсхатологической метафизики». Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Создание журнала «Вопросы философии».
1948	10-й Всемирный философский конгресс (Амстердам). Э Жильсон. «Бытие и сущность». Ф. А. Хайек. «Индивидуализм и экономический порядок». Г. Лукач. «Молодой Гегель». Б. Рассел. «Человеческое познание, его сфера и границы».
1949	Г. Рейхенбах. «Теория вероятности». Т. Адорно. «Философия новой музыки». К. Ясперс. «О происхождении и цели истории». К. Леви-

Годы	Исторические факты
	Строс. «Элементарные структуры родства». К. Левит. «Смысл в истории». Н. О. Лосский. «Условия абсолютного добра».
1950	«Авторитарная личность» — результат исследований, начатых в 1944 г. и проведенных под руководством Т. Адорно. Р. Гвардини. «Конец нового времени». К. Ясперс. «Введение в философию». Ж. Пиаже. «Введение в генетическую эпистемологию». У. Куайн. «Методы логики». П. Рикёр. «Философия воли».
1951	Г. Марсель. «Таинство бытия». Х. Арендт. «Происхождение тоталитаризма». Э. Блох. «Субъект-объект. Пояснения к Гегелю». А. Камю. «Бунтующий человек». Р. Гвардини. «Власть».
1952	Р. Карнап. «Континуум индуктивных методов». В. Штегмюллер. «Основные направления современной философии» (т. 1). Г. П. Федотов. «Новый Град».
1953	11-й Всемирный философский конгресс (Брюссель). Ж. Маритен. «Творческая интуиция в искусстве и поэзии». М. Бензе. «Понятие натурфилософии». К. Левит. «М. Хайдеггер — мыслитель смутного времени». С. Тулмин. «Философия науки». Б. П. Вышеславцев. «Кризис индустриальной культуры». И. А. Ильин. «Аксиомы религиозного опыта».
1954	М. Фуко. «Психические болезни и личность». Г. Лукач. «Разрушение разума». Ж. Ф. Лиотар. «Феноменология».
1955	Тейяр де Шарден. «Феномен человека». П. Рикёр. «История и истина». П. Лоренцен. «Введение в оперативную логику». Г. Маркузе. «Эрос и цивилизация». М. Мерло-Понти. «Приключения диалектики». К. Леви-Строс. «Печальные тропики».
1956	Т. Адорно. «К метакритике теории познания». А. Айер. «Проблемы познания». К. Левит. «Знание, вера и скепсис». Г. Рейхенбах. «Направление времени». С. Л. Франк. «Реальность и человек». Основание рядом философов и логиков (А. А. Зиновьев, Э. В. Ильенков, Г. П. Щедровицкий и др.) Московского логико-методологического кружка.
1957	Д. Анскомб. «Интенция». Н. Хомский. «Синтаксические структуры». А. Гелен. «Душа в техническую эпоху». К. Ясперс. «Великие философы». Г. Лукач. «Особенное как категория эстетики». Х. Ортега-и-Гассет. «Человек и люди». Г. Райл. «Теория значения». С. Л. Рубинштейн. «Бытие и сознание».
1958	12-й Всемирный философский конгресс (Венеция). Г. Конрад-Мартиус. «Пространство». К. Ясперс. «Атомная бомба и будущее человечества». К. Леви-Строс. «Структуральная антропология». Х. Перельман. «Новая риторика». Т. Литт. «Профессиональное, специальное и гуманитарное образование». С. А. Левицкий. «Трагедия свободы».
1959	Э. Блох. «Принцип надежды». Р. Карнап. «Индуктивная логика и правдоподобие». Л. Гольдман. «Диалектические исследования». М. Хайдеггер. «Gelassenheit». Г. Марсель. «Существование и бессмертие». Б. Рассел. «Мудрость Запада». П. Строусон. «Индивидуалы. Очерк дескриптивной метафизики».
1960	Г. Блюменберг. «Введение в метафорологию». Х. Г. Гадамер. «Истина и метод». П. Фейерабенд. «Познание без основания». М. Хайдеггер. «Происхождение произведения искусства». Ж. Маритен. «Моральная философия». М. Мерло-Понти. «Знаки». У. Куайн. «Слово и объект». Ж. П. Сартр. «Критика диалектического разума». 1-е Всесоюзное совещание по проблемам логики и методологии науки (Томск). Э. В. Ильенков. «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса». Выход в свет 1-го тома «Философской энциклопедии» (завершена — 5-й том — в 1970).
1961	Дж. Остин. «Философские статьи». А. Гелен. «Антропологическое исследование». М. Хайдеггер. «Ницше». Г. Лукач. «К онтологии общественного бытия». С. Тулмин. «Предвидение и понимание». Э. Левинас. «Тотальность и бесконечное». П. В. Копнин. «Диалектика как логика».
1962	А. Камю. «Записные книжки» (т. 1—2). Ж. Деррида. «Происхождение геометрии по Гуссерлю». Р. Гвардини. «Забота о человеке» (т. 1—2). Ю. Хабермас. «Структурные изменения общественности. Исследования одной категории буржуазного общества». М. Хайдеггер. «Вопрос о вещи». Т. Кун. «Структура научных революций». К. Леви-Строс. «Тотемизм сегодня» и «Первобытное мышление». Э. Северино. «Исследование философии практики». Основание Ю. М. Лотманом Тартуско-Московской школы семиотики.
1963	13-й Всемирный философский конгресс (Мехико). У. Куайн. «Теория множеств и ее логика». К.-О. Апель. «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико». Х. Арендт. «Эйхман в Иерусалиме». Э. Блох. «Тюбингенское введение в философию». М. Фуко. «Необходимость клиники». Ю. Хабермас. «Теория и практика. Социально-философские исследования». Г. Лукач. «Своеобразие эстетического». К. Поппер. «Conjectures and Refutations». Г. Х. Вригт. «Норма и действие». К. Гемпель. «Философия и история». Начало дискуссии о позитивизме в немецкой социологии и социальной философии. Два альтернативных сообщения Т. Адорно и К. Поппера «К логике социальных наук» на заседании Немецкого социологического общества. Позднее в этой дискуссии примут участие Р. Дарендорф, Ю. Хабермас, Г. Альберт и др.
1963—1994	А. Ф. Лосев. «История античной эстетики». Т. 1—8.
1964	Т. Адорно. «Жаргон своеобычности» и критика немецкого экзистенциализма. Р. Чисхольм. «Свобода человека и Я». Л. Гольдман. «За социологию романа». Г. Маркузе. «Одномерный человек». Н. Решер. «Гипотетическое рассуждение». Ж. П. Сартр. «Слова».
1964—1971	К. Леви-Строс. «Мифологичное» (в 3 т.).
1965	Л. Альтюссер. «За Маркса». Г. Блюменберг. «Коперникианский переворот». К. Гемпель.

Годы	Исторические факты
	«Аспекты научного объяснения». В. Лейнфелнер. «Структура и построение научных теорий». Ж. Пиаже. «Мудрость и иллюзии философии». С. Вайль. «О науке». С. Булгаков. «Православие».
1966	П. Суппес. «Аспекты индуктивной логики». Т. Адорно. «Негативная диалектика». Р. Карнап. «Философские основы физики». Р. Чисхольм. «Теория познания». Н. Хомский. «Картезианская лингвистика: глава из истории рационалистической мысли». М. Фуко. «Слова и вещи». Х. Ионас. «Феномен жизни». Ж. Лакан. «Заметки». У. Куайн. «Пути парадокса и другие статьи». Н. Решер. «Дистрибутивная справедливость. Критика утилитаристской теории распределения».
1966—1976	Г. Блюменберг. «Легитимность нового времени» (в 4 т.).
1967	М. Бензе. «Семиотика. Всеобщая теория знаков». Ж. Деррида. «О грамматологии» и «Письмо и различение». Ю. Хабермас. «К логике социальных наук». Ф. фон Хайек. «Исследования по философии, политике и экономике». Л. Колаковский. «Трактат о смертности разума». А. Макинтайр. «Секуляризация и моральные изменения». У. Селларс. «Философские перспективы».
1967—1969	Б. Рассел. «Автобиография» (в 3 т.).
1968	14-й Всемирный философский конгресс (Вена). Л. Альтюссер, Е. Балибар. «Читать «Капитал»». Ж. Бодрийар. «Система вещей». Н. Хомский. «Язык и сознание». Ж. Делёз. «Различие и повтор». Н. Гудмен. «Язык искусства: подход к теории символа». Ю. Хабермас. «Техника и наука как «идеологии»» и «Познание и интерес». Г. Марсель. «О трагической мудрости». Г. Маркузе. «Психоанализ и политика». Х. Перельман. «Логика и аргументация». Ж. Пиаже. «Структурализм». Г. Х. Вригт. «Очерк деонтической логики и общей теории действия».
1969	М. Бензе. «Введение в информационно-теоретическую эстетику». Ж. Делез. «Логика смысла». Д. Деннет. «Содержание и сознание». М. Фуко. «Археология знания». Э. Жильсон. «Лингвистика и философия». Р. Ингарден. «Переживание, произведение искусства и ценность». Ю. Кристева. «Семейотике. Исследования по семиоанализу». Г. Маркузе. «Эссе о свободе». П. Рикёр. «Конфликт интерпретаций». Д. Сёрл. «Речевые акты: Эссе о философии языка». Р. Суппес. «Исследования по методологии и основаниям науки».
1970	К.-О. Апель. «Трансформация философии» (в 2 т., т. 2, 1973). А. Айер. «Метафизика и здравый смысл». Л. Гольдман. «Марксизм и гуманитарные науки». Х. Ионас. «Изменение и устойчивость. Об основании понимаемости исторического». Сборник «Критицизм и рост знания». Китаро Нишида. «Фундаментальные проблемы философии». Х. Перельман. «Поле аргументации». Ж. Пиаже. «Генетическая эпистемология». Н. Решер. «Научное объяснение».
1970—1974	В. Штегмюллер. «Проблемы и результаты теории науки и аналитической философии» (в 4 т.).
1971	Ж. П. Сартр. «Идиот в семье» (в 2 т., т. 2, 1972). Г. Башляр. «Эпистемология». М. Бензе. «Знаки и дизайн. Семиотическая эстетика». М. Фуко. «Порядок дискурса». Л. Гольдман. «Ментальные структуры и культурное творчество». Р. Хеар. «Очерк философского метода». Р. Ингарден. «Основание теории познания». Ж. Лиотар. «Фигуры дискурса». А. Макинтайр. «Против саморефлексии века. Очерки идеологии и философии». Г. Райл. «Избранные сочинения» (т. 1—2). Д. Сёрл. «Война в кампусах».
1972	Г. Альберт. «Конструкция и критика. Статьи о философии критического рационализма». Э. Блох. «Проблема материализма — ее история и содержание». Ж. Делёз и Ф. Гваттари. «Анти-Эдип». Ж. Деррида. «Позиции». Ф. фон Хайек. «Теория комплексных феноменов». Р. Ингарден. «К теории языка и философских оснований логики». К. Поппер. «Объективное знание. Эволюционистский подход». Х. Патнем. «Философия логики». С. Тулмин. «Человеческое понимание», т. 1.
1973	15-й Всемирный философский конгресс (Варна). А. Айер. «Центральный вопрос философии». Ю. Хабермас. «Проблема легитимности в позднем капитализме». Н. Решер. «Первичность практики».
1974	Сборник «Реабилитация практической философии» (т. 1—2), под ред. М. Риделя. П. Фейерабенд. «Против метода: на пути к анархистской теории познания». Л. Колаковский. «Марксизм — утопия и антиутопия». П. Лоренцен. «Конструктивная логика, этика и теория науки». Ж. Ф. Лиотар. «Либидинальная экономия».
1975	М. Бензе. «Семиотические процессы и системы». Э. Блох. «Experimentum Mundi». М. Фуко. «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы». Х. Патнем. «Философские статьи», т. 1: Математика, ее предмет и метод; т. 2: Сознание, язык и реальность. П. Рикёр. «Живая метафора». М. М. Бахтин. «Вопросы литературы и эстетики» (посмертное издание).
1976	Г. Альберт. «Просвещение и управление. Статьи по социальной философии и логике социальных наук». Р. Чисхольм. «Личность и объект». Х. Перельман. «Юридическая логика — новая риторика». Г. Рейхенбах. «Законы, модальности и контрфакты». С. Тулмин. «Познающий и действующий. Введение в философию». В. С. Библер. «Мышление как творчество».
1976—1978	Л. Колаковский. «Главные направления марксизма» (в 3 т.).
1976—1985	М. Фуко. «История сексуальности» (в 4 т.).
1977	Г. Альберт. «Критический разум и человеческая практика». М. Даммет. «Начала интуиционизма». А. Глюксман. «Мэтры мысли». Ю. Кристева. «Полилог». Т. Кун. «Эссенци-

Годы	Исторические факты
	альное напряжение». Г. Маркузе. «Перманентность искусства». Н. Решер. «Методологический прагматизм. Системно-теоретический подход к теории познания». Х. Арендт. «Жизнь сознания» (в 2 т., т. 2, 1978).
1978	16-й Всемирный философский конгресс (Дюсельдорф). Г. Альберт. «Трактат о рациональной практике». Ж. Деррида. «Истина в живописи». М. Даммет. «Истина и другие энигмы». П. Фейерабенд. «Наука в свободном обществе». И. Лакатос. «Философские статьи», т. 1: Методология научно-исследовательских программ; т. 2: Математика, наука и эпистемология. Х. Патнем. «Смысл и моральные науки». Н. Решер. «Научный прогресс». Э. Г. Юдин. «Системный подход и принцип деятельности».
1979	Ж. Ф. Лиотар. «Состояние постмодерна». Н. Решер. «Когнитивная систематизация: системно-теоретический подход к когерентной теории познания». Р. Рорти. «Философия и зеркало природы». Д. Сёрл. «Выражение и значение». В. Штегмюллер. «Структуралистский взгляд на теории».
1980	Г. Н. Кастанеда. «О философском методе». Н. Хомский. «Правила и репрезентации». М. Даммет. «Интерпретация философии Фреге». Х. Г. Гадамер. «Диалектика Гегеля. Пять герменевтических очерков». Н. Решер. «Скептицизм» и «Индукция. Очерк о правомочности индуктивного рассуждения». Г. Вригт. «Свобода и детерминизм». Г. Вригт. «Замечания относительно философии психологии» (т. 1—2).
1981	У. Куайн. «Теории и вещи». Ж. Бодрийар. «Симулякры и симуляция». Г. Блюменберг. «Действительность, в которой мы живем». Р. Чисхольм. «Первое лицо. Очерк о референции и интенциональности». Д. Деннет. «Сознание Я: фантазии и рефлексии». Ю. Хабермас. «Теория коммуникативного действия» (т. 1—2). Р. Хеар. «Моральное мышление». К. Ясперс. «Великие философы» (расширенное изд. в 2 т.).
1982	А. Айер. «Философия в 20 столетии». В. Беньямин. «Пассажи». Х. Н. Кастанеда. «Язык и опыт. Тексты к новой онтологии». Р. Чисхольм. «Основания познающего». С. Крипке. «Витгенштейн о правилах и частный язык». Э. Левинас. «Этика и бесконечное». Р. Рорти. «Последствия прагматизма».
1983	17-й Всемирный философский конгресс (Монреаль). Х. Альберт. «Наука и ошибочность разума». М. Бензе. «Универсум знаков». Ю. Хабермас. «Моральное сознание и коммуникативное действие». Х. Патнем. «Реализм и разум». Д. Сёрл. «Интенциональность: очерк философии сознания».
1983—1985	П. Рикёр. «Время и повествование» (в 3 т.).
1984	Э. Левинас. «Трансцендентность и интеллигибельность». Н. Решер. «Пределы науки». Д. Сёрл. «Сознание, мозг и наука». М. К. Мамардашвили. «Классические и неклассические идеалы рациональности».
1985	Ю. Хабермас. «Философский дискурс современности». Х. Ионас. «Техника, медицина и этика. Практика принципа ответственности». У. Куайн. «Время моей жизни. Автобиография». П. Строусон. «Скептицизм и натурализм».
1986	П. Рикёр. «От текста к действию. Очерки герменевтики». М. М. Бахтин. «К философии поступка» (посмертно).
1987	Г. Альберт. «Критика чистой теории познания. Проблема познания в реалистической перспективе». Ж. Деррида. «Псюхе». Ж. Деррида. «О духе. Хайдеггер и вопрос». П. Лоренцен. «Учебник конструктивной теории науки». С. Вайль. «Внимание повседневности». Я. Э. Голосовкер. «Логика мифа» (посмертно).
1988	18-й Всемирный философский конгресс (Брайтон). Ж. Делёз. «Складка. Лейбниц и барокко». Ю. Хабермас. «Постметафизическое мышление». А. Макинтайр. «Что такое справедливость». Н. Решер. «Рациональность». Э. Северино. «Фундаментальная тенденция нашего времени».
1989	Х. Н. Кастанеда. «Мышление, язык и опыт». Н. Решер. «Моральные абсолюты». Р. Рорти. «Случайность, ирония и солидарность». Э. Северино. «Философия будущего». Начало выхода в свет серии «Из истории отечественной философской мысли» (приложение к журналу «Вопросы философии», издание продолжается).
1990	П. Рикёр. «Я сам как другой». К. Левит. «Человек в истории. Философский итог 20 века». К. Поппер. «К миру свойств: два взгляда на каузальность». Х. Патнем. «Реализм с человеческим лицом». М. К. Петров. «Язык, знак, культура» (посмертно).
1993	19-й Всемирный философский конгресс (Москва).
1998	20-й Всемирный философский конгресс (Бостон).

А. П. Огурцов

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ

ТОМ I

Статья	Стр.
А	7
А = А	7
АББАНЬЯНО	8
ʻАБДУ	9
АБДУКЦИЯ	9
АБЕЛЯР	10
АБСОЛЮТ	11
АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ	13
АБСОЛЮТНАЯ ИСТИНА — см. *Истина*	14
АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ	14
АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ	14
АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ	14
АБСОЛЮТНЫЙ ИСТОРИЦИЗМ	15
АБСТРАКТНОЕ И КОНКРЕТНОЕ — см. *Восхождение от абстрактного к конкретному*	15
АБСТРАКТНЫЙ ОБЪЕКТ	15
АБСТРАКЦИЯ	16
АБСТРАКЦИЯ АКТУАЛЬНОЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ	19
АБСТРАКЦИЯ НЕРАЗЛИЧИМОСТИ	20
АБСТРАКЦИЯ ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ	20
АБСТРАКЦИЯ ПОТЕНЦИАЛЬНОЙ ОСУЩЕСТВИМОСТИ	20
АБСУРД	21
АБУБАЦЕР — см. *Ибн Туфайль*	24
АБХАВА	24
АБХИДХАММА-ПИТАКА — см. *Трипитака*	25
АБХИДХАРМА	25
«АБХИДХАРМАКОША»	25
АБХИНАВАГУПТА	26
АБХИХИТА-АНВАЯ	27
АВАНГАРД	27
АВАЯВА	34
АВАЯВИН	35
АВВАКУМ	35
АВГУСТИН	35
АВГУСТИНИАНСТВО	38
АВЕМПАС — см. *Ибн Баджжа*	39
АВЕНАРИУС	39
АВЕРРОИЗМ	40
АВЕРРОЭС — см. *Ибн Рушд*	41
АВЕСТА	41
АВИДЬЯ	41
АВИЦЕБРОН — см. *Ибн Гебироль*	42
АВИЦЕННА — см. *Ибн Сина*	42
АВЛ ГЕЛЛИЙ	42
АВРЕЛИЙ АНТОНИН, МАРК — см. *Марк Аврелий Антонин*	43
АВТАРКИЯ	43
АВТОНОМИЯ И ГЕТЕРОНОМИЯ	46
АВТОНОМНОСТЬ	47
АВТОРИТАРИЗМ	47
АВТОРИТАРНАЯ ЛИЧНОСТЬ	48
АВТОРИТЕТ	48
АГАМА-АНУСАРА — см. *Йогачара*	50
АГАПЕ	50
АГАССИ	50
АГАЦЦИ	50
АГНОСТИЦИЗМ	51
АГРИКОЛА	52
АГРИППА	52
АГРИППА НЕТТЕСГЕЙМСКИЙ	53
АДАМ КАДМОН	53
АДАПТАЦИЯ	53
АДВАЙТА-ВЕДАНТА	53
АДЕЛАРД	55
АДЖАТИ-ВАДА — см. *Мадхьямика*	55
АДЖИВИКА	55
АДЖИТА КЕСАКАМБАЛИ	56

Статья	Стр.
АДИАФОРА	56
АДЛЕР А.	56
АДЛЕР М.	56
АДОРНО	57
АДРАСТ АФРОДИСИЙСКИЙ	57
АДРИШТА	58
АДХАРМА	58
АЗБУКОВНИКИ	58
АЙДУКЕВИЧ	58
АЙЕР	59
АКАДЕМИЯ	60
АКАДЕМИЯ «ЦЗИСЯ»	61
АККУЛЬТУРАЦИЯ	61
АКОСТА	61
АКСАКОВ И.С.	61
АКСАКОВ К.С.	62
АКСИОЛОГИЯ	62
АКСИОМА	67
АКСИОМА БЕСКОНЕЧНОСТИ — см. *Множеств теория*	68
АКСИОМА ВЫБОРА — см. *Множеств теория*	68
АКСИОМАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ	68
АКСИОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД	68
АКТ И ПОТЕНЦИЯ	69
АКТУАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ — см. *Бесконечность*	70
АКЦИДЕНЦИЯ	70
АЛ-'АЛЛАФ — см. *'Аллаф*	71
АЛАНКАРА	71
АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ	71
АЛ-АФГАНИ — см. *Афгани*	72
АЛ-АШ'АРИ — см. *Аш'ари*	72
АЛАЯВИДЖНЯНА	72
АЛ-БИРУНИ — см. *Бируни*	73
АЛ-ГАЗАЛИ — см. *Газали*	73
АЛГЕБРА ЛОГИКИ	73
АЛГОРИТМ	76
АЛГОРИТМИЧЕСКИЙ ЯЗЫК	79
АЛЕКСАНДЕР	79
АЛЕКСАНДР ИЗ ДАМАСКА	80
АЛЕКСАНДР ИЗ ЛИКОПОЛЯ	80
АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ	80
АЛЕКСАНДР ГЭЛЬСКИЙ	81
АЛЕКСАНДР ИЗ ЭГ	81
АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР	81
АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА	82
АЛЕКСЕЕВ И.С.	83
АЛЕКСЕЕВ Н.Н.	83
АЛЕКСИН	84
АЛЕН	84
АЛ-ЙДЖЙ — см. *Йджи*	85
АЛ-КИНДИ — см. *Кинди*	85
АЛКИНОЙ	85
АЛ-КИРМАНИ — см. *Кирмани*	85
АЛКМЕОН	85
АЛКУИИН	86
'АЛЛАФ	86
АЛ-МАВАРДИ — см. *Маварди*	87
АЛ-МАТУРИДИ — см. *Матуриди*	87
АЛ-ФАРАБИ — см. *Фараби*	87
АЛХИМИЯ	87
АЛЬБЕРТ	88
АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ	88
АЛЬБЕРТ САКСОНСКИЙ	89
АЛЬБЕРТИ	89
АЛЬБИН	90
АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ	90
АЛЬТРУИЗМ	91
АЛЬТЮСЕР	91
АМАЛЬРИКАНЕ	92
АМАРАВИККХЕПИКИ	93
АМБИВАЛЕНТНОСТЬ	93
АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ	93
АМЕЛИЙ	94
АММОНИЙ	94
АММОНИЙ САККАС	95
АМОРИ, АМАЛЬРИК	95
АМФИБОЛИЯ	95
АНАКСАГОР	95
АНАКСИМАНДР	96
АНАКСИМЕН	96
АНАЛИЗ	97
«АНАЛИЗ СОЗНАНИЯ»	97
АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ	98
АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ	98
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ — см. *К. Г. Юнг*	98

Статья	Стр.
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	98
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭТИКА	100
АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ A PRIORI	100
АНАЛИТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ	101
АНАЛИТИЧЕСКИХ ТАБЛИЦ МЕТОД	102
АНАЛОГИЯ	103
АНАЛОГИЯ СУЩЕГО	105
АНАМНЕСИС	105
АНАНДАГИРИ	105
АНАНИЯ ШИРАКАЦИ	106
АНАРХИЗМ	106
АНАРХИЗМ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ	106
АНАТМА-ВАДА	107
АНАТОЛИЙ	108
АНВАЯ-ВЬЯТИРЕКА	108
АНВИТА-АБХИДХАНА	108
АНГЛИКАНСТВО	108
АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ	108
АНДРЕЕВ	109
АНДРОНИК РОДОССКИЙ	110
АНИМИЗМ	110
АНИЧКОВ	110
АН-НАЗЗАМ — см. *Наззам*	111
АННЕНКОВ	111
АННИКЕРИД	111
АНОМАЛИЯ	111
АНОМИЯ	112
АНОНИМНЫЙ КОММЕНТАРИЙ К ПЛАТОНОВСКОМУ «ТЕЭТЕТУ»	112
АНСЕЛЬМ	113
АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ	113
АНТА-АНАНТА-ВАДА — см. *Пуббантакапики*	114
АНТАГОНИЗМ	115
АНТАХКАРАНА	115
АНТИГОН	115
«АНТИ-ДЮРИНГ»	115
АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ	116
АНТИНОМИИ ОТНОШЕНИЯ ИМЕНОВАНИЯ	116
АНТИНОМИЯ	117
АНТИНОМИЯ ЧИСТОГО РАЗУМА	119
АНТИОХ	120
АНТИПАТР ИЗ ТАРСА	120
АНТИПАТР ИЗ ТИРА	121
АНТИСФЕН ИЗ АФИН	121
АНТИСФЕН С РОДОСА	122
АНТИСЦИЕНТИЗМ	122
АНТИТРИНИТАРИИ	122
АНТИФОНТ	123
АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ	124
АНТИЦИПАЦИИ ВОСПРИЯТИЯ	125
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ	125
АНТОНИЙ	130
АНТОНОВИЧ	131
АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП	131
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ»	132
АНТРОПОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНАЯ (культурная)	132
«АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ»	134
АНТРОПОЛОГИЯ ТЕЛА	134
АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ — см. *Философская антропология*	134
АНТРОПОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКАЯ	134
АНТРОПОСОФИЯ	139
АНТРОПОЦЕНТРИЗМ	142
АНУ («АТОМ») — см. *Атомизм*	143
АНУМАНА	143
АНФАНТЕН	144
АНЭКАНТА-ВАДА	144
АПАРАНТАКАППИКИ	144
АПАТИЯ	145
АПЕЙРОН	145
АПЕЛЬ	146
АПОДИКТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — см. *Суждение*	147
АПОКАТАСТАСИС	147
АПОЛЛОДОР	147
АПОЛЛОНИЙ	147
АПОЛЛОНИЙ ТИАНСКИЙ	147
АПОЛЛОНИЧЕСКОЕ И ДИОНИСИЙСКОЕ	148
АПОЛОГЕТЫ	149
АПОРЕТИКА	150

Статья	Стр.
АПОРИЯ	150
АПОСТЕРИОРИ И АПРИОРИ	151
АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ	151
АПОХА-ВАДА	152
АППЕРЦЕПЦИЯ	152
АППРОКСИМАЦИЯ	152
АПРИОРИЗМ	153
АПТАВАЧАНА	154
АПУЛЕЙ	154
АПУРВА	155
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	155
АРАБОЯЗЫЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ — см. *Перипатетизм арабоязычный*	161
АРАНГУРЕН	161
АРАТ	162
АРГУМЕНТАЦИЯ	161
АРДИГО	165
АРЕНДТ	165
АРЕОПАГИТИКИ — см. *Псевдо-Дионисий Ареопагит*	166
АРЕТЕ	166
АРИАНСТВО	167
АРИЙ ДИДИМ	168
АРИСТАРХ	168
АРИСТИПП	168
АРИСТОБУЛ	169
АРИСТОКЛ	169
АРИСТОКРАТИЗМ	169
АРИСТОКСЕН	170
АРИСТОН ИЗ АЛЕКСАНДРИИ	170
АРИСТОН С КЕОСА	170
АРИСТОН ХИОССКИЙ	171
АРИСТОТЕЛИЗМ	171
АРИСТОТЕЛЬ	173
АРИСТОТЕЛЬ ИЗ МИТИЛЕНЫ	176
АРИСТОТЕЛЯ КОММЕНТАТОРЫ	176
АРИТМОЛОГИЯ	179
АРКЕСИЛАЙ	179
АРМИНИЙ	179
АРМСТРОНГ	180
АРНО	180
АРНОБИЙ	181
АРОН	181

Статья	Стр.
АР-РАЗИ — см. *Рази*	182
АРСЕНЬЕВ	182
АРТЕМИЙ ТРОИЦКИЙ	183
АРТХА	183
АРТХА-КРИЯ-КАРИТВА	183
АРТХАПАТТИ	183
«АРТХАШАСТРА»	184
АРХАТ	184
АРХЕ	184
АРХЕДЕМ	185
АРХЕЛАЙ	185
АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ	185
АРХИТ	186
АРЬЯДЭВА	187
АСАНГА	187
АСАТ — см. *Сат*	188
АСАТКАРЬЯ-ВАДА	188
АСИММЕТРИЯ	188
АСКЕТИЗМ	188
АСКЛЕПИАД ИЗ ВИФИНИИ	189
АСКЛЕПИАД ИЗ ФЛИУНТА	189
АСКЛЕПИЙ	189
АСКЛЕПИОДОТ	189
АСКОЛЬДОВ	189
ʻАСЛ	190
АСМУС	191
АСПАСИЙ	191
АСРАВЫ	191
АС-СУХРАВАРДИ — см. *Сухравардӣ*	192
АСТАФЬЕВ	192
АСТИКА-НАСТИКА	192
АСТРАДА	192
АСТРОЛОГИЯ	193
АТАРАКСИЯ	193
АТЕИЗМ	194
АТЛАНТИЗМ	196
АТМАН	196
АТОМИЗМ	198
АТОМИЗМ СОЦИАЛЬНЫЙ	201
АТРИБУТ	202
АТ-ТАУҲИДИ — см. *Тауҳӣдӣ*	203
АТ-ТАФТАЗАНИ — см. *Тафтазӣнӣ*	201

Статья	Стр.
АТТИК	203
АТ-ТӮСӢ — см. *Тӯсӣ*	204
АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	204
АФҒӐНӢ	204
АФИНАГОР	204
АФИНОДОР КАЛЬВ	205
АФИНОДОР КОРДИЛИОН	205
АФИНСКАЯ ШКОЛА	205
«АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ»	206
АФФЕКТ	206
АФФЕКТИВНОЕ АПРИОРИ	207
АФФИЦИРОВАНИЕ	207
АХАНКАРА	207
АХИМСА	207
АХУНДОВ	208
АЧИНТЬЯ-БХЕДА-АБХЕДА	208
АШ'АРӢ	208
АШАРИЗМ — см. *Калам*	209
АШ-ШАХРАСТӐНӢ — см. *Шахрастӑнӣ*	209
АЭТИЙ	209
АЮРВЕДА	209
АЯТАНЫ — см. *Дхармы*	210
БААДЕР	211
БАДЕНСКАЯ ШКОЛА	211
БАЗАР	212
БАЗАРОВ	213
БАЗИС И НАДСТРОЙКА	213
БАКРАДЗЕ	213
БАКУНИН	213
БАЛЛАНШ	214
БАНДХА	214
БАНЗЕН	214
БАНФИ	214
БАПТИЗМ	215
БАР ХИЙЙА	216
БАРДИЛИ	216
БАРРЕТ	216
БАРСОВ	217
БАРТ К.	217
БАРТ Р.	219
БАТАЙ	220
БАТЕНЬКОВ	220
БАТИЩЕВ	221
БАТУРИН	221
БАУМГАРТЕН	221
БАУР	222
БАУЭР Б.	222
БАУЭР О.	222
БАХАИЗМ	222
БАХОФЕН	223
БАХТИН М. М.	224
БАХТИН Н. М.	225
БАХЪЯ	226
БАШКИН	226
БАШЛЯР	226
БЕДА	227
БЕЗОБРАЗНОЕ	227
БЕЗОБРАЗОВА	229
БЕЙЛЬ	230
БЕККАРИА	230
БЕЛИНСКИЙ	230
БЕЛЛ	231
БЕЛОСЕЛЬСКИЙ-БЕЛОЗЕРСКИЙ	232
БЕЛЫЙ	232
БЕНЕДИКТ	234
БЕНЕКЕ	234
БЕНЗЕ	235
БЕНТАМ	235
БЕНЬЯМИН	237
БЕРВИ-ФЛЕРОВСКИЙ	239
БЕРГ	239
БЕРГСОН	239
БЕРДЯЕВ	241
БЕРЕНГАР ТУРСКИЙ	242
БЕРКЛИ	243
БЕРЛИН	244
БЕРМАН	244
БЕРНАРД КЛЕРВОСКИЙ	244
БЕРНАРД СИЛЬВЕСТР	245
БЕРНАРД ШАРТРСКИЙ	245
БЕРНШТЕЙН	245
БЕРТАЛАНФИ	246
БЕСКОНЕЧНОЕ	246
БЕСКОНЕЧНОЗНАЧИМАЯ ЛОГИКА — см. *Многозначные логики*	251
БЕССМЕРТИЕ	251

Статья	Стр.
БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ	252
БЕТ	256
БЕТА ТАБЛИЦЫ — см. *Семантические таблицы*	257
БЕТТИ	257
БЕХТЕРЕВ	258
БЁМЕ	258
БЁРК	259
БЖОЗОВСКИЙ	260
БИБЛИЯ	260
БИМБА-ПРАТИБИМБА-ВАДА	264
БИМЕЛЬ	265
БИНСВАНГЕР	265
БИН ЦЗЯ	266
БИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД	266
БИОН БОРИСФЕНИТ	267
БИОЭТИКА	267
БИПОЛЯРНЫЙ МИР	270
БИРУНИ	270
БИХЕВИОРИЗМ	271
БЛАВАТСКАЯ	271
БЛАГО	272
БЛАГОГОВЕНИЕ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ	274
БЛАГОДАРНОСТЬ	274
БЛАГОДАТЬ	275
БЛАГОРАЗУМИЕ	276
БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ	277
БЛАН	278
БЛАНКИ	278
БЛАНШО	278
БЛОНДЕЛЬ	279
БЛОНСКИЙ	279
БЛОХ	280
БЛУР	280
БЛЮМЕНБЕРГ	281
БОБРОВ	281
БОВЕЛЬ	282
БОВУАР	282
БОГ	283
БОГДАНОВ	286
БОГОИСКАТЕЛЬСТВО	287
БОГОПОЗНАНИЕ	287
БОГОСЛОВИЕ — см. *Теология*	289
«БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ»	289
БОГОСТРОИТЕЛЬСТВО	289
БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО	290
БОДЕН	290
БОДРИЙАР	291
БОДХИСАТТВА	291
БОЖЕСЮЭ	293
БОЗАНКЕТ	293
БОКЛЬ	294
БОЛДЫРЕВ	295
БОЛИНГБРОК	295
БОЛОТОВ	296
БОЛЬНОВ	296
БОЛЬЦАНО	297
БОНАВЕНТУРА	297
БОНАЛЬД	299
БОННЕ	299
БОНХЁФФЕР	299
БОР	301
БОРИСОВ	301
«БОРЬБА ЗА ЛОГОС»	301
БОССЮЭ	302
БОТКИН	302
БОХЕНЬСКИЙ	302
БОЧВАР	303
БОШКОВИЧ	303
БОЭТ СИДОНСКИЙ	304
БОЭЦИЙ АНИЦИЙ	304
БОЭЦИЙ ДАКИЙСКИЙ	306
БРАЙТМЕН	306
«БРАТЬЯ ЧИСТОТЫ»	306
БРАУЭР	307
БРАХМАН	308
«БРАХМА-СУТРА-БХАШЬЯ»	308
«БРАХМА-СУТРЫ»	308
БРЕДА	309
БРЕНТАНО	309
БРИДЖМЕН	310
БРИЛЛИАНТОВ	311
БРОДЕЛЬ	311
БРОДСКИЙ	311
БРОНЗОВ	312

Статья	Стр.
БРОТИН	312
БРУНИ	312
БРУННЕР	312
БРУНО	313
БРЭДЛИ	315
БРЭЙСУЭЙТ	316
БРЮНСВИК	316
БРЯНЦЕВ	317
БУАЛО	317
БУБЕР	317
БУГАЕВ	319
БУДДИЗМ	319
БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	321
БУДДХАГХОСА	323
БУДДХИ	324
БУЛГАКОВ	324
БУЛЕВА АЛГЕБРА — см. *Алгебра логики*	325
БУЛЬ	325
БУЛЬТМАН	325
«БУРЖУА: ЭТЮДЫ ПО ИСТОРИИ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА»	328
БУРЖУАЗИЯ	328
БУРИДАН	329
БУТРУ	330
БУХАРЕВ	331
БУХАРИН	331
БУХДАЛЬ	331
БХАВА	332
БХАВАВИВЕКА	332
БХАВА-ЧАКРА — см. *Пратитья-самутпада*	333
«БХАГАВАДГИТА»	333
БХАРТРИХАРИ	333
БХАСАРВАДЖНЯ	334
БХАСКАРА	335
БХАТТАЧАРЬЯ	335
БХЕДА-АБХЕДА	335
БХРАМА	336
БХУТЫ	336
БЫТИЕ	337
БЫТИЕ-В-МИРЕ	345
БЫТИЕ-ДЛЯ-ИНОГО И В-СЕБЕ-БЫТИЕ	345
«БЫТИЕ И ВРЕМЯ»	345
«БЫТИЕ И НИЧТО»	347
БЫТИЕ К СМЕРТИ	348
БЭКОН Р.	348
БЭКОН Ф.	350
БЭР	351
БЮРОКРАТИЯ	351
БЮФФОН	353
БЮХНЕР	353
«В ЧЕМ МОЯ ВЕРА?»	354
ВАДА	354
ВАДЖРАЯНА	354
ВАЙБХАШИКА	355
ВАЙЦЗЕККЕР	356
ВАЙШЕШИКА	356
«ВАЙШЕШИКА-СУТРЫ»	358
ВАКЕНРОДЕР	358
«ВАКЬЯПАДИЯ»	359
ВАЛЕНТИН	359
ВАЛЕНТИНОВ	359
ВАЛЛА	360
ВАЛЛАБХА	360
ВАЛЬТЕР СЕН-ВИКТОРСКИЙ	361
ВАН БИ	361
ВАН ДАО	361
ВАНИНИ	362
ВАН ТИНСЯН	362
ВАН ФУЧЖИ	363
ВАН ЧУН	363
ВАН ЯНМИН	364
ВАРЛААМ	365
ВАРНА-АШРАМА-ДХАРМА — см. *Дхарма*	366
ВАРРОН	366
ВАРТЕНБУРГ	367
ВАРШАГАНЬЯ	367
ВАСИЛИД	367
ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ	368
ВАСИЛЬЕВ	368
ВАСКОНСЕЛОС	369
ВАССИАН КОСОЙ	369
ВАСУБАНДХУ	369
ВАС ФЕРРЕЙРА	370
ВАТСИПУТРИЯ	370
ВАТТИМО	370

Статья	Стр.
ВАЧАСПАТИ МИШРА	371
«ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ПРАВА»	371
«ВВЕДЕНИЕ К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ»	372
ВВЕДЕНСКИЙ АЛЕКСАНДР И.	372
ВВЕДЕНСКИЙ АЛЕКСЕЙ И.	372
ВЕБЕР А.	373
ВЕБЕР М.	373
ВЕДАНТА	374
«ВЕДАНТА-СУТРА» — см. *Брахма-сутры*	375
ВЕДЫ	375
ВЕЙГЕЛЬ	377
ВЕЙДЛЕ	377
ВЕЙЛЬ	377
ВЕЛЛАНСКИЙ	378
ВЕЛТЕ	378
ВЕНЕВИТИНОВ	378
ВЕННА ДИАГРАММЫ — см. *Диаграммы Венна*	379
ВЕНСКИЙ КРУЖОК	379
ВЕНЦЛЬ	379
ВЕРА	380
ВЕРА АУГУСТО	380
ВЕРА ФИЛОСОФСКАЯ	381
ВЕРИФИКАЦИОНИЗМ	382
ВЕРИФИЦИРУЕМОСТЬ	383
ВЕРНАДСКИЙ	383
ВЕРОТЕРПИМОСТЬ	384
ВЕРОЯТНОЕ И ДОСТОВЕРНОЕ	385
ВЕРОЯТНОСТНАЯ ЛОГИКА	386
ВЕРОЯТНОСТЬ	387
ВЕРРИ	388
ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ	388
ВЕТТЕР	389
«ВЕХИ»	389
ВЕЧНОСТЬ	390
ВЕЩЬ	393
ВЕЩЬ В СЕБЕ	394
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ	394
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЕ	394
ВЗАИМОСВЯЗЬ — см. *Связь*	395
ВИБХАДЖЬЯВАДА	395
ВИВАРТА-ВАДА	395

Статья	Стр.
ВИВЕКАНАНДА	395
ВИВЕС	396
ВИДЖНЯНА	396
ВИДЖНЯНА БХИКШУ	396
ВИДЖНЯНА-ВАДА	397
ВИДЬЯ — см. *Джняна*	397
ВИЗАНТИЗМ	397
ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	398
ВИКО	399
ВИЛАМОВИЦ-МЁЛЛЕНДОРФ	400
ВИЛЬЕМ	400
ВИНА	401
ВИНАЯ-ПИТАКА — см. *Трипитака*	401
ВИНДЕЛЬБАНД	401
ВИНЕР	402
ВИНКЕЛЬМАН	403
ВИНЦЕНТ	403
ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ	403
ВИРТУАЛЬНОСТЬ	404
ВИССАРИОН	404
ВИТАЛИЗМ	405
ВИТАЛЬ ДЮ ФУР	406
ВИТАНДА	406
ВИТГЕНШТЕЙН	406
ВИТЕЛО	408
ВИТОРИА	409
ВИТЧ	409
ВИШЕША	409
ВИШИШТА-АДВАЙТА	410
ВИШУДДХА-АДВАЙТА	411
ВКУС	411
ВЛАДИМИР МОНОМАХ	417
ВЛАДИСЛАВЛЕВ	418
ВЛАСТЬ	418
ВОЗВЫШЕННОЕ	419
ВОЗМОЖНОСТЬ	422
ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ	422
ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ СЕМАНТИКА	423
ВОЗРОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИЯ	424
ВОЙНА	425
ВОЙТЫЛА	426
ВОЛЬНЕЙ	427

Статья	Стр.
ВОЛЬТЕР	427
ВОЛЬТЕРЬЯНСТВО	428
ВОЛЬФ	429
ВОЛЬФИАНСТВО	430
ВОЛЬФОВСКАЯ ШКОЛА	431
ВОЛЯ	432
ВОЛЯ К ВЛАСТИ	435
ВООБРАЖЕНИЕ	437
ВОПРОС	440
ВОСПИТАНИЕ	440
ВОСПРИЯТИЕ	443
«ВОССТАНИЕ МАСС»	446
«ВОСТОК, РОССИЯ И СЛАВЯНСТВО»	447
ВОСХОЖДЕНИЕ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ	447
ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ	448
ВРЕМЕННАЯ ЛОГИКА	449
ВРЕМЯ	450
ВРИГТ	458
ВРИТТИ	459
ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ	459
ВСЕВЕДЕНИЯ ПАРАДОКС — см. *Эпистемическая логика*	460
ВСЕЕДИНСТВО — см. *Единое*	460
ВСЕЛЕННАЯ	460
ВСЕОБЩЕЕ — см. *Единичное и общее*	461
ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА	461
ВТОРИЧНЫЕ КАЧЕСТВА — см. *Первичные и вторичные качества*	461
ВТОРОЙ МИР	461
ВУЛГАРИС	462
ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ	462
ВУНДТ	463
ВЧУВСТВОВАНИЕ	466
ВЫБОР	466
ВЫБОР ТЕОРИИ	466
ВЫБОРА АКСИОМА — см. *Множеств теория*	467
ВЫВОД ЛОГИЧЕСКИЙ	467
ВЫГОТСКИЙ	468
ВЫРАЗИТЕЛЬНОЕ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ	468
ВЫРУБОВ	469
ВЫШЕСЛАВЦЕВ	469
ВЬОМАШИВА	469
ВЬЯВАХАРИКА-ПАРАМАРТХИКА	470
ВЬЯКТА-АВЬЯКТА	470
ВЬЯПТИ	471
ВЭЙ БОЯН	471
ВЭЙШИ ШКОЛА	472
ВЭНЬ — У	472
ГАВРИИЛ	474
ГАДАМЕР	474
ГАЗАЛӢ	475
ГАЙ	476
ГАЙГЕР	476
ГАЙМ	477
ГАЛЕВИ	477
ГАЛЕН	477
ГАЛИЛЕЙ	478
ГАЛИЧ	480
ГАМАН	481
ГАМИЛЬТОН	481
ГАНГЕША	481
ГАНДИ	482
ГАНС	482
ГАОС	482
ГАРМОНИЯ СФЕР	483
ГАРНАК	483
ГАРПОКРАТИОН	484
ГАРТЛИ	484
ГАРТМАН Н.	485
ГАРТМАН Э.	486
ГАССЕНДИ	486
ГВАРДИНИ	487
ГВАТТАРИ	488
ГВИЧЧАРДИНИ	488
ГЕГЕЛЬ	488
ГЕГЕЛЬЯНСТВО	492
ГЕГЕСИЙ	492
ГЕДОНИЗМ	493
ГЕЙЕР	493
ГЕЙЗЕНБЕРГ	494
ГЕЙЛИНКС	494
ГЕЙНЕ	495
ГЕЙТИНГ	495
ГЕКАТЕЙ	495

Статья	Стр.
ГЕКАТОН	495
ГЕКСЛИ	496
ГЕЛЕН	496
ГЕЛЛНЕР	497
ГЕЛЬВЕЦИЙ	497
«ГЕММЫ МУДРОСТИ»	498
ГЕМПЕЛЬ	498
ГЕНЕАЛОГИЯ	499
ГЕНЕТИЧЕСКИ-КОНСТРУКТИВНЫЙ МЕТОД	499
ГЕННАДИЙ СХОЛАРИЙ	500
ГЕНОН	500
ГЕНРИХ ГЕНТСКИЙ	501
ГЕНЦЕН	502
ГЕОМЕТРИЧЕСКИЙ МЕТОД	502
ГЕОПОЛИТИКА	503
ГЕРАКЛИТ	504
ГЕРАКЛИД ЛЕМБ	506
ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ	506
ГЕРБАРТ	506
ГЕРБЕРТ ИЗ ОРИЛЬЯКА	507
ГЕРБЕРТ ИЗ ЧЕРБЕРИ	507
ГЕРДЕР	508
ГЕРИЛЛ	508
ГЕРМАРХ	508
ГЕРМЕНЕВТИКА	509
ГЕРМЕНЕВТИКА ФИЛОСОФСКАЯ	513
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ	514
ГЕРМЕТИЗМ	515
ГЕРМИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	516
ГЕРМИН	516
ГЕРРЕС	516
ГЕРСОНИД	516
ГЕРЦЕН	516
ГЕРШЕНЗОН	517
ГЕСС	518
ГЕССЕН	518
ГЕТЕРОГЕННОСТЬ	518
ГЁДЕЛЬ	518
ГЁТЕ	519
ГИЕРАКС	522
ГИЕРОКЛ	522
ГИЕРОКЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	522
ГИЗО	522
ГИЛЕМОРФИЗМ	523
ГИЛОЗОИЗМ	523
ГИЛЬБЕРТ	523
ГИЛЬБЕРТ ПОРРЕТАНСКИЙ	524
ГИЛЬДЕБРАНД	525
ГИЛЬОМ ИЗ КОНША	525
ГИЛЬОМ ИЗ ОВЕРНИ	525
ГИЛЬОМ ИЗ ШАМПО	526
ГИЛЬФЕРДИНГ	526
ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ	527
ГИНКМАР	527
ГИПАТИЯ	527
ГИПЕРТЕКСТ	527
ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ	528
ГИПОТЕЗА	528
ГИПОТЕЗА AD HOC	529
ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНАЯ МОДЕЛЬ	529
ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД	530
ГИПОТЕТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ — см. *Суждение*	531
ГИППАРХИЯ	531
ГИППАС	531
ГИППИЙ	531
ГИППОКРАТ	531
ГИППОН	532
ГЛИВЕНКО	532
ГЛОБАЛИЗМ	533
ГЛОБАЛИСТИКА	533
ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ	534
ГЛУБОКОВСКИЙ	534
ГНОСЕОЛОГИЯ — см. *Теория познания*	535
ГНОСТИЦИЗМ	535
ГО СЯН	536
«ГО ЮЙ»	536
ГОББС	537
ГОБИНО	538
ГОГАРТЕН	539
ГОГОЦКИЙ	539
ГОДЕЛЬЕ	540
ГОЛОСОВКЕР	540
ГОЛУБИНСКИЙ	540
ГОЛЬБАХ	541

Статья	Стр.
ГОЛЬДМАН	542
ГОМЕОМЕРИЯ	542
ГОМЕОСТАЗ	542
ГОМОЛОГИЯ И АНАЛОГИЯ	542
ГОМПЕРЦ	543
ГОНОРИЙ АВГУСТОДУНСКИЙ	543
ГОНСЕТ	543
ГОРГИЙ	544
«ГОРОД СОЛНЦА»	544
ГОРСКИЙ А. К.	545
ГОРСКИЙ Д. П.	545
ГОСПОДСТВО	545
ГОСУДАРСТВО	546
«ГОСУДАРСТВО»	547
«ГОСУДАРЬ»	548
ГОТШАЛК	548
ГРАЖДАНСКОЕ НЕПОВИНОВЕНИЕ	549
ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО	549
ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВО	550
ГРАЖДАНСКОЕ СОСТОЯНИЕ	551
ГРАЖДАНСТВО	551
ГРАММАТОЛОГИЯ	551
ГРАМШИ	553
ГРАНОВСКИЙ	554
ГРЕХ	554
ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ	556
ГРИГОРИЙ I ВЕЛИКИЙ	556
ГРИГОРИЙ ИЗ РИМИНИ	556
ГРИГОРИЙ НИССКИЙ	557
ГРИГОРИЙ ПАЛАМА	558
ГРИГОРИЙ СИНАИТ	559
ГРИГОРЬЕВ	560
ГРИН	560
ГРОТ ДЖ.	560
ГРОТ Н. Я.	561
ГРОФ	561
ГРОЦИЙ	562
ГРЭМ У.	562
ГРЭМ Э.	562
ГРЮНБАУМ	563
ГУ ЯНЬУ	563
ГУА	564

Статья	Стр.
«ГУАНЬ-ЦЗЫ»	565
ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ	566
ГУДМЕН	567
«ГУЙГУ-ЦЗЫ»	567
ГУМАНИЗМ	567
ГУМБОЛЬДТ	569
ГУН	569
ГУНА	569
ГУНСУНЬ ЛУН	570
ГУНЫ	571
ГУРВИЧ	571
ГУС	572
ГУССЕРЛЬ	572
ГУТТЕН	573
ГУТЬЕРРЕС	574
ГХОШ	574
ГЭ У	575
ГЭ ХУН	575
ГЮЙО	575
ДАВИД АНАХТ	577
ДАВИД ДИНАНСКИЙ	577
ДАВИД	577
ДАВЫДОВ	578
ДАЙ ЧЖЭНЬ	578
ДАЙЯНАНДА САРАСВАТИ	578
Д'АЛАМБЕР	579
ДАМАСКИЙ	579
ДАММИТ	581
ДАМОН	581
ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК	582
ДАНИЛЕВСКИЙ	582
«ДАНИШ-НАМЭ» — см. *«Книга знания»*	582
ДАНТЕ	582
ДАО	583
ДАОАНЬ	586
«ДАО ДЭ ЦЗИН»	586
ДАОСИЗМ	586
ДАОШЭН	590
ДАРВИН	590
ДАРШАНА	591
ДАС	591
ДАСГУПТА	591

Статья	Стр.
«ДА СЮЭ»	591
ДА ТУН	592
«ДВА ИСТОЧНИКА МОРАЛИ И РЕЛИГИИ»	594
ДВАЙТА-АДВАЙТА	595
ДВАЙТА-ВЕДАНТА	595
«ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ»	596
ДВИЖЕНИЕ	596
«ДВОЙНОЙ ЗАЖИМ»	600
«ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ» ТЕОРИЯ	600
«ДВОЯКИЕ РЕЧИ»	601
ДЕБОЛЬСКИЙ	601
ДЕБОРИН	601
ДЕВ АТМА	602
ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ	602
ДЕДУКТИВНАЯ ЛОГИКА	602
ДЕДУКТИВНОЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ	603
ДЕДУКЦИИ ТЕОРЕМА	603
ДЕДУКЦИЯ	604
ДЕДУКЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ	604
ДЕИДЕОЛОГИЗАЦИЯ	605
ДЕИЗМ	605
ДЕЙСТВИЕ	607
ДЕЙСТВИЕ СОЦИАЛЬНОЕ	609
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ	609
ДЕКАБРИСТЫ	610
ДЕКАЛОГ	611
ДЕКАРТ	611
ДЕКОНСТРУКЦИЯ	614
ДЕКСИПП	615
ДЕЛЁЗ	616
ДЕЛЛА ВОЛЬПЕ	616
ДЕМАРКАЦИИ ПРОБЛЕМА	617
ДЕМЕТРИЙ ИЗ ЛАКОНИИ	618
ДЕМЕТРИЙ ФАЛЕРСКИЙ	618
ДЕМИУРГ	618
ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ	619
ДЕМОКРАТИЯ	619
ДЕМОКРАТИЯ ПАРЛАМЕНТСКАЯ	620
ДЕМОКРАТИЯ ПЛЕБИСЦИТАРНАЯ	620
ДЕМОКРАТИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ	620
ДЕМОКРАТИЯ ПРОЦЕДУРНАЯ	620
ДЕМОКРАТИЯ ПРЯМАЯ	621
ДЕМОКРАТИЯ УЧАСТИЯ	621
ДЕМОКРИТ	621
ДЕМОНСТРАЦИЯ — см. *Доказательств теория*	623
ДЕННЕТ	623
ДЕОНТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА	624
ДЕОНТОЛОГИЯ	625
«ДЕОНТОЛОГИЯ, ИЛИ НАУКА О МОРАЛИ»	626
ДЕРКИЛЛИД	626
ДЕ РОБЕРТИ	626
ДЕРРИДА	627
ДЕСНИЦКИЙ	629
ДЕСПОТИЗМ	630
ДЕССАУЭР	630
ДЕСТЮТ ДЕ ТРАСИ	630
ДЕТЕРМИНИЗМ	631
ДЕТЕРМИНИЗМ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ	632
ДЕФИНИЦИЯ — см. *Определение*	633
ДЕШАН	633
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	633
ДЖАЙНИЗМ	634
ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	635
ДЖАЙНСКИЙ КАНОН	637
ДЖАЛПА	637
ДЖАСТИФИКАЦИОНИЗМ	637
ДЖАТИ	637
ДЖАЯНТА БХАТТА	637
ДЖЕЙМИСОН	638
ДЖЕЙМС	638
ДЖЕНОВЕЗИ	640
ДЖЕНТИЛЕ	640
ДЖЕФФЕРСОН	641
ДЖИВА	642
ДЖИНА МАХАВИРА	643
ДЖНЯНА	643
ДЖАНЯТРИ	644
ДИАГОР	644
ДИАГРАММЫ ВЕННА	645
ДИАЛЕКТИКА	645
«ДИАЛЕКТИКА МИФА»	652
«ДИАЛЕКТИКА ПРИРОДЫ»	653

Статья	Стр.
«ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ. ФИЛОСОФСКИЕ ФРАГМЕНТЫ»	653
ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ	654
ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ	656
ДИАЛОГ КУЛЬТУР	659
ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИЙ	661
ДИАНОЙЯ	661
ДИГНАГА	662
ДИДАХЕ	662
ДИДРО	662
ДИЗЪЮНКЦИЯ — см. *Логические связки*	664
ДИКЕАРХ	664
ДИКТАТУРА	664
ДИЛЬС	664
ДИЛЬТЕЙ	664
ДИМИТРИЙ КИДОНИС	666
ДИНАМИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ	666
ДИНГЛЕР	666
ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ	667
ДИОГЕН ВАВИЛОНСКИЙ	667
ДИОГЕН ИЗ ЭНОАНДЫ	668
ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ	668
ДИОГЕН СИНОПСКИЙ	668
ДИОГЕНИАН	669
ДИОДОР КРОН	669
ДИОКЛ МАГНЕСИЙСКИЙ	670
ДИОНИСИЙ ГЕРАКЛЕЙСКИЙ	670
ДИОНИСИЙ КИРЕНСКИЙ	670
ДИОН ХРИСОСТОМ	670
ДИСКУРС	670
ДИССЕНТЕРЫ	671
ДИССИДЕНТЫ — см. *Диссентеры*	672
ДИСЦИПЛИНА НАУЧНАЯ	672
ДИСЦИПЛИНАРНАЯ МАТРИЦА	673
ДИТРИХ ФРЕЙБЕРГСКИЙ	674
ДИФФУЗИОНИЗМ	674
ДИХОТОМИЯ	674
ДИЦГЕН	675
ДИЭРЕЗА	675
ДЛЯ-СЕБЯ-БЫТИЕ	675
ДОБРО	675
ДОБРОДЕТЕЛЬ	677
ДОБРОЛЮБОВ	680
«ДОБРОТОЛЮБИЕ»	680
ДОГМАТЫ ХРИСТИАНСКИЕ	680
ДОГОВОР ОБЩЕСТВЕННЫЙ	681
ДОЙССЕН	681
ДОКАЗАТЕЛЬСТВ ТЕОРИЯ	682
ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	683
ДОКАЗАТЕЛЬСТВО КОСВЕННОЕ	684
ДОКСОГРАФЫ	685
ДОЛГ	686
ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ	689
ДОМЕНАК	690
ДОМНИН	691
«ДОМОСТРОЙ»	691
ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ ПРИНЦИП	691
ДОСОКРАТИКИ	692
ДОСТОЕВСКИЙ	693
ДОСТОИНСТВО	694
ДОШИ	695
ДРАВЬЯ	695
ДРАГАЛИН	695
ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. *Китайская философия*	696
ДРЕВС	696
ДРИШ	696
ДРИШТАНТА	697
ДРИШТИ-СРИШТИ-ВАДА	697
ДРОЙЗЕН	697
ДРУГОЙ	698
ДРУЖБА	699
ДРУЖИНИН	700
ДУАЛИЗМ	701
ДУНС СКОТ	701
ДУН — ЦЗИН	703
ДУН ЧЖУНШУ	704
ДУНЬ У	705
ДУРАНД	705
ДУХ	706
ДУХКХА	708
ДУХОВНОЕ ПРОИЗВОДСТВО	708
«ДУХ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ»	709
ДУША	710
«ДХАММАПАДА»	714
ДХАРМА	714
ДХАРМАГУПТАКА	715

Статья	Стр.
ДХАРМАКИРТИ	715
ДХАРМОТТАРА	716
ДХАРМЫ	716
ДХВАНИ	716
ДХЬЯНА	717
ДЬЮИ	717
ДЭ	719
ДЭВИДСОН — см. *Дюэм*	719
ДЮГЕМ	720
ДЮРКГЕЙМ	720
ДЮФРЕН	721
ДЮЭМ	721

ТОМ II

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ	5
ЕВБУЛИД	5
ЕВГЕМЕР	6
ЕВГЕНИКА	6
ЕВДЕМ	7
ЕВДЕМОВА ЭТИКА	7
ЕВДЕМОНИЗМ	8
ЕВДОКС	9
ЕВДОР	10
ЕВДРОМ	10
ЕВКЛИД	10
ЕВКЛИД ИЗ МЕГАРЫ	10
ЕВНАПИЙ	11
ЕВРАЗИЙСТВО	11
«ЕВРОПА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО»	11
ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ	12
ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ	12
ЕВСТАФИЙ СОЛУНСКИЙ	12
ЕВСТРАТИЙ НИКЕЙСКИЙ	13
ЕВТОКИЙ	13
ЕДИНИЧНОЕ И ОБЩЕЕ	13
ЕДИНОЕ, ЕДИНСТВО	14
ЕДИНСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	18
ЕДИНОСУЩИЕ	19
ЕДИНСТВО И БОРЬБА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ	19
ЕДИНСТВО НАУКИ	20
ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ	21
ЕРЕСИ	21
ЕРМОЛАЙ-ЕРАЗМ	22
ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ	22
ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ	22
ЕСТЕСТВЕННОЕ И ИСКУССТВЕННОЕ — см. *Искусственное и естественное*	23
ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО	23
ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ	24
ЕСТЕСТВЕННЫЙ ИНДИВИД	24
ЕФРЕМ (АФРЕМ) СИРИН	24
ЖАКОВ	25
«ЖАК-ФАТАЛИСТ И ЕГО ХОЗЯИН»	25
ЖАНЕ	25
ЖАН ИЗ ЖАНДЕНА	26
ЖАН ИЗ МИРКУРА	26
ЖАН-ПОЛЬ — см. *Рихтер*	26
ЖАНРЫ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	26
ЖЕГАЛКИН	27
ЖЕРСОН	27
«ЖИВАЯ ЭТИКА»	27
ЖИДОВСТВУЮЩИЕ	28
ЖИЖЕК	28
ЖИЗНЕННЫЙ МИР	28
«ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ»	29
ЖИЗНЬ	29
ЖИЛЬБЕР ИЗ ПОРРЕ — см. *Гильберт Порретанский*	30
ЖИЛЬСОН	30
ЖЭНЬ	31
ЗАБЛУЖДЕНИЕ	32
ЗАВИСТЬ	32
«ЗАКАТ ЕВРОПЫ»	33
ЗАКЛЮЧЕННОГО ДИЛЕММА	34
ЗАКОН	34
ЗАКОН ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ — см. *Закон логический*	36
ЗАКОН ИСКЛЮЧЕННОГО ТРЕТЬЕГО — см. *Исключенного третьего закон*	36
ЗАКОН ЛОГИЧЕСКИЙ	36
ЗАКОН НЕПРОТИВОРЕЧИЯ — см. *Непротиворечия закон*	37
ЗАКОН ТОЖДЕСТВА — см. *Закон логический*	37

Статья	Стр.
ЗАКОННОСТЬ	37
ЗАКОНОМЕРНОСТИ	38
ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ	38
«ЗАКОНЫ»	39
ЗАКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО	39
ЗАПАДНИЧЕСТВО	40
«ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ»	41
ЗАПОВЕДЬ ЛЮБВИ	41
«ЗДРАВОГО СМЫСЛА ФИЛОСОФИЯ» — см. *Шотландская школа философии здравого смысла*	42
ЗЕДЛЬМАЙР	42
ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ	43
ЗЕНОН ИЗ КИТИЯ	43
ЗЕНОН ИЗ СИДОНА	43
ЗЕНОН ИЗ ТАРСА	44
ЗЕНОН ИЗ ЭЛЕИ	44
ЗЕНЬКОВСКИЙ	44
ЗЕРНОВ	45
ЗИММЕЛЬ	45
ЗЛО	47
ЗНАК	48
ЗНАНЕЦКИЙ	50
ЗНАНИЕ	51
ЗНАНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	52
ЗНАЧЕНИЕ	54
ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО НРАВСТВЕННОСТИ	55
«ЗОЛОТЫЕ СТИХИ»	57
ЗОЛЬГЕР	57
ЗОМБАРТ	58
ЗОРОАСТРИЗМ	58
ЗУЛЬЦЕР	59
И	60
ИБЕРВЕГ	61
ИБН ‘АРАБИ	61
ИБН БА̄ДЖЖА	61
ИБН ГЕБИРОЛЬ	61
ИБН МИСКАВАЙХ — см. *Мискавайх*	62
ИБН РУШД	62
ИБН ṢАФВА̄Н	62
ИБН СИ́НА̄	62
ИБН ТАЙМИЙЙА	64

Статья	Стр.
ИБН ТУФАЙЛ	64
ИБН ḤАЗМ	64
ИБН ХАЛДӮН	65
ИБН ЭЗРА	65
ИВАНОВ	65
ИВАНОВ-РАЗУМНИК	66
ИВАНОВСКИЙ	66
ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ	67
ИГНАТИЙ	67
ИГРА	67
ИДЕАЛ	71
ИДЕАЛ ЧИСТОГО РАЗУМА	72
ИДЕАЛИЗАЦИЯ	72
ИДЕАЛИЗИРОВАННЫЙ ОБЪЕКТ	72
ИДЕАЛИЗМ	73
ИДЕАЛИЗМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ — см. *Трансцендентальный идеализм*	74
ИДЕАЛЫ И НОРМЫ НАУКИ	74
ИДЕАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ	75
ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП	76
«ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»	77
«ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ КАК ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЭТОЙ НАУКИ»	77
ИДЕИ ЧИСТОГО РАЗУМА	78
ИДЕНТИЧНОСТЬ	78
ИДЕНТИЧНОСТЬ ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ	79
ИДЕНТИЧНОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ	80
ИДЕОКРАТИЯ	81
ИДЕОЛОГИЯ	81
ИДЕЯ	83
ӢДЖӢ	83
ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД	83
ИЕРАРХИЯ	84
ИЕРОНИМ	85
ИЕРУЗАЛЕМ	85
«ИЗ ГЛУБИНЫ»	86
ИЗБОРНИК 1073 г.	86
ИЗБОРНИК 1076 г.	87
ИЗМЕНЕНИЕ	87
ИЗМЕРЕНИЕ	90
ИЗОБРЕТЕНИЕ	91
ИЗОЛЯЦИОНИЗМ	91

Статья	Стр.
ИЗОМОРФИЗМ И ГОМОМОРФИЗМ	91
ИЗРАИЛЬ	91
ИКБАЛ	92
ИКОНА	92
ИКОНОБОРЧЕСТВО	93
ИЛАРИОН	93
«ИЛИ—ИЛИ»	94
ИЛЛЮЗИЯ	95
ИЛЬЕНКОВ	95
ИЛЬИН В. Н.	96
ИЛЬИН И. А.	96
ИМЕНОВАНИЯ ТЕОРИЯ	97
ИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ	99
ИММАНЕНТНОЕ	99
ИММАТЕРИАЛЬНЫЙ	99
ИМПЕРАТИВ	100
ИМПЕРИАЛИЗМ — см. *Капитализм*	100
ИМПЕРИЯ	100
ИМПЛИКАЦИЯ — см. *Логические связки*	101
ИМЯ	101
ИМЯСЛАВИЕ	101
ИНГАРДЕН	102
ИНДЕКС ЦИТИРОВАНИЯ	102
ИНДЕТЕРМИНИЗМ	102
ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ	102
ИНДИВИДУАЦИЯ	103
ИНДИВИДУУМ	104
ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	107
ИНДРИИ	114
ИНДУИЗМ	115
ИНДУКТИВИЗМ	116
ИНДУКТИВНАЯ ЛОГИКА	117
ИНДУКЦИЯ	118
ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО	118
ИНЖЕНЕРИЯ СОЦИАЛЬНАЯ	119
ИНЖЕНЕРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	119
ИНИЦИАТИВА ГРАЖДАНСКАЯ	121
ИНИЦИАЦИЯ	121
ИННОВАЦИИ	121
ИНОБЫТИЕ	122
ИНОЕ	122
ИНСАЙТ	123
ИНСТИНКТ	123
ИНСТИТУТ ПОЛИТИЧЕСКИЙ	124
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНЫЙ	124
ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ	125
ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ	125
«ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ»	126
ИНТЕЛЛЕКТ	127
ИНТЕЛЛЕКТ ИСКУССТВЕННЫЙ — см. *Искусственный интеллект*	128
ИНТЕЛЛЕКТУАЛИСТСКАЯ ЭТИКА	128
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ	129
ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ	130
ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНОЕ — см. *Умопостигаемое*	130
ИНТЕНСИОНАЛ	130
ИНТЕНСИОНАЛЬНАЯ ЛОГИКА	131
ИНТЕНСИОНАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ	132
ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ	133
ИНТЕРЕС	134
ИНТЕРЕС ЛИЧНЫЙ	134
ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ	134
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ	134
ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ	135
ИНТРОЕКЦИЯ	135
ИНТУИТИВИЗМ	136
ИНТУИЦИОНИЗМ	136
ИНТУИЦИОНИСТСКАЯ ЛОГИКА	138
ИНТУИЦИЯ	140
ИНФОРМАЦИИ ТЕОРИЯ	141
ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО	142
ИНФОРМАЦИЯ — см. *Информации теория*	143
«ИНЬ ФУ ЦЗИН»	143
ИНЬ ЯН	143
ИНЬЯН ЦЗЯ	144
ИОАНН ГРАММАТИК — см. *Иоанн Филопон*	144
ИОАНН ДАМАСКИН	144
ИОАНН ЗЛАТОУСТ	145
ИОАНН ИТАЛ	146
ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК	146
ИОАНН СКИФОПОЛЬСКИЙ	146
ИОАНН СКОТТ (ЭРИУГЕНА)	146
ИОАНН СОЛСБЕРИЙСКИЙ	148
ИОАНН ФИЛОПОН	148

Статья	Стр.
ИОАХИМ ФЛОРСКИЙ	149
ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. *Досократики*	150
ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ	150
ИОСИФЛЯНЕ	150
ИПОСТАСЬ	150
ИППОЛИТ	151
ИППОЛИТ РИМСКИЙ	151
ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ	152
ИРОНИЯ	152
ИРРАЦИОНАЛИЗМ	153
ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ	154
ИСААК, БЕН СОЛОМОН ИЗРАЭЛИ	155
ИСААК СИРИН	155
ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ	156
ИСИХАЗМ	157
ИСКЛЮЧЕННОГО ТРЕТЬЕГО ЗАКОН	158
ИСКУССТВЕННОЕ И ЕСТЕСТВЕННОЕ	158
ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ	159
ИСКУССТВО	160
ИСЛАМ	162
ИСМАИЛИЗМ	164
«ИСПОВЕДЬ» Л. Н. ТОЛСТОГО	166
«ИСПОВЕДЬ» АВГУСТИНА	166
ИССЛЕДОВАНИЕ	168
«ИССЛЕДОВАНИЕ О ПРИНЦИПАХ МОРАЛИ»	168
ИСТИНА	169
ИСТИНА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	172
«ИСТИНА И МЕТОД»	173
ИСТИННОСТИ ТАБЛИЦА — см. *Логика высказываний*	174
«ИСТОКИ ТОТАЛИТАРИЗМА»	174
ИСТОРИЗМ	175
ИСТОРИЦИЗМ	176
ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА	177
«ИСТОРИЧЕСКИЕ ПИСЬМА»	177
ИСТОРИЧЕСКОЕ И ЛОГИЧЕСКОЕ — см. *Логическое и историческое*	177
ИСТОРИЯ	177
«ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ»	180
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	180
«ИСТОЧНИК ЗНАНИЯ»	183
ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	183
«ИСХОД К ВОСТОКУ»	183
ИСЧИСЛЕНИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЙ — см. *Логика высказываний*	184
ИСЧИСЛЕНИЕ КЛАССОВ	184
ИСЧИСЛЕНИЕ ПРЕДИКАТОВ — см. *Логика предикатов*	184
ИСЧИСЛЕНИЕ СЕКВЕНЦИЙ	184
ИТАЙ	185
ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. *Досократики*	186
ИУДАИЗМ	186
«И ЦЗИН» — см. *«Чжоу и»*	188
ИШВАРА	188
ИШВАРА-ВАДА	188
ИШРАКИЗМ	189
ЙОГА	192
«ЙОГАСУТРА-БХАШЬЯ»	192
«ЙОГА-СУТРЫ»	193
ЙОГАЧАРА	193
ЙОДЛЬ	194
ЙОНАС	194
КАБАНИС	195
КАББАЛА	195
КАБЕ	195
КАВАЙЕС	196
КАВЕЛИН	196
КАЙВАЛЬЯ — см. *Мокша*	196
КАЙЗЕРЛИНГ	196
КАЛАМ	197
КАЛКИДИЙ	198
КАЛЛАХАН	199
КАЛОКАГАТИЯ	199
КАЛЬВЕН ТАВР — см. *Тавр Кальвен*	200
КАЛЬВИН	200
КАЛЬВИНИЗМ	201
КАЛЬПАНА	202
КАМА	202
КАМАЛАШИЛА	202
КАМПАНЕЛЛА	202
КАМЮ	203
КАН ЮВЭЙ	204
КАНГИЛЕМ	204

Статья	Стр.
«КАНДИД»	205
КАНДИНСКИЙ	206
КАНЕ́ТТИ	207
КАНОН	207
КАНТ	208
КАНТЕМИР	211
КАНТИАНСТВО	211
КАНТОР	212
«КАПИТАЛ»	213
КАПИТАЛИЗМ	214
КАППАДОКИЙЦЫ	215
КАРАИМЫ	215
КАРАКИ	215
КАРАМЗИН	215
КАРАНА — КАРЬЯ	216
КАРДАНО	216
КАРЕЕВ	217
КАРЖАВИН	217
КАРИНСКИЙ	217
КАРЛЕЙЛЬ	218
КАРМА	219
КАРНАП	221
КАРНЕАД	222
КАРПОВ В. Н.	223
КАРПОВ В. П.	223
КАРПОВ Ф. И.	223
КАРРИ	224
КАРСАВИН	224
КАРТАШЕВ	225
КАРТЕЗИАНСТВО	225
КАРТИНА МИРА — см. *Научная картина мира*	226
КАРУНА	226
КАССИОДОР	226
КАССИРЕР	227
КАСТАНЕДА	228
КАТАРСИС	228
КАТАРЫ	228
КАТАФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ	229
КАТЕГОРИИ	229
«КАТЕГОРИИ»	233
КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ	234
КАТКОВ	234
КАТОЛИЦИЗМ	235
КАУЗАЛЬНОСТЬ — см. *Причинность*	236
КАУТСКИЙ	236
КАЧЕСТВО	237
КАЧЕСТВО ЖИЗНИ	237
КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ — см. *Шиваизм кашмирский*	238
КАШЬЯПИЯ	238
КАЭТАН	238
КВАЛИТАТИВИЗМ	239
КВАНТОВАЯ ЛОГИКА	239
КВАНТОР — см. *Логика предикатов*	240
КВИНТЭССЕНЦИЯ	240
КЕДВОРТ	241
КЕДРОВ	241
КЕМБРИДЖСКИЕ ПЛАТОНИКИ	242
КЕПЛЕР	242
КЕРНЕР	242
КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ	243
КИНГ	243
КИНДӢ	244
КИНЕЗИКА	245
КИНИКИ	245
КИРЕЕВСКИЙ	246
КИРЕНСКАЯ ШКОЛА	246
КИРИК НОВГОРОДЕЦ	247
КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	247
КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ	248
КИРМА̄НӢ	248
КИСТЯКОВСКИЙ	249
КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	249
КЛАГЕС	254
КЛАРК	254
КЛАССИФИКАЦИЯ	255
КЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА — см. *Наука*	256
КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ	256
КЛАССОВАЯ БОРЬБА	257
КЛЕАНФ	258
КЛЕАРХ	258
КЛЕОМЕД	259
КЛЕРИКАЛИЗМ	259
КЛЕШИ	259

Статья	Стр.
КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	259
КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ	260
КЛИНИ	260
КЛОССОВСКИ	261
«КНИГА ЗНАНИЯ»	261
«КНИГА О ДУШЕ»	261
«КНИГА О ПРИЧИНАХ»	262
«КНИГА ПРИРОДЫ»	262
КНУТЦЕН	263
КОВАЛЕВСКИЙ	263
КОГЕН	263
КОГЕРЕНТНАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ	264
КОГНИТИВНАЯ НАУКА	264
КОЖЕВ	265
КОЖЕВНИКОВ	266
КОЗЕЛЬСКИЙ	266
КОЗЛОВ	267
КОЙРЕ	267
КОКС	268
КОЛДЕН	269
КОЛИЧЕСТВО	270
КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — см. *Бессознательное*	271
КОЛЛИНГВУД	271
КОЛМОГОРОВ	272
КОЛОТ	274
КОЛРИДЖ	274
КОЛУБОВСКИЙ	275
КОМБИНАТОРНАЯ ЛОГИКА	275
КОМЕНСКИЙ	276
КОМИЧЕСКОЕ	277
КОММЕНТАРИЙ	278
КОММУНИЗМ	279
КОММУНИКАЦИЯ В НАУКЕ	281
КОММУНИКАЦИЯ МАССОВАЯ	282
КОММУНИТАС И СТРУКТУРА	282
КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ	283
КОНВЕРГЕНЦИИ ТЕОРИЯ	284
КОНДИЛЬЯК	284
КОНДОРСЕ	285
КОНЕЦ ИСТОРИИ	286
КОНКРЕТНОЕ — см. *Восхождение от абстрактного к конкретному*	287
КОНСЕНСУС	287
КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ	287
КОНСЕРВАТИЗМ	288
КОНСИДЕРАН	289
КОНСТАН ДЕ РЕБЕК	289
КОНСТАНТИН-КИРИЛЛ ФИЛОСОФ	290
КОНСТИТУИРОВАНИЕ	290
КОНСТИТУТИВНЫЕ И РЕГУЛЯТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ	291
КОНСТРУКТ	291
КОНСТРУКТИВНАЯ ЛОГИКА	292
КОНСТРУКТИВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ	293
КОНСТРУКТИВНЫЙ ОБЪЕКТ	294
КОНСТРУКТИВНЫЙ ПРОЦЕСС	295
КОНТ	295
КОНТЕКСТ ОПРАВДАНИЯ	296
КОНТЕКСТ ОТКРЫТИЯ	297
КОНТИНУУМ — см. *Непрерывность и прерывность*	297
КОНТРАДИКЦИЯ — см. *Противоречие логическое* .	297
КОНТРАФАКТИЧЕСКИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ	297
КОНТРКУЛЬТУРА	298
КОНТРОЛЬ СОЦИАЛЬНЫЙ	298
КОНТРПРИМЕРЫ	299
КОНТРРЕФОРМАЦИЯ	299
КОНФЕССИОНАЛИЗМ	300
«КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ. ОЧЕРКИ ПО ГЕРМЕНЕВТИКЕ»	300
КОНФЛИКТ СОЦИАЛЬНЫЙ	301
КОНФОРМИЗМ	303
КОНФУЦИАНСТВО	303
КОНФУЦИЙ	305
КОНЦЕПТ	306
КОНЦЕПТУАЛИЗМ	307
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ	308
КОНЦЕПЦИЯ	308
КОНЪЮНКЦИЯ — см. *Логические связки*	309
КООПЕРАЦИЯ	309
КОПЕРНИК	309
КОПНИН	310
КОРАН	310
КОРЕТ	312

Статья	Стр.
КОРИДАЛЛЕВС	312
КОРН	312
КОРНУТ	312
КОРНФОРД	313
КОРПОРАТИВИЗМ	313
КОРРЕСПОНДЕНТНАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ	313
КОРШ	314
КОСМИЗМ	314
КОСМОС	315
КОТАРБИНЬСКИЙ	316
КОЭН Л.	317
КОЭН Р.	317
КРАНТОР	317
КРАСОТА — см. *Прекрасное*	317
КРАТЕТ	317
КРАТЕТ ИЗ МАЛЛА	318
КРАТЕТ ФИВАНСКИЙ	318
КРАТИЛ	318
КРАУЗЕ	318
КРЕАТИВНОСТЬ — см. *Творчество*	318
КРЕАЦИОНИЗМ «НАУЧНЫЙ»	318
КРЕСКАС	319
КРЕСТЬЯНСТВО	320
КРИЖАНИЧ	321
КРИЗИС	321
«КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКИХ НАУК И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ»	321
«КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ»	323
КРИПКЕ	323
КРИСТЕВА	324
КРИТИЙ	324
«КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА»	324
«КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»	325
«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА»	327
КРИТИЦИЗМ	328
КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ	329
КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ	330
КРИТОЛАЙ	331
КРОНЕР	332
КРОНИЙ	332
КРОПОТКИН	332
КРОЧЕ	333
КРУГ В ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ — см. *Логические ошибки*	334
КРУЗИЙ	334
КСЕНАРХ	335
КСЕНИАД	335
КСЕНОКРАТ	335
КСЕНОФАН	335
КСЕНОФОНТ	336
КУАЙН	337
КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ	338
КУЗЕН	338
КУЛЬТ	339
КУЛЬТ РЕЛИГИОЗНЫЙ	340
«КУЛЬТ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА»	340
КУЛЬТУРА	341
«КУЛЬТУРА И ЭТИКА»	347
КУЛЬТУРА МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ	348
КУЛЬТУРА ПОЛИТИЧЕСКАЯ	348
КУЛЬТУРА ЭЛИТАРНАЯ	349
КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ	349
КУЛЬТУРНАЯ СИСТЕМА	350
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА	350
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП	351
КУЛЬТУРНЫЙ СИНТЕЗ	352
КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМ	352
КУМАРИЛА БХАТТА	353
КУМРАНСКИЕ ТЕКСТЫ	353
КУМУЛЯТИВИЗМ	353
КУН	354
КУНДАКУНДА	355
КУНИЦЫН	356
КУРБСКИЙ	356
КУРИЦЫН	356
КУРТЦ	357
КХЬЯТИ-ВАДА	357
КШАНИКА-ВАДА	358
КЬЕРКЕГОР	358
КЭРД	359
КЭРРОЛЛ	360
КЮЛЬПЕ	360
КЮНГ	360
ЛАБРИОЛА	362
ЛАБРЮЙЕР	362
ЛАВДЖОЙ	362

Статья	Стр.
ЛАВЕЛЬ	362
ЛАВРОВ	363
ЛАИН ЭНТРАЛЬГО	363
ЛАКАН	363
ЛАКАТОС	366
ЛАКИД	367
ЛАКРУА	367
ЛАКТАНЦИЙ	367
ЛАКУ-ЛАБАРТ	368
ЛАКШАНА	368
ЛАМАИЗМ	369
ЛАМАРК	370
ЛАМБЕРТ	371
ЛАМЕННЕ	371
ЛАМЕТРИ	371
ЛАНДГРЕБЕ	372
ЛАНДСБЕРГ	372
ЛАО-ЦЗЫ	373
ЛАПЛАС	373
ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ	374
ЛАПШИН	374
ЛАРОШФУКО	374
ЛАСК	374
ЛАССАЛЬ	375
ЛАССУЭЛ	375
ЛАУДАН	376
ЛАШЕЛЬЕ	376
ЛЕ ПЛЕ	376
«ЛЕВИАФАН...»	377
ЛЕВИ-БРЮЛЬ	377
ЛЕВИНАС	378
ЛЕВИ-СТРОС	379
ЛЁВИТ	380
ЛЕВИЦКИЙ	380
ЛЕВКИПП	381
ЛЕВЫЕ	381
«ЛЕГАЛЬНЫЙ МАРКСИЗМ»	381
ЛЕГГ	382
ЛЕГИЗМ	382
ЛЕГИТИМНОСТЬ	384
ЛЕЙБНИЦ	384
ЛЕНИН	387
ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ	388
ЛЕОНТЬЕВ	388
ЛЕРУ	389
ЛЕСЕВИЧ	389
ЛЕССИНГ ГОТХОЛЬД	389
ЛЕССИНГ ТЕОДОР	390
ЛЕСЬНЕВСКИЙ	390
ЛЖЕЦА ПАРАДОКС — см. *Парадокс логический*	391
ЛИ-благопристойность	391
ЛИ-принцип	392
ЛИБАНИЙ	393
ЛИБЕРАЛИЗМ	393
ЛИБЕРТ	395
ЛИБИДО	395
ЛИКОН	396
ЛИКОФРОН	396
ЛИЛА	396
ЛИНГА-ШАРИРА — см. *Сукшма-шарира*	396
ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	396
ЛИОТАР	397
ЛИПМАН	398
ЛИППС	398
ЛИТТРЕ	398
ЛИФШИЦ	398
ЛИХТЕНБЕРГ	399
ЛИХУДЫ	399
«ЛИ ЦЗИ»	399
ЛИЧНОСТЬ	400
ЛИ — ШИ	404
ЛОББИЗМ	404
ЛОГИКА	404
ЛОГИКА В РОССИИ	407
ЛОГИКА ВОПРОСОВ	415
ЛОГИКА ВЫСКАЗЫВАНИЙ	415
ЛОГИКА ИНДУКТИВНАЯ — см. *Индуктивная логика*	418
ЛОГИКА МНОГОЗНАЧНАЯ — см. *Многозначные логики*	418
ЛОГИКА НАУКИ	418
ЛОГИКА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	420
«ЛОГИКА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ»	420
ЛОГИКА НОРМ — см. *Деонтическая логика*	420

Статья	Стр.
ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ	420
ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ	421
ЛОГИКА ПРЕДИКАТОВ	421
ЛОГИКА СИМВОЛИЧЕСКАЯ	429
ЛОГИКА ТРАДИЦИОННАЯ — см. *Логика*	431
«ЛОГИКА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ»	431
ЛОГИКА ФОРМАЛЬНАЯ — см. *Логика*	431
ЛОГИЦИЗМ	431
ЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ — см. *Логика высказываний, Логика предикатов*	433
ЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА	433
«ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	436
ЛОГИЧЕСКИЕ ОШИБКИ	438
ЛОГИЧЕСКИЕ СВЯЗКИ	439
ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ	440
ЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ	441
ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ	442
ЛОГИЧЕСКИЙ СИНТАКСИС — см. *Формализованный язык*	443
ЛОГИЧЕСКИЙ ФАТАЛИЗМ	443
ЛОГИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ	443
ЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ	443
«ЛОГИЧЕСКОЕ ПОСТРОЕНИЕ МИРА»	444
ЛОГОС	445
ЛОЖЬ	447
ЛОЙОЛА	448
ЛОКА	448
ЛОКАЯТИКИ	448
ЛОКК	449
ЛОМОНОСОВ	450
ЛОНГИН	450
ЛОНЕРГАН	451
ЛОПАТИН	451
ЛОПАТИНСКИЙ — см. *Феофилакт*	451
ЛОПУХИН	451
ЛОРЕНЦ	452
ЛОРЕНЦЕН	452
ЛОСЕВ	452
ЛОССКИЙ В. Н.	453
ЛОССКИЙ Н. О.	453
ЛОТМАН	454
ЛОТЦЕ	455
ЛУБКИН	456
ЛУКАСЕВИЧ	456
ЛУКАЧ	457
ЛУКИАН	457
ЛУКРЕЦИЙ	458
ЛУЛЛИЙ	458
ЛУНАЧАРСКИЙ	459
ЛУНИН	459
«ЛУНЬ ЮЙ»	459
ЛУРИЯ	460
ЛУ ЦЗЮЮАНЬ	461
ЛУ ЦЗЯ	461
ЛЬВОВСКО-ВАРШАВСКАЯ ШКОЛА	461
ЛЬЮИС Д.	463
ЛЬЮИС К.	463
ЛЭЙНГ	464
ЛЮБИЩЕВ	464
ЛЮБОВЬ	464
«ЛЮБОМУДРЫ»	466
«ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ»	466
«ЛЮЙ-ШИ ЧУНЬ ЦЮ»	467
ЛЮКСЕМБУРГ	467
ЛЮТЕР	467
ЛЮТЕРАНСТВО	469
ЛЮ ЦЗУНЪЮАНЬ	469
ЛЯН ЦИЧАО	469
ЛЯН ЧЖИ	470
ЛЯН ШУМИН	471
МАБЛИ	472
МĀВАРДĪ	472
МАГИЯ	472
МАДХВА	473
МАДХЬЯМИКА	473
«МАДХЬЯМАКА-КАРИКА»	474
МАЙЕВТИКА	475
МАЙМОН	475
МАЙМОНИД	475
МАЙТРИ	476
МАЙЯ	477
МАКАРИЙ	477
МАКИАВЕЛЛИ	477
МАККХАЛИ ГОСАЛА	478
МАКЛЮЭН	478

Статья	Стр.
МАКОВЕЛЬСКИЙ	479
МАКРОБИЙ	479
МАКРОКОСМОС И МИКРОКОСМОС	480
МАКРОМИР И МИКРОМИР	481
МАКСИМ ГРЕК	481
МАКСИМ ИСПОВЕДНИК	482
МАКСИМ ПЛАНУД	482
МАКСИМ ТИРСКИЙ	483
МАКСИМ ЭФЕССКИЙ	483
МА́КСИМА	483
МАКТАГГАРТ	483
МАЛИНОВСКИЙ Б. К.	484
МАЛИНОВСКИЙ В. Ф.	484
МАЛЛИШЕНА	485
МАЛЬБРАНШ	485
МАЛЬРО	485
МАЛЬТУС	486
МАМАРДАШВИЛИ	487
МАН ДЕ БИРЛИ	487
МАНАС	488
МАНДАНА МИШРА	488
МАНДЕВИЛЬ	488
«МАНДУКЬЯ-КАРИКИ»	489
МАНЕГОЛД ИЗ ЛАУТЕНБАХА	490
МАНИХЕЙСТВО	490
МАННУРИ	490
МАО ЦЗЭДУН	491
МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА	492
МАРГИНАЛЬНОСТЬ	492
МАРЕШАЛЬ	493
МАРИАС	493
МАРИАТЕГИ	494
МАРИЙ ВИКТОРИН	494
МАРИН	495
МАРИТЕН	495
МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН	496
МАРКИОН	496
МАРКОВ	497
МАРКС	497
МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. *Диалектический материализм*	499
МАРКУЗЕ	499
МАРСЕЛЬ	499
МАРСИЛИЙ ИНГЕНСКИЙ	501
МАРСИЛИЙ ПАДУАНСКИЙ	501
МАРЦИАН КАПЕЛЛА	502
МАСАРИК	502
МАСОНСТВО В РОССИИ	502
МАССОВОЕ ОБЩЕСТВО	503
МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ	503
МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ ТЕОРИИ	504
МАТЕМАТИЗАЦИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ	505
«МАТЕМАТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА НАТУРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ»	507
МАТЕРИАЛИЗМ	507
«МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ»	508
МАТЕРИАЛИЗМ ФРАНЦУЗСКИЙ	509
МАТЕРИАЛЬНОЕ	509
МАТЕРИЯ	509
МА̄ТУРӣДӣ	514
МАУДӮДӣ	515
МАУТНЕР	515
МАХ	516
«МАХАБХАШЬЯ»	516
МАХАБХУТА — см. *Бхута*	517
МАХАСАНГХИКА	517
МАХАТ — см. *Будхи*	517
МАХИЗМ — см. *Эмпириокритицизм*	517
МАХИШАСАКА	517
МЕГАРСКАЯ ШКОЛА	517
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	518
МЕЖДУНАРОДНАЯ ФЕДЕРАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ	519
МЕЙЕН	519
МЕЙЕР	520
МЕЙЕРСОН	520
МЕЙНЕКЕ	521
МЕЙНОНГ	521
«МЕККАНСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ»	522
МЕЛАНХТОН	522
МЕЛИСС	522
МЕЛКАЯ БУРЖУАЗИЯ	523
МЕЛЛОР	523
МЕЛЬЕ	523

Статья	Стр.
МЕН ДЕ БИРАН	523
МЕНДЕЛЬСОН	524
МЕНЕДЕМ ИЗ ЛАМПСАКА	524
МЕНЕДЕМ ИЗ ЭРЕТРИИ	524
МЕНТАЛЬНОСТЬ	525
МЕНТАЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКАЯ	526
МЕНЬШИНСТВО	527
МЕОН	527
МЕРА	528
МЕРЕЖКОВСКИЙ	533
МЕРИТОКРАТИЯ	534
МЕРКАВА	534
МЕРЛО-ПОНТИ	534
МЕРТОН	536
МЕССИЯ	537
МЕСТО	537
МЕСТО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	538
МЕСТР	538
МЕТАЛОГИКА	538
МЕТАМОРФОЗА	540
МЕТАТЕОРИЯ	540
МЕТАФИЗИКА	541
«МЕТАФИЗИКА»	545
МЕТАФИЗИКА СВЕТА	546
«МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ»	546
«МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ»	548
МЕТАФОРА	548
МЕТАЭТИКА	549
МЕТАЯЗЫК	550
МЕТЕМПСИХОЗ	551
МЕТОД	551
МЕТОДИКА	552
МЕТОДОЛОГИЯ	553
МЕТОДОЛОГИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК	557
МЕТРОДОР	560
МЕТРОДОР ИЗ ЛАМПСАКА	560
МЕТРОДОР СТРАТОНИКЕЙСКИЙ	561
МЕТРОДОР ХИОССКИЙ	561
«МЕХАНИСТЫ»	561
МЕХАНИЦИЗМ	561
МЕЦЖЕР	562
МЕЩАНСТВО	562
МИД	563
МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА	563
«МИЛИНДА-ПАНЬХА»	564
МИЛЛЕР	564
МИЛЛС	564
МИЛЛЬ	565
МИЛОСЕРДИЕ	567
МИЛЮКОВ	568
МИМАНСА	568
«МИМАНСА-СУТРА-БХАШЬЯ»	569
«МИМАНСА-СУТРЫ»	570
МИМЕЗИС	571
МИН	573
МИН БЯНЬ	574
МИН ЦЗЯ	575
МИНКОВСКИЙ	575
МИНСКИЙ	575
МИНУЦИЙ	576
МИР	576
«МИР И ИНДИВИДУУМ»	577
МИРОВОЗЗРЕНИЕ	578
МИСКАВАЙХ	579
МИСТИКА	579
МИТТЕЛЬШТРАС	580
МИФ ПОЛИТИЧЕСКИЙ	580
МИФОЛОГИЯ	581
МИХАИЛ ПСЕЛЛ	583
МИХАЙЛОВСКИЙ	583
МИХЕЛЕТ	584
МИХЕЛЬС	584
МИШ	584
МИШЛЕ	584
МЛАДОРОССЫ — см. *Евразийство*	585
МНЕНИЕ	585
МНЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ	585
МНЕСАРХ	586
МНОГОЗНАЧНЫЕ ЛОГИКИ	586
МНОЖЕСТВ ТЕОРИЯ	588
МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРОВ	590
МНОЖЕСТВО	591
МОДАЛЬНАЯ ЛОГИКА	593
МОДЕЛЕЙ ТЕОРИЯ	594

Статья	Стр.
МОДЕЛИРОВАНИЕ	596
МОДЕРАТ	597
МОДЕРНИЗАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ	597
МОДЕРНИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ	597
МОДЕРНИЗМ	599
МОДЕРНИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ	600
МО ДИ	600
МОДУС	601
МОИЗМ — см. *Мо цзя*	601
МОКША	601
МОЛЕШОТТ	602
МОЛИНА	602
МОЛИТВА	603
МОНАДА	604
МОНАДОЛОГИЯ	604
МОНАРХИЯ	604
МОНИЗМ	605
МОНИМ	606
МОНОТЕИЗМ	606
МОНТЕНЬ	606
МОНТЕСКЬЁ	607
МОПЕРТЮИ	608
МОР Г.	608
МОР Т.	608
МОРАЛИЗАТОРСТВО	609
МОРАЛЬ	610
МОРГАН	612
МОРЕЛЛИ	613
МОРЕНО	613
МОРИС	613
МОРРАС	613
МОСКА	614
МОСС	615
МОТИВАЦИЯ	615
МОУ ЦЗУНСАНЬ	616
«МО-ЦЗЫ»	616
МО ЦЗЯ	616
МОЧУЛЬСКИЙ	617
МУДРОСТЬ	618
МУЖЕСТВО	618
«МУЖЕСТВО БЫТЬ»	619
МУЗОНИЙ РУФ	620
«МУҚАДДИМА»	620
МУКАРЖОВСКИЙ	621
МУНЬЕ	621
МУР	622
МУРАВЬЕВ	624
МУСУЛЬМАНСТВО — см. *Ислам*	625
МУТАЗИЛИЗМ — см. *Калам*	625
«МЫСЛИ»	625
МЫШЛЕНИЕ	626
МЭМФОРД	632
МЭН-ЦЗЫ	633
МЭТЬЮС	634
МЮНСТЕРБЕРГ	634
МЮНЦЕР	634

ТОМ III

Статья	Стр.
НАБЕР	5
НАБЛЮДАЕМОСТИ ПРИНЦИП	5
НАБЛЮДАТЕЛЬ	6
НАБЛЮДЕНИЕ	6
НАВСИФАН	6
НАВЬЯ-НЬЯЯ	6
НАГАРДЖУНА	7
НАГЕЛЬ	7
НАГЛЯДНОСТЬ	7
НАГ-ХАММАДИ ТЕКСТЫ	8
НАДЕЖДА	8
НАДЕЖДИН	9
НАЗЗАМ	10
НАКАЗАНИЕ	10
НАЛБАНДЯН	12
НАНСИ	12
НАРОД	13
НАРОДНИЧЕСТВО	13
НАСИЛИЕ	14
НАСР	16
НАТОРП	16
НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОШИБКА	17
НАТУРФИЛОСОФИЯ	17
НАУКА	23

Статья	Стр.
«НАУКА ЛОГИКИ»	28
«НАУКА НЕЗНАНИЯ»	30
НАУКОВЕДЕНИЕ	30
НАУКОМЕТРИЯ	31
«НАУКОУЧЕНИЕ»	31
НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА	32
НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ	34
НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО	35
НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ (НТР)	36
НАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ	37
«НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ»	38
НАЦИОНАЛИЗМ	39
НАЦИЯ	41
«НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ»	43
«НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ»	44
НЕВИДИМЫЙ КОЛЛЕДЖ	45
«НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА»	45
«НЕДОВОЛЬСТВО КУЛЬТУРОЙ»	46
НЕДОНСЕЛЬ	47
НЕЗАВИСИМОСТЬ	47
НЕЙРАТ	48
НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ЛОГИКИ	49
НЕЛЬСОН	51
НЕМЕСИЙ	51
«НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ»	51
«НЕМЕЦКАЯ ТЕОЛОГИЯ»	52
НЕНАСИЛИЕ	52
НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ	53
НЕОБХОДИМОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	54
НЕОВЕДАНТИЗМ	54
НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО	55
НЕОКАНТИАНСТВО	56
НЕОКОНСЕРВАТИЗМ	58
НЕОКОНФУЦИАНСТВО	59
НЕОМАРКСИЗМ	60
НЕООРТОДОКСИЯ — см. *Диалектическая теология*	64
НЕОПИФАГОРЕИЗМ	64
НЕОПЛАТОНИЗМ	64
НЕОПОЗИТИВИЗМ	67
НЕОРАЦИОНАЛИЗМ	68
НЕОРЕАЛИЗМ	69
НЕОСХОЛАСТИКА	70
НЕОТОМИЗМ	71
НЕОФРЕЙДИЗМ	72
НЕОЯЗЫЧЕСТВО	73
НЕПОЛНОТА ТЕОРИИ	74
НЕПРЕРЫВНОСТЬ И ПРЕРЫВНОСТЬ	74
НЕПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ	76
НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ТЕОРИИ — см. *Металогика, Непротиворечия закон, Паранепротиворечивая логика*	77
НЕПРОТИВОРЕЧИЯ ЗАКОН	77
НЕРАЗРЕШИМОСТЬ ТЕОРИЙ — см. *Металогика, Разрешения проблема*	78
НЕСМЕЛОВ	78
НЕСОИЗМЕРИМОСТЬ ТЕОРИЙ	78
НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО	79
НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ	79
НИБУР РАЙНХОЛЬД	81
НИБУР РИЧАРД	82
НИГИДИЙ ФИГУЛ	83
НИГИЛИЗМ	84
НИГРАХАСТХАНА	86
НИДАНА — см. *Пратитья-самутпада*	86
НИДЭМ	86
НИЙОГА	86
НИКИФОР	86
НИКИФОР ВАСИЛАКИ	87
НИКИФОР ВЛЕММИД	87
НИКИФОР ГРИГОРА	87
НИКИФОР ХУМН	87
НИКОЛАЙ ИЗ ДАМАСКА	88
НИКОЛАЙ ИЗ ОТРЕКУРА	88
НИКОЛАЙ КАВАСИЛА	89
НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ	89
НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ	90
НИКОЛАЙ ОРЕМ	91
НИКОМАХ	91
«НИКОМАХОВА ЭТИКА»	91
НИЛ СОРСКИЙ	92
НИРВАНА	92
НИРВИКАЛЬПА — САВИКАЛЬПА	93
НИРДЖАРА	93

Статья	Стр.
НИРИШВАРА-ВАДА	93
НИРНАЯ	93
НИХСВАБХАВА-ВАДА — см. *Шунья-вада*	93
НИЦШЕ	93
НИЧТО	95
«НИЩЕТА ФИЛОСОФИИ»	97
НИЯТИ-ВАДА	97
НОВАЛИС	97
НОВГОРОДЦЕВ	98
НОВИКОВ Н.И.	98
НОВИКОВ П.С.	99
НОВИЦКИЙ	99
НОВОГО КЛАССА КОНЦЕПЦИЯ	100
НОВОГРАДСТВО — см. *Евразийство*	100
НОВОЕ КОНФУЦИАНСТВО	100
«НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ»	102
«НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ»	102
«НОВЫЕ ФИЛОСОФЫ»	103
«НОВЫЙ ОРГАНОН, ИЛИ ИСТИННЫЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ ИСТОЛКОВАНИЯ ПРИРОДЫ»	103
НОМЕНКЛАТУРА	104
НОМИНАЛИЗМ	104
НОМОГЕНЕЗ	106
НОМОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД	106
НООСФЕРА	107
НОРМА	108
НОРМАЛЬНАЯ НАУКА	108
НОТКЕР ЛАБЕОН	109
НОТТУРНО	109
НОУМЕН	109
НОЭСИС И НОЭМА	109
НРАВСТВЕННОСТЬ	110
НРАВЫ	110
НУМЕНИЙ	110
НУМЕРОЛОГИЯ — см. *Сян шу чжи сюэ*	111
НУС	111
НУЦУБИДЗЕ	111
НЬЮМЕН	112
НЬЮТОН	112
НЬЯЯ	114
«НЬЯЯ-БХАШЬЯ»	115
НЬЯЯ-ВАДА — см. *Йогачара*	116
НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА	116
«НЬЯЯ-СУТРЫ»	116
«О ГРАДЕ БОЖЬЕМ»	117
«О ГУМАНИЗМЕ»	117
«О ДУШЕ»	117
«О НАЧАЛАХ»	119
«О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ»	119
«О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ»	119
«О ПОВРЕЖДЕНИИ НРАВОВ В РОССИИ»	120
«О ПРАВЕ ВОЙНЫ И МИРА»	120
«О ПРИЧИНЕ, НАЧАЛЕ И ЕДИНОМ»	120
«О РАБСТВЕ ВОЛИ»	121
«О СВОБОДЕ»	122
«О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ»	123
«О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО УМСТВЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ И ЕГО ВОСПИТАНИИ»	124
«О ЧЕЛОВЕКЕ , О ЕГО СМЕРТНОСТИ И БЕССМЕРТИИ»	124
«ОБ ИСТИННОМ И ЛОЖНОМ БЛАГЕ»	124
«ОБ УМЕ»	125
ОБМЕНА ТЕОРИИ	125
ОБОСНОВАНИЕ	126
«ОБОСНОВАНИЕ ИНТУИТИВИЗМА»	126
ОБРАЗ	128
ОБРАЗ ЖИЗНИ	128
ОБРАЗ ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ	129
ОБРАЩЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЕ	130
ОБЩАЯ ТЕОРИЯ СИСТЕМ	131
ОБЩЕНИЕ	131
ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР — см. *Договор общественный*	132
ОБЩЕСТВО	132
ОБЩЕСТВО ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЕ	135
ОБЩИНА	135
ОБЪЕКТ	136
ОБЪЕКТИВНОЕ	137
«ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ»	137
ОБЪЕКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ	137
ОБЪЕМ ПОНЯТИЯ — см. *Понятие*	137
ОБЪЯСНЕНИЕ	137
ОБЯЗАННОСТЬ	139

Статья	Стр.
ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ	140
ОГАРЕВ	140
ОДОЕВСКИЙ	140
ОКЕН	141
ОККАЗИОНАЛИЗМ	141
ОККАМ	142
ОККАМИЗМ	144
ОККУЛЬТИЗМ	145
ОКСФОРДСКАЯ ШКОЛА	146
ОЛАМ	146
ОЛИВИ	146
ОЛИГАРХИЯ	147
ОЛИМПИОДОР	148
ОЛИЦЕТВОРЕНИЯ ПРИНЦИП	148
ОМЕЛЬЯНОВСКИЙ	149
ОНЕСИКРИТ	149
ОНТИЧЕСКИЙ	149
ОНТОЛОГИЯ	149
ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ	152
«ОПРАВДАНИЕ ДОБРА»	152
ОПРАВДАНИЕ ТЕОРИИ	153
ОПРЕДЕЛЕНИЕ	154
ОПРЕДЕЛИМОСТЬ	156
ОПРЕДМЕЧИВАНИЕ И РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ	157
ОПРОВЕРЖЕНИЕ	157
«ОПРОВЕРЖЕНИЕ ОПРОВЕРЖЕНИЯ»	158
ОПЫТ	158
«ОПЫТ И ПРИРОДА»	159
«ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ»	160
ОПЫТ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ	161
«ОПЫТ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ»	162
ОРГАНИЦИЗМ	162
ОРГАНИЧЕСКАЯ ШКОЛА	163
«ОРГАНОН»	163
ОРИГЕН	164
ОРЛОВ	165
ОРТЕГА-И-ГАССЕТ	165
ОРФИЗМ	167
ОСНОВАНИЯ НАУКИ	167
«ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ К МЕТАФИЗИКЕ НРАВОВ»	168
«ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ»	168
ОССОВСКАЯ	169
ОССОВСКИЙ	169
ОСТВАЛЬД	170
ОСТИН	170
ОСТРАНЕНИЕ	171
ОТВЕТСТВЕННОСТЬ	171
ОТКРОВЕНИЕ	173
ОТКРОВЕНИЯ ФИЛОСОФИЯ — см. *Философия откровения*	174
ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО	174
ОТКРЫТОСТЬ	175
ОТЛО	176
ОТНОСИТЕЛЬНАЯ ИСТИНА — см. *Истина*	176
ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ	176
ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТЕОРИЯ	176
ОТНОШЕНИЕ	176
ОТНОШЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫЕ	177
ОТРАЖЕНИЕ	178
ОТРИЦАНИЕ	180
ОТРИЦАНИЕ ОТРИЦАНИЯ	180
ОТТО	180
ОТЧУЖДЕНИЕ	181
ОУЭН	182
ОХЛОКРАТИЯ	183
ОЦЕНКА МОРАЛЬНАЯ	183
ОЩУЩЕНИЕ	184
ПАВЕЛ САМОСАТСКИЙ	187
ПАВЛИКИАНСТВО	187
ПАВЛОВ	187
ПАДАРТХА	187
ПАДУАНСКАЯ ШКОЛА	188
ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ	189
ПАЙДЕЙЯ	189
ПАКУДХА КАЧЧАЯНА	189
ПАЛАМА ГРИГОРИЙ — см. *Григорий Палама*	190
ПАЛИНГЕНЕСИЯ	190
ПАНИНИ	190
ПАНЛОГИЗМ	190
ПАНПСИХИЗМ	190
ПАНСЛАВИЗМ	191
ПАНТЕИЗМ	191

Статья	Стр.
ПАНЧАВИДХАКАЛЬПАНА	192
ПАНЭТИЙ	192
ПАПА — ПУНЬЯ	193
ПАРАДИГМА	193
ПАРАДОКС ЛОГИЧЕСКИЙ	194
ПАРАДОКСЫ СЕМАНТИЧЕСКИЕ	195
ПАРАЛЛЕЛИЗМ ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ	196
ПАРАМИТЫ	196
ПАРАНАУКА	197
ПАРАНЕПРОТИВОРЕЧИВАЯ ЛОГИКА	198
ПАРАТАХ-ПРАМАНЬЯ	200
ПАРАЦЕЛЬС	200
ПАРЕТО	200
ПАРИВРАДЖАКИ	201
ПАРИНАМА-ВАДА	201
ПАРИС	201
ПАРК	202
ПАРЛАМЕНТАРИЗМ	202
ПАРМЕНИД	202
«ПАРМЕНИД»	203
ПАРСОНС	204
ПАРТИИ ПОЛИТИЧЕСКИЕ	205
ПАРТНЕРСТВО СОЦИАЛЬНОЕ	206
ПАСКАЛЬ	207
ПАСХАЗИЙ РАДБЕРТ	208
ПАТЕРНАЛИЗМ	209
ПАТНЭМ	209
ПАТОЧКА	210
ПАТРИСТИКА	210
ПАТРИЦИ	213
ПАУЛЬСЕН	214
ПАФОС	214
ПАЦИФИЗМ	214
ПАЦИФИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ	215
ПЕАНО	216
ПЕГИ	216
ПЕЙН	216
ПЕЛАГИАНСТВО	217
ПЕЛАГИЙ	217
ПЕРВИЧНЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ КАЧЕСТВА	218
«ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ» — см. *«Начала философии»*	218
ПЕРЕЖИВАНИЕ	218
ПЕРЕЖИВАНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ	218
ПЕРЕСВЕТОВ	218
ПЕРИПАТЕТИЗМ АРАБОЯЗЫЧНЫЙ	219
ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА	220
ПЕРСЕЙ	221
ПЕРСОНАЖ ФИЛОСОФСКИЙ	221
ПЕРСОНАЛИЗМ	222
ПЕРСПЕКТИВА	224
ПЕРСПЕКТИВИЗМ	224
ПЕРЦЕПЦИЯ	225
ПЕСТАЛОЦЦИ	225
ПЕСТЕЛЬ	225
ПЁТР АУРЕОЛИ	226
ПЁТР Д'АЛЬИ	226
ПЕТР ДАМИАНИ	226
ПЕТР ИСПАНСКИЙ	226
ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ	227
ПЕТРАЖИЦКИЙ	227
ПЕТРАРКА	228
ПЕТРАШЕВСКИЙ	228
ПЕТРОВ	229
ПЕЧЕРИН	230
ПИАЖЕ	230
ПИЕТИЗМ	231
ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА ДЖОВАННИ ФРАНЧЕСКО	231
ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА ДЖОВАННИ	232
«ПИР»	232
ПИРРОН	232
ПИРС	233
ПИРСОН	235
ПИСАРЕВ	235
«ПИСЬМА К СЕРЕНЕ»	235
«ПИСЬМА ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРИРОДЫ»	236
ПИФАГОР	236
ПИФАГОРЕИЗМ	237
ПЛАТОН	238
ПЛАТОНА КОММЕНТАТОРЫ	243
ПЛАТОНИЗМ	245
«ПЛАТОНОВСКОЕ БОГОСЛОВИЕ О БЕССМЕРТИИ ДУШ»	245
ПЛЕРОМА	246
ПЛЕСНЕР	246

Статья	Стр.
ПЛЕХАНОВ	246
ПЛИФОН	247
ПЛОТИН	247
ПЛУТАРХ АФИНСКИЙ	249
ПЛУТАРХ ИЗ ХЕРОНЕИ	250
ПЛЮРАЛИЗМ	251
ПЛЮРАЛИЗМ ПОЛИТИЧЕСКИЙ	251
ПНЕВМА	252
ПНИН	252
ПОБЕДОНОСЦЕВ	253
ПОВЕДЕНИЕ	253
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ	254
ПОГОДИН	255
ПОДОБИЕ	255
ПОДТВЕРЖДЕНИЕ	255
ПОЗИТИВИЗМ	256
ПОЗНАНИЕ	259
«ПОЗНАНИЕ И ЗАБЛУЖДЕНИЕ»	263
ПОЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНОЕ	264
ПОКАЯНИЕ	265
ПОКЛОНЕНИЕ	266
ПОЛАНИ	267
ПОЛЕВОЙ	267
ПОЛИТИКА	268
«ПОЛИТИКА»	275
ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА	275
ПОЛИЦЕНТРИЗМ	277
ПОЛЬЗА	277
ПОМПОНАЦЦИ	278
ПОНИМАНИЕ	279
ПОНИМАНИЕ И ОБЪЯСНЕНИЕ	283
ПОНЯТИЕ	285
ПОПОВСКИЙ	287
ПОППЕР	288
ПОПУЛИЗМ	289
ПОРЕЦКИЙ	289
ПОРОЧНЫЙ КРУГ — см. *Логические ошибки*	290
ПОРФИРИЙ	290
ПОСИДОНИЙ	291
ПОСТ	292
ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА ТЕОРИИ	293
ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО	295
ПОСТМОДЕРН, ПОСТСОВРЕМЕННОСТЬ	296
ПОСТМОДЕРНИЗМ	297
ПОСТПОЗИТИВИЗМ	298
ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ	299
ПОТАМОН	301
ПОТЕБНЯ	302
ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ — см. *Бесконечное*	302
ПОТРЕБНОСТЬ	302
ПОТТЕР	302
ПОУП	303
ПОЧВЕННИЧЕСТВО	303
«ПОЭТИКА»	303
ПРАБХАКАРА МИШРА	304
ПРАВДОПОДОБНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ	304
ПРАВО	305
ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО	311
ПРАВОСЛАВИЕ	312
ПРАВЫЕ	316
ПРАГМАТИЗМ	316
ПРАДЖНЯ	319
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ СУТРЫ	319
ПРАДХАНА — см. *Пракрити*	319
ПРАЙОДЖАНА	319
ПРАЙС	319
ПРАКАШАТМАН	320
ПРАКРИТИ	320
ПРАКСЕОЛОГИЯ	320
ПРАКТИКА	321
ПРАЛАЯ	325
ПРАМА — АПРАМА	325
ПРАМАНА	325
«ПРАМАНАСАМУЧЧАЯ»	325
ПРАМЕЯ	326
ПРАНА	326
ПРАСАНГИКА — МАДХЬЯМИКА	326
«ПРАСАННАПАДА»	327
ПРАТИБХА	327
ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА	327
ПРАТЬЯБХИДЖНЯ	328
ПРАТЬЯКША	328
ПРАШАСТАПАДА	328
ПРЕДЕЛОВ РОСТА ТЕОРИЯ	329

Статья	Стр.
ПРЕДИКАБИЛИИ	329
ПРЕДИКАТ — см. *Логика предикатов*	329
ПРЕДЛОЖЕНИЯ НАБЛЮДЕНИЯ — см. *Протокольные предложения*	329
ПРЕДМЕТ	329
ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ	330
ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	331
ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКАЯ ЭТИКА	332
ПРЕДСКАЗАНИЕ	333
ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЕ	333
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ	334
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЗНАНИЙ	335
ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ	336
ПРЕКРАСНОЕ	337
ПРЕФОРМАЦИЯ И ЭПИГЕНЕЗ	342
ПРИВАТНОСТЬ	342
ПРИВИЛЕГИИ	343
ПРИГОЖИН	343
ПРИКЛАДНАЯ ЛОГИКА	344
ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА	345
ПРИНЦИП	346
ПРИРОДА	346
ПРИРОДА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	352
ПРИСТЛИ	352
ПРИЧИНА И СЛЕДСТВИЕ	353
ПРИЧИНА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	353
ПРИЧИННОСТЬ	355
ПРОБАБИЛИЗМ	355
ПРОБЛЕМА	356
«ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА»	356
«ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО»	356
ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ	357
ПРОГНОЗ	358
ПРОГРЕСС	358
ПРОДИК	359
ПРОЕКТ	359
ПРОЕКТИРОВАНИЕ	359
ПРОЕКЦИЯ	360
ПРОИЗВЕДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЕ	360
ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ И ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ	362
ПРОИЗВОДСТВО ОБЩЕСТВЕННОЕ	362
«ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЕМЬИ, ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ГОСУДАРСТВА»	362
ПРОКЛ	364
ПРОЛЕПСИС — см. *Антиципация восприятия*	365
ПРОЛЕТАРИАТ	365
ПРОЛЕТКУЛЬТ	365
ПРОПАГАНДА	366
ПРОПЕДЕВТИКА	366
ПРОСВЕЩЕНИЕ	366
ПРОСОПОГРАФИЯ — см. *Биографический метод*	369
ПРОСТОТЫ ПРИНЦИП	369
ПРОСТРАНСТВО	370
ПРОСТРАНСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	373
ПРОСТРАНСТВО В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	373
ПРОСТРАНСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЕ	374
ПРОТАГОР	374
ПРОТЕСТАНТИЗМ	375
ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	377
ПРОТИВОРЕЧИЕ — см. *Единство и борьба противоположностей*	377
ПРОТИВОРЕЧИЕ ЛОГИЧЕСКОЕ	377
ПРОТОКОЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ	378
ПРОЦЕСС	378
«ПРОЦЕСС И РЕАЛЬНОСТЬ. ОЧЕРК КОСМОЛОГИИ»	379
ПРОЦЕСС ПОЛИТИЧЕСКИЙ	380
ПРОЩЕНИЕ	381
ПРОЯВЛЕНИЕ	381
ПРУДОН	382
ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ	382
ПСЕЛЛ — см. *Михаил Пселл*	383
ПСИХОАНАЛИЗ	383
ПСИХОЛОГИЗМ [И АНТИПСИХОЛОГИЗМ] В ЛОГИКЕ	384
ПТОЛЕМЕЙ	385
ПУАНКАРЕ	386
ПУББАНТАКАППИКИ	387

Статья	Стр.
ПУБЛИЧНОСТЬ	387
ПУДГАЛА	387
ПУДГАЛА-ВАДА	388
ПУРАНА КАССАПА	388
ПУРВА-МИМАНСА — см. *Миманса*	388
ПУРИТАНИЗМ	388
ПУРУША	389
ПУРУШАРТХА	389
«ПУТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ»	389
ПУФЕНДОРФ	390
ПФЕНДЕР	391
РАБАН МАВР	392
«РАБОЧИЙ»	392
РАБСТВО	392
РАВЕНСТВО СОЦИАЛЬНОЕ	394
РАВЕССОН-МОЛЬЕН	395
РАДЖАС — см. *Гуны*	395
РАДИКАЛИЗМ	395
РАДИЩЕВ	396
РАДКЛИФФ-БРАУН	396
РАДЛОВ	396
РАДХАКРИШНАН	397
РАЗВИТИЕ	397
«РАЗВИТИЕ СОЦИАЛИЗМА ОТ УТОПИИ К НАУКЕ»	400
РАЗДЕЛЕНИЕ ВЛАСТЕЙ	400
РАЗИ АБУ БАКР МУХАММАД ИБН ЗАКАРИЙА	401
РАЗИ ФАХР АД-ДИН АБУ ‘АБДАЛЛАХ	401
РАЗЛИЧИЕ	402
РАЗРЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМА	402
РАЗУМ	403
РАЗУМ И ВЕРА	404
РАЗУМ ПРАКТИЧЕСКИЙ	407
РАЗУМ ЧИСТЫЙ	408
«РАЗУМНЫЕ МЫСЛИ О БОГЕ, МИРЕ И ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА, А ТАКЖЕ О ВСЕХ ВЕЩАХ ВООБЩЕ»	408
«РАЗЫСКАНИЕ ИСТИНЫ»	409
РАЙЛ	409
РАЙХ	410
РАЙХЕНБАХ	410
РАМАНУДЖА	411
РАМЕ	411
РАМОС	411
РАНЕР	412
РАНК	412
РАПОПОРТ	413
РАСА	413
РАСА	414
РАСИЗМ	415
РАСКАЯНИЕ — см. *Покаяние*	416
РАССЕЛ	416
РАССУДОК	418
«РАССУЖДЕНИЕ, ВЫНОСЯЩЕЕ РЕШЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ»	418
«РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ»	419
РАТРАМН	420
РАТЦЕНХОФЕР	420
РАУШЕНБУШ	420
РАЦИОВИТАЛИЗМ	421
РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ПРОЦЕСС	421
РАЦИОНАЛИЗМ	422
РАЦИОНАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ	424
РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА ТЕОРИЯ	425
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ	425
РЕАЛИЗМ	427
РЕАЛЬНОСТЬ	428
РЕАЛЬНОСТЬ ФИЗИЧЕСКАЯ	428
РЕВОЛЮЦИЯ	429
РЕДКИН	430
РЕДУКЦИОНИЗМ	430
РЕДУКЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ	431
РЕЖИМ ПОЛИТИЧЕСКИЙ	431
РЕЙМАРУС	432
РЕЙНАЛЬ	433
РЕЙНГОЛЬД	433
РЕЙХЕНБАХ — см. *Райхенбах*	434
«РЕКОНСТРУКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В ИСЛАМЕ»	434
РЕЛЕВАНТНАЯ ЛОГИКА	434
РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ	435
РЕЛИГИЯ	436
РЕЛЯТИВИЗМ	442
РЕМИГИЙ ИЗ ОСЕРРА	442
РЕНАН	443

Статья	Стр.
РЕНУВЬЕ	443
РЕРИХ Е. И.	444
РЕРИХ Н. К.	444
РЕФЕРЕНТНАЯ ГРУППА	445
РЕФЛЕКСИЯ	445
РЕФОРМА	450
РЕФОРМА ПОЛИТИЧЕСКАЯ	450
РЕФОРМАЦИЯ	451
РЕФОРМИЗМ	453
РЕЦЕПТИВНАЯ ЭСТЕТИКА	453
РЕШЕР	454
РИД	454
РИКЁР	455
РИККЕРТ	456
РИСМЕН	457
РИТМ	458
РИТУАЛ	458
РИШАРД СЕН-ВИКТОРСКИЙ	459
РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ	459
РОБИНЕ	460
РОД ЛОГИЧЕСКИЙ — см. *Классификация, Определение*	460
РОДЖЕР МАРСТОН	460
РОЗАНОВ	461
РОЗЕНБЕРГ	462
РОЗЕНКРАНЦ	462
РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО	462
РОЗЕНЦВЕЙГ	463
РОЙ	464
РОЙС	464
РОРТИ	465
РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО	466
«РОССИЯ И ЕВРОПА»	466
РОСТОУ	467
РОСЦЕЛИН	467
РОТХАКЕР	467
РОУЛЗ	468
РУБИНШТЕЙН М. М.	468
РУБИНШТЕЙН С. Л.	469
РУГЕ	469
РУССКАЯ ИДЕЯ	469
«РУССКАЯ ИДЕЯ» (Н. А. Бердяев)	470
«РУССКАЯ ИДЕЯ» (В. С. Соловьев)	471
«РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ»	471
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ	472
РУССО	477
РЮЙСБРУК	478
РЯД	479
СААДЬЯ	480
САВОНАРОЛА	480
САДОМАЗОХИЗМ	480
САКРАЛЬНОЕ	482
САЛЛИВАН	483
САЛЛЮСТИЙ	483
САМАВАЯ	483
САМАДХИ	484
САМАНЬЯ	484
САМАРИН	484
САМВАРА	484
САМОДВИЖЕНИЕ	485
САМОДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	485
САМООПРЕДЕЛЕНИЕ	486
САМООРГАНИЗАЦИЯ	487
САМОСОЗНАНИЕ	488
САНДЖАЯ БЕЛАТТХИПУТТА	489
САНКХЬЯ	489
«САНКХЬЯ-КАРИКА»	490
«САНКХЬЯ-СУТРЫ»	491
САНСАРА	491
САНСКАРЫ	491
САНТАЯНА	492
САНЧЕС ВАСКЕС	493
САНШАЯ	494
САНЬ ГАН У ЧАН	494
САНЬЛУНЬ ШКОЛА	494
САРАГУЭТА-И-БЕНГОЕЧЕА	494
«САРВА-ДАРШАНА-САНГРАХА»	495
САРВАСТИВАДА	495
САРВОДАЙЯ	495
САРГА	495
САРТР	495
САТ	497
САТКАРЬЯ-ВАДА	497
САТТА	497
САТТВА — см. *Гуны*	498

Статья	Стр.
САТ-ЧИТ-АНАНДА	498
САУТРАНТИКА	498
СВАБХАВА	498
СВАБХАВА-ВАДА	498
СВАЛАКШАНА	499
СВАТАНТРИКА-МАДХЬЯМИКА	499
СВАТАХ-ПРАМАНЬЯ	499
СВЕДЕНБОРГ	499
СВЕНЦИЦКИЙ	499
СВЕТ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	500
«СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ»	500
СВОБОДА	501
СВОБОДА ВОЛИ	503
СВОБОДНАЯ ЛОГИКА	507
СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ	508
СВОБОДОМЫСЛИЕ	508
СВОЙСТВО	510
СВЯЗЬ	510
СЕА	510
СЕЗЕМАН	511
СЕКСТ ЭМПИРИК	511
СЕКСТИЙ	512
СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ	512
СЕЛЛАРС	513
СЕМАНТИКА	514
СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ	515
СЕМАНТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ ТЕОРИЯ	516
СЕМАНТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МЕТОДЫ — см. *Логическая семантика, Именования теория*	520
СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСТИНЫ — см. *Логическая семантика*	520
СЕМИОТИКА	520
СЕМЬ МУДРЕЦОВ	521
СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА	521
СЕНЕКА	521
СЕН-СИМОН	522
СЕНСУАЛИЗМ	523
СЕНТИМЕНТАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИЙ	523
СЕПИР	524
СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ	524
СЕРАФИМ САРОВСКИЙ	524
СЕРВЕТ	525
СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ	525
СЕРЕБРЯННИКОВ	525
СЁРЛ	526
СЕТНИЦКИЙ	526
СЕФИРОТ	527
СЕЧЕНОВ	527
СИГЕР БРАБАНТСКИЙ	527
СИДДХАНТА	528
СИДДХАСЕНА ДИВАКАРА	528
СИДЖВИК	528
СИДОНСКИЙ	529
СИЛЛОГИЗМ	529
СИЛЛОГИСТИКА	529
СИМВОЛ	532
СИМВОЛАТЫ	534
СИМВОЛИЗМ	534
СИМВОЛЫ ВЕРЫ	537
СИМВОЛЫ В КУЛЬТУРЕ	538
СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ	538
СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ	539
СИММЕТРИИ ПРИНЦИП	539
СИММЕТРИЯ	540
СИМПАТИЯ КОСМИЧЕСКАЯ	541
СИМПЛИКИЙ	541
СИМУЛЯКР	542
СИН — [индивидуальная] природа	544
СИН — [телесная] форма	545
СИНЕРГЕТИКА	545
СИНКАТЕГОРЕМЫ	546
СИНТАГМА	546
СИНТАКСИС ЛОГИЧЕСКИЙ — см. *Формализованный язык*	546
СИНТЕЗ	546
СИНТЕЗ ЗНАНИЙ	547
СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ	547
СИНТОИЗМ	548
СИНЬ-благонадежность	550
СИНЬ-сердце	550
СИНЬ СЮЭ	551
СИРИАН	552
СИСТЕМА	552
«СИСТЕМА ЛОГИКИ СИЛЛОГИСТИЧЕСКОЙ И ИНДУКТИВНОЙ»	553

Статья	Стр.
«СИСТЕМА МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ»	555
СИСТЕМА ПОЛИТИЧЕСКАЯ	555
«СИСТЕМА ПРИРОДЫ»	556
«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»	556
СИСТЕМАТИКА	557
СИСТЕМНОСТИ ПРИНЦИП	558
СИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ	558
СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД	559
СИТУАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	560
СИТУАЦИЯ	561
СКАНДХИ	561
СКЕПТИЦИЗМ	561
СКЛАДКА	562
СКОВОРОДА	563
СКОТИЗМ	563
СКРЫТОЕ	563
СКУЛЕМ	563
СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ	564
СЛАВЯНОФИЛЬСТВО	564
СЛЕД МНЕСИЧЕСКИЙ	566
СЛЕДОВАНИЕ ЛОГИЧЕСКОЕ	567
«СЛОВА И ВЕЩИ»	567
СЛУЧАЙНОСТЬ	569
СМЕНОВЕХОВСТВО	570
СМЕРТНАЯ КАЗНЬ	570
СМЕРТЬ	571
СМЕХ	573
СМИРНОВ	574
СМИТ	575
СМРИТИ	575
СМЫСЛ	576
СМЫСЛ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	577
СМЫСЛ (В ЛОГИКЕ) — см. *Именования теория*	578
СМЫСЛ ЖИЗНИ — см. *Смысл*	578
«СМЫСЛ ЖИЗНИ»	578
СМЫСЛ ИСТОРИИ	578
«СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА»	579
СМЭТС	580
СНЯТИЕ	580
СОБОРНОСТЬ	580
СОБСТВЕННОСТЬ	581
СОБЫТИЕ	582
СОВЕРШЕНСТВО	584
СОВЕРШЕНСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	585
СОВЕСТЬ	585
СОВРЕМЕННОСТЬ	587
СОГЛАСИЕ	589
СОЗЕРЦАНИЕ	589
СОЗНАНИЕ	589
СОКРАТ	591
СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ	593
СОКРАТИЧЕСКИЙ МЕТОД — см. *Майевтика*	594
СОЛИПСИЗМ	594
СОЛОВЬЕВ	595
СООТВЕТСТВИЯ ПРИНЦИП	597
СООТНОШЕНИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЕЙ	598
СОРЕЛЬ	599
СОРОКИН	599
СОСИГЕН	600
СОСТОЯНИЕ	600
СОТЕРИОЛОГИЯ — см. *Спасение*	601
СОТИОН	601
СОТИРИХ	601
СОФИЗМ	601
СОФИОЛОГИЯ	602
«СОФИСТ»	603
СОФИСТИКА	604
СОФИСТЫ	604
СОФИЯ — см. *Софиология*	605
СОХРАНЕНИЯ ПРИНЦИПЫ	605
СОЦИАЛИЗМ	606
СОЦИАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИЙ	609
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	609
СОЦИАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО	611
СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ — см. *Действие социальное*	612
СОЦИАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ	613
СОЦИАЛЬНЫЙ ЕВАНГЕЛИЗМ	613
СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ	614
СОЦИУМ — см. *Общество*	614
СПАНДА	614

Статья	Стр.
СПАСЕНИЕ	615
СПЕВСИПП	616
СПЕКТОРСКИЙ	616
СПЕКУЛЯТИВНОЕ ЗНАНИЕ	617
СПЕНСЕР	619
СПЕРАНСКИЙ	620
СПИНОЗА	621
СПРАВЕДЛИВОСТЬ	622
СПРАВЕДЛИВОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	624
СПХОТА	625
СРАВНЕНИЕ	625
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	626
СРЕДНИЙ КЛАСС	631
СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ	632
СТАБИЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКАЯ	632
СТАНДАРТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАУКИ	634
СТАНКЕВИЧ	634
СТАРООБРЯДЧЕСТВО	635
СТАТИСТИЧЕСКИЕ И ДИНАМИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ	635
СТАТИСТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ	636
СТАТУС	637
СТЕПУН	637
СТЕФАН ПЕРМСКИЙ	638
СТЕФАН ЯВОРСКИЙ	638
СТЕФФЕНС	638
СТИЛЬПОН	639
СТИРЛИНГ	639
СТИХИИ — см. *Элементы*	639
СТОБЕЙ	639
СТОИЦИЗМ	639
«СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ»	642
СТРАДАНИЕ	642
«СТРАСТИ ДУШИ»	643
СТРАТОН	644
СТРАХ	645
СТРАХОВ	645
СТРОСОН	646
СТРУВЕ	646
СТРУКТУРА	647
СТРУКТУРАЛИЗМ	647
СТХАВИРАВАДА	649
СТЯЖКИН	649
СУАРЕС	649
СУБИРИ	650
СУБКУЛЬТУРА	651
СУБСТАНЦИЯ	651
СУБСТАНЦИЯ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	656
СУБСТАНЦИЯ МЫСЛЯЩАЯ	656
СУБСТАНЦИЯ ПРОТЯЖЕННАЯ	657
СУБСТАНЦИЯ-СУБЪЕКТ	658
СУБСТРАТ	659
СУБЪЕКТ	659
СУБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКИЙ	660
СУБЪЕКТ ПОЛИТИЧЕСКИЙ	661
СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНЫЙ	661
СУБЪЕКТИВНОЕ	662
«СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ»	663
СУДЬБА	663
СУДЬБА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ — см. *Предопределение*	664
СУЖДЕНИЕ	664
СУЖДЕНИЯ МОРАЛЬНЫЕ	665
СУЗО	667
СУКШМА-ШАРИРА	667
СУММА	667
«СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ»	667
«СУММА ТЕОЛОГИИ»	668
СУННА	669
СУНЬ-ЦЗЫ	670
«СУНЬ-ЦЗЫ»	670
СУНЬ ЯТСЕН	670
СУПЕРИНТУИЦИОНИСТСКАЯ ЛОГИКА — см. *Интуиционистская логика*, *Интуиционизм*	671
СУППЕС	671
СУРЕШВАРА	672
СУТРЫ	672
СУТТА-ПИТАКА — см. *Трипитака*	672
СУФИЗМ	672
СУХОВО-КОБЫЛИН	675
СУХРАВАРДӢ	675
СУЩЕЕ	675
СУЩЕЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	676

Статья	Стр.
СУЩЕСТВОВАНИЕ	677
СУЩЕСТВОВАНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	679
СУЩНОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	680
СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ	682
«СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА»	682
СФЕР	683
СХЕМА	683
СХЕМАТИЗМ	683
СХОЛАСТИКА	683
СЦИЕНТИЗМ	686
СЧАСТЬЕ	686
СЫ ДЭ	688
СЫ СЯН	688
СЭТ	688
СЮАНЬ СЮЭ	689
СЮЙ — ШИ	689
СЮН ШИЛИ	690
СЮНЬ-ЦЗЫ	690
«СЮНЬ-ЦЗЫ»	690
СЮ ШЭНЬ	691
СЯН ШУ ЧЖИ СЮЭ	691
СЯНЬ СЮЭ	692
СЯО ТИ	692
«СЯО ЦЗИН»	693

ТОМ IV

Статья	Стр.
ТАБУ	5
ТАВР КАЛЬВЕН	5
ТАВТОЛОГИЯ — см. *Логика высказываний*	5
ТАГОР	5
ТАИНСТВА ЦЕРКОВНЫЕ	5
«ТАЙ ПИН ЦЗИН»	6
ТАЙ ЦЗИ	6
ТАЙЛОР	7
ТАЛИОН	7
ТАЛМУД	8
ТАНЕЕВ	10
ТАНМАТРЫ	10
ТАНТРИЗМ	10
ТАНЬ СЫТУН	11
ТАРЕЕВ	12
ТАРКА	12
ТАРСКИЙ	12
ТАСАВВУФ — см. *Суфизм*	13
ТАТАРКЕВИЧ	13
ТАТИАН	13
ТАТИЩЕВ	13
ТАТТВА	14
«ТАТТВАРТХАДХИГАМА-СУТРА»	14
«ТАТТВА-САНГРАХА»	14
ТАТХАТА	15
ТАУЛЕР	15
ТАУХӢДӢ	16
ТАФТАЗӐНӢ	16
ТВАРДОВСКИЙ	16
ТВЕРИТИНОВ-ДЕРЮШКИН	17
ТВОРЕНИЕ	17
ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ	18
ТВОРЧЕСТВО	18
«ТВОРЧЕСТВО ФРАНСУА РАБЛЕ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РЕНЕССАНСА»	21
ТЕЗИС	22
ТЕЗИС И АНТИТЕЗИС	22
«ТЕЗИСЫ О ФЕЙЕРБАХЕ»	22
ТЕИЗМ	23
ТЕЙХМЮЛЛЕР	23
ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН	23
ТЕКТОЛОГИЯ	24
ТЕЛЕЗИО	25
ТЕЛЕОЛОГИЯ — см. *Целесообразность*	25
ТЕЛО	25
ТЕЛО-БЕЗ-ОРГАНОВ	29
ТЕЛОС — см. *Цель*	29
«ТЕЛЬ КЕЛЬ»	29
ТЕМА	30
ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	30
ТЕМИСТИЙ — см. *Фемистий*	30
ТЕННИС	30
ТЕОДИЦЕЯ	31
«ТЕОДИЦЕЯ»	32

Статья	Стр.
ТЕОЛОГИЯ	32
ТЕОЛОГИЯ АПОФАТИЧЕСКАЯ — см. *Апофатическая теология*	37
«ТЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ»	37
ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ	37
«ТЕОЛОГИЯ ПЛАТОНА»	38
ТЕОЛОГИИ РОДИТЕЛЬНОГО ПАДЕЖА	39
ТЕОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ	41
ТЕОН	42
ТЕОРЕМА ДЕДУКЦИИ — см. *Дедукции теорема*	42
ТЕОРИЯ	42
«ТЕОРИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ»	46
ТЕОРИЯ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ	47
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	47
«ТЕОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ»	52
ТЕОСОФИЯ	53
ТЕОФРАСТ	53
ТЕРЕЗА ИИСУСОВА	55
ТЕРМИН	55
ТЕРМИНИЗМ	56
ТЕРПИМОСТЬ — см. *Толерантность*	56
ТЕРРОР	56
ТЕРРОРИЗМ ПОЛИТИЧСЕКИЙ	57
ТЕРТУЛЛИАН	58
ТЕТЕНС	58
ТЕУРГИЯ	59
ТЕХНИКА	61
ТЕХНИКИ ТЕЛА	63
ТЕХНИЧЕСКИЕ НАУКИ	63
ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС	64
ТЕХНОКРАТИЯ	64
ТЕХНОЛОГИИ СОЦИАЛЬНЫЕ	65
ТЕХНОЛОГИЯ	65
ТИ — ЮН	65
ТИЛИКЕ	66
ТИЛЛИХ	66
ТИМАШЕВ	68
«ТИМЕЙ»	68
ТИМОН	69
ТИПИТАКА — см. *Трипитака*	69
ТИПИЧЕСКОЕ	69
ТИПОЛОГИЯ	70
ТИХОМИРОВ	72
ТИХОН ЗАДОНСКИЙ	72
ТКАЧЕВ	72
ТОЖДЕСТВО	73
ТОЙНБИ	74
ТОКВИЛЬ	74
ТОЛАНД	75
ТОЛЕРАНТНОСТЬ	75
ТОЛСТОВСТВО	76
ТОЛСТОЙ	78
ТОМАЗИЙ	78
ТОМИЗМ	78
«ТОПИКА»	79
ТОТАЛИТАРИЗМ	80
ТОТЕМ	81
«ТОТЕМ И ТАБУ»	82
ТОТЕМИЗМ	83
ТОЧКА ЗРЕНИЯ	84
ТРАВМА	84
ТРАГИЧЕСКОЕ	85
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ	86
ТРАДИЦИЯ	87
ТРАДИЦИИ В НАУКЕ	88
ТРАЙРУПЬЯ	88
«ТРАКТАТ О ВЗГЛЯДАХ ЖИТЕЛЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА»	89
«ТРАКТАТ О ПРИНЦИПАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ»	89
«ТРАКТАТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ»	89
«ТРАКТАТ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ»	90
ТРАНСГРЕССИЯ И ПРЕДЕЛ	91
ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	91
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ	92
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТЫ	93
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	94
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ	96
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ	99
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ	100
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ	100
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МЕТОД	101
ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ	103

Статья	Стр.
ТРАСИЛЛ	104
ТРАСИМАХ	104
ТРЕДИАКОВСКИЙ	105
ТРЕЛЬЧ	105
ТРЕНДЕЛЕНБУРГ	106
«ТРЕТИЙ ГУМАНИЗМ»	106
«ТРЕТИЙ РИМ»	107
ТРИАДА	107
ТРИКАЙЯ	108
ТРИМУРТИ	109
ТРИПИТАКА	109
ТРОИЦА	112
ТРОИЦКИЙ	113
ТРОПЫ	113
ТРУБЕЦКОЙ Е.Н.	114
ТРУБЕЦКОЙ Н.Н.	115
ТРУБЕЦКОЙ С.Н.	116
ТРУБНИКОВ	116
ТРУД	117
ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ	117
ТУЛМИН	118
ТУРЕН	118
ТУРИЛЬД	119
ТУРОВСКИЙ	119
ТӮСӢ	119
ТХЕРАВАДА	120
ТЬЕРРИ (ТЕОДОРИК) ШАРТРСКИЙ	120
ТЭН	120
ТЮРГО	121
ТЯНЬ	121
ТЯНЬ ЛИ ЖЭНЬ ЮЙ	122
ТЯНЬТАЙ ШКОЛА	123
У	124
«У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ»	124
У ВЭЙ	125
У СИН	125
«У ЦЗИН»	126
УАЙТХЕД	126
УАРТЕ	128
УВАРОВ	128
УДАЯНА	128
УДДЙОТАКАРА	128
УДДХАМАГХАТАНИКИ	129
УДОВОЛЬСТВИЕ	129
«УЕДИНЕННОЕ»	130
УЗНАДЗЕ	130
УИЗДОМ	130
УИКЛИФ	131
УИЛБЕР	132
«УКАЗАНИЯ И НАСТАВЛЕНИЯ»	132
УЛЬРИХ СТРАСБУРГСКИЙ	132
УМЕРЕННОСТЬ	133
УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ	134
УМОЗРЕНИЕ	134
УНАМУНО, МИГЕЛЬ ДЕ	134
УНИВЕРСАЛИИ	135
УНИВЕРСАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	142
УОТКИНС	143
УПАДХИ	143
УПАМАНА	143
УПРАВЛЕНИЕ	144
УПСАЛЬСКАЯ ШКОЛА	144
УРАВНИТЕЛЬНОСТЬ	145
УРБАНИЗАЦИЯ	146
УСЛОВИЯ ПОЗНАНИЯ	147
УСЛОВНОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ	147
УСМОТРЕНИЕ СУЩНОСТИ	148
УСПЕНСКИЙ	149
«УСПОКОЕНИЕ РАЗУМА»	149
УСТРЯЛОВ	149
УТВЕРЖДЕННОСТЬ	150
«УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ»	151
«УТИЛИТАРИЗМ»	151
УТОПИЗМ СОЦИАЛЬНЫЙ	151
УТОПИЯ И АНТИУТОПИЯ	152
УТТАРА-МИМАНСА — см. *Веданта*	154
УХТОМСКИЙ	154
«УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В ЕГО ИСТОРИИ»	155
УЧЕНЫЙ	155
УЧЧХЕДА-ВАДА — см. *Пуббантакаппики*	155
УЭВЕЛЛ	155
ФА	157
ФАВОРИН	157
ФАЙХИНГЕР	157

Статья	Стр.
ФАКТ	157
ФАКТИЧНОСТЬ	158
ФАЛЕС	158
ФАЛЬСАФА — см. *Перипатетизм арабоязычный*	159
ФАЛЬСИФИКАЦИЯ	159
ФАЛЬСИФИЦИРУЕМОСТЬ	159
ФАН ИЧЖИ	159
ФАНИЙ	160
ФАРАБИ	160
ФАРБЕР	161
ФАТАЛИЗМ	161
ФАУСТОВСКАЯ КУЛЬТУРА	162
ФАЦЗАН	162
ФАШИЗМ	163
ФЕДЕРАЛИЗМ	164
ФЕДОН	166
«ФЕДОН»	166
ФЕДОРОВ	166
ФЕДОТОВ	167
ФЕДР	168
«ФЕДР»	168
ФЕЙЕРАБЕНД	168
ФЕЙЕРБАХ	169
ФЕЙХИНГЕР — см. *Файхингер*	171
ФЕМИНИЗМ	171
ФЕМИСТИЙ	173
ФЕНЕЛОН	174
ФЕНОМЕН	174
ФЕНОМЕНАЛИЗМ	175
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — см. *Редукция феноменологическая*	175
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ	175
«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»	178
ФЕОДОР АСИНСКИЙ	180
ФЕОДОР ГАЗА	181
ФЕОДОР ИЗ КИРЕНЫ	181
ФЕОДОР МЕТОХИТ	181
ФЕОДОР СТУДИТ	182
ФЕОДОРИТ	182
ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ	182
ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ	183
ФЕОФИЛ	183
ФЕОФИЛАКТ	183
ФЕРГЮСОН	183
ФЕРЕКИД	184
ФЕТИШИЗМ	184
ФЕХНЕР	184
ФИДЕИЗМ	185
«ФИЗИКА»	185
ФИЗИКАЛИЗМ	186
ФИҚХ	187
ФИКЦИОНАЛИЗМ	189
ФИЛАРЕТ	189
«ФИЛЕБ»	189
ФИЛИПП	190
ФИЛОДЕМ	190
ФИЛОЛАЙ	191
ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	192
ФИЛОН ИЗ ЛАРИСЫ	193
ФИЛОПОН — см. *Иоанн Филопон*	194
«ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА»	194
ФИЛОСОФИЯ	195
ФИЛОСОФИЯ В СССР И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ	201
«ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ»	209
ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ	210
«ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ» (А. Ф. Лосев)	211
«ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ» (С. Н. Булгаков)	212
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ	212
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ	214
ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ	216
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ	218
ФИЛОСОФИЯ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ	220
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ	223
ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ	225
ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ	226
ФИЛОСОФИЯ ПРАВА	227
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ	230
«ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ»	235
ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ	236
ФИЛОСОФИЯ ТОЖДЕСТВА	236
«ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА»	237
«ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА И ВЕРЫ»	237

Статья	Стр.
ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА	238
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	241
ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА	245
ФИЛОСОФСКАЯ ЛОГИКА	246
ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОБЩЕСТВА И КРУЖКИ	247
ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ	249
«ФИЛОСОФСКИЙ ЛЕКСИКОН»	250
ФИНАЛИЗМ ИСТОРИЧЕСКИЙ	250
ФИНИТИЗМ	251
ФИНК	252
ФИХТЕ	252
ФИЧИНО	254
ФЛЕК	255
ФЛОРЕНСКИЙ	256
ФЛОРОВСКИЙ	257
ФОГТ	257
ФОК	257
ФОЛЛИБИЛИЗМ	258
ФОМА АКВИНСКИЙ	259
ФОМА БРАДВАРДИН	261
ФОМА КЕМПИЙСКИЙ	261
ФОНТЕНЕЛЬ	262
ФОРЛЕНДЕР	262
ФОРМА И МАТЕРИЯ	262
ФОРМА ЛОГИЧЕСКАЯ	263
ФОРМА ПРЕВРАЩЕННАЯ	264
ФОРМАЛИЗАЦИЯ	266
ФОРМАЛИЗМ	267
ФОРМАЛИЗОВАННЫЙ ЯЗЫК	269
ФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВЕННЫЕ	270
ФОРСТЕР	270
ФОТИЙ	270
ФРАНК СЕБАСТЬЯН	271
ФРАНК С. Л.	271
ФРАНКЛИН	272
ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА	272
ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ	273
ФРАСИМАХ — см. *Трасимах*	274
ФРЕГЕ	274
ФРЕЙД А.	274
ФРЕЙД З.	275
ФРИДМАН	275
ФРИДУГИС	276
ФРИЗ	276
ФРОЛОВ	276
ФРОММ	277
ФРЭЗЕР	278
ФУКО	278
ФУНДАМЕНТАЛИЗМ	280
ФУНДАМЕНТАЛИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ	280
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ	281
ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	281
ФУРЬЕ	282
ФУТУРОЛОГИЯ	283
ФЭН ЮЛАНЬ	284
ХАБЕРМАС	286
ХАЙДЕГГЕР	287
ХАКЕР	288
ХАКИНГ	288
«ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ»	289
ХАЛКИДИЙ — см. *Калкидий*	289
«ХАНЬ ФЭЙ-ЦЗЫ»	289
ХАНЬ ЮЙ	290
ХАОС	291
ХАРИЗМА	291
ХАРРЕ	292
ХАРТСХОРН	292
ХАТЧЕСОН	293
ХВОСТОВ	293
ХЕЙЗИНГА	294
ХЕМАЧАНДРА	295
ХЕНГСТЕНБЕРГ	295
ХЁНИГСВАЛЬД	296
ХЕССЕ	297
ХЕТВАБХАСА	297
ХЕТУ	298
ХИВИ ГАБАЛКИ	298
ХИЛИАЗМ	298
ХИНТИККА	298
ХОЙЕР	299
ХОКИНГ	299
ХОЛИЗМ	299
ХОЛТОН	300
ХОМЯКОВ	300

Статья	Стр.
ХОРКХАЙМЕР	301
ХОРНИ	301
ХОУМ	302
ХРИСИПП	302
ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — см. *Антропология христианская*	303
ХРИСТИАНСТВО	303
ХРИСТОЛОГИЯ	306
ХРОНОПОЛИТИКА	307
ХРОНОТОП	307
ХУ ШИ	308
ХУА	308
«ХУАЙНАНЬ-ЦЗЫ»	308
ХУАЯНЬ ШКОЛА	309
ХУНЬДУНЬ	309
ХУНЬ ПО	310
ХЭ	310
ХЭ ТУ И ЛО ШУ	311
ХЭБЕРЛИН	312
ХЮБНЕР	312
«ЦАРСТВА БЫТИЯ»	313
ЦВИНГЛИ	314
ЦЕЗАРЕПАПИЗМ	314
ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ	314
ЦЕЛЛЕР	315
ЦЕЛОСТНОСТЬ	316
ЦЕЛЬ	317
ЦЕЛЬ И СРЕДСТВА	319
ЦЕННОСТЕЙ ТЕОРИЯ — см. *Аксиология*	320
ЦЕННОСТЬ	320
ЦЕНТРИЗМ	323
ЦЕРКОВЬ	323
ЦЕШКОВСКИЙ	324
ЦЗА ЦЗЯ	324
ЦЗИ	325
ЦЗИН	325
ЦЗИН ВЭЙ	325
ЦЗИН СЮЭ	326
ЦЗИНТУ ШКОЛА	327
ЦЗУНХЭН ЦЗЯ	328
ЦЗЫ ЖАНЬ	328
ЦЗЮНЬ ЦЗЫ	329
ЦИ-орудие	329
ЦИ-пневма	329
ЦИВИЛИЗАЦИННОГО РАЗВИТИЯ ТИПЫ	330
ЦИВИЛИЗАЦИЯ	332
ЦИКЛИЧНОСТИ ТЕОРИИ	335
ЦИМЦУМ	336
ЦИОЛКОВСКИЙ	336
ЦИЦЕРОН	337
ЧААДАЕВ	339
ЧАКРЫ	339
ЧАНДРАКИРТИ	340
ЧАНДРАМАТИ	340
ЧАНЬ СЮЭ	340
ЧАНЬ ШКОЛА	340
ЧАПЕК	341
«ЧАРАКА-САМХИТА»	342
ЧАРВАКА	342
ЧАСТЬ И ЦЕЛОЕ	343
ЧАТУШКОТИКА	343
ЧЕЛОВЕК	344
«ЧЕЛОВЕК-МАШИНА»	346
ЧЕЛОВЕК ПОЛИТИЧЕСКИЙ	346
ЧЕЛОВЕК СПОСОБНЫЙ	346
ЧЕЛОВЕЧЕСТВО	348
ЧЕЛПАНОВ	350
ЧЕРНОВ	351
ЧЕРНЫШЕВСКИЙ	351
ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ	351
ЧЁРЧ	352
ЧЖАН ДУНСУНЬ	352
ЧЖАН ЦЗАЙ	352
ЧЖИ	353
ЧЖИ — СИН	354
ЧЖОУ ДУНЬИ	355
«ЧЖОУ И»	356
«ЧЖОУ ЛИ»	358
ЧЖУ СИ	358
ЧЖУАН-ЦЗЫ	358
«ЧЖУАН-ЦЗЫ»	359
«ЧЖУН ЮН»	359
ЧЖУН ШУ	359
ЧЖЭН МИН	359
ЧЖЭНЬ	360
ЧИЖЕВСКИЙ	360

Статья	Стр.
ЧИРНХАУЗ	360
ЧИСЛО	361
«ЧИСТОЕ БЫТИЕ»	362
ЧИТ	363
ЧИТТА	363
ЧИТТА-БХУМИ	363
ЧИЧЕРИН	364
«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»	364
ЧУВСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ	364
ЧУВСТВЕННОСТЬ	365
ЧУДО	367
ЧХАЛА	368
ЧЭН	368
ЧЭН И	369
ЧЭН ХАО	370
ШАБДА	371
ШАБДА-АДВАЙТА	371
ШАД	372
«ШАДДАРШАНА-САМУЧЧАЯ»	372
ШАККА	372
ШАКТИ	373
«ШАН ЦЗЮНЬ ШУ»	373
ШАНКАРА	374
ШАО ЮН	374
ШАРИАТИ	375
ШАРИРА	375
ШАРРОН	376
ШАРТРСКАЯ ШКОЛА	376
ШАТОБРИАН	376
ШАХРАСТАНӢ	377
«ШАШТИТАНТРА»	377
ШВАРЦ	377
ШВЕЙЦЕР	378
ШЕВЫРЕВ	379
ШЕЙНФИНКЕЛЬ	379
ШЕЛГУНОВ	379
ШЕЛЕР	379
ШЕЛЛИНГ	380
ШЕЛЬСКИ	382
ШЕСТОВ	383
ШЕСТОДНЕВ	383
«ШЕСТОДНЕВ» (Иоанна экзарха Болгарского)	384
ШЕФТСБЕРИ	384
«ШИ САНЬ ЦЗИН»	385
«ШИ ЦЗИН»	385
ШИВАИЗМ КАШМИРСКИЙ	385
ШИЗОАНАЛИЗ	387
ШИИЗМ	387
ШИЛА	388
ШИЛЛЕР	388
ШЛЕГЕЛЬ	389
ШЛЕЙЕРМАХЕР	389
ШЛИК	390
ШОВИНИЗМ	391
ШОПЕНГАУЭР	391
ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ ЗДРАВОГО СМЫСЛА	393
ШПЕНГЛЕР	393
ШПЕТ	394
ШПРАНГЕР	395
ШРЕДИНГЕР	395
ШРЕЙДЕР	396
ШРИДХАРА	397
ШТАЙНЕР	397
ШТЕГМЮЛЛЕР	398
ШТЕЙНЕР — см. *Штайнер*	398
ШТИРНЕР	398
ШТОШ	398
ШТРАУС Д.	399
ШТРАУС Э.	399
ШТУМПФ	400
«ШУ ЦЗИН»	400
ШУЛЯТИКОВ	401
ШУНЬЯ-ВАДА	401
ШУНЬЯТА	401
ШЭН	402
ШЭНЬ	402
ШЮЦ	403
ЩЕДРОВИЦКИЙ	405
ЩЕРБАТОВ	405
ЩЕРБАТСКОЙ	405
ЩУЦКИЙ	406
ЭББИНГАУЗ	407
ЭБНЕР	407
ЭВГЕМЕР — см. *Евгемер*	407

Статья	Стр.
ЭВДЕМОВА ЭТИКА — см. *Евдемова этика*	407
ЭВДЕМОНИЗМ — см. *Евдемонизм*	407
ЭВОЛА	407
ЭВОЛЮЦИОНИЗМ	408
ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ	408
ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА	409
ЭВОЛЮЦИЯ	410
ЭВРИСТИКА	410
ЭВТАНАЗИЯ	411
ЭГАЛИТАРИЗМ	412
ЭГИДИЙ РИМСКИЙ	412
ЭГОИЗМ	412
ЭГОИЗМ РАЗУМНЫЙ	413
ЭГО-ПСИХОЛОГИЯ	414
ЭДДИНГТОН	414
ЭДИПОВ КОМПЛЕКС	415
ЭЙДОС	415
ЭЙКЕН	415
ЭЙН СОФ	416
ЭЙНШТЕЙН	416
ЭКВИВОКАЦИЯ	417
ЭКЗИСТЕНЦИАЛ	420
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ	420
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ	421
ЭКЗИСТЕНЦИЯ — см. *Существование*	422
ЭКЛЕКТИКА	422
ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА	422
ЭКОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНАЯ	423
«ЭКОНОМИЧЕСКИЕ РУКОПИСИ 1857—1859 ГГ.»	424
«ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 Г.»	425
ЭКСПЕРИМЕНТ	425
ЭКСПЛИКАЦИЯ	426
ЭКСТАЗ	427
ЭКСТЕНСИОНАЛЬНОСТЬ	427
ЭКСТЕНСИОНАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ — см. *Интенсиональная логика*	428
ЭКУМЕНИЗМ	428
ЭКХАРТ	428
ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА	429
ЭЛЕМЕНТЫ	430
ЭЛЕМЕНТЫ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	430

Статья	Стр.
ЭЛИАДЕ	431
ЭЛИАС	431
ЭЛИДО-ЭРЕТРИЙСКАЯ ШКОЛА	432
ЭЛИМИНАТИВИЗМ	433
ЭЛИМИНАЦИОННАЯ ТЕОРЕМА	433
ЭЛИТА ПОЛИТИЧЕСКАЯ	434
ЭМАНАЦИЯ	434
ЭМЕРДЖЕНТНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ	434
ЭМЕРСОН	435
«ЭМИЛЬ»	435
ЭМОТИВИЗМ	436
ЭМОЦИИ	436
ЭМПАТИЯ	437
ЭМПЕДОКЛ	437
ЭМПИРИЗМ	438
ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ	438
ЭМПИРИОМОНИЗМ	439
ЭМПИРИЧЕСКИЙ БАЗИС	440
ЭМПИРИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ	440
ЭНГЕЛЬС	440
ЭНГЕЛЬХАРДТ	441
ЭНЕРГЕТИЗМ	441
ЭНЕРГИЯ	442
ЭНЕСИДЕМ	442
«ЭННЕАДЫ»	443
ЭНОМАЙ	443
ЭНТЕЛЕХИЯ	444
ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ	445
«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»	445
«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК»	446
ЭОН	447
ЭПИКТЕТ	447
ЭПИКУР	448
ЭПИКУРЕИЗМ	449
ЭПИСТЕМА	450
ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ЛОГИКА	450
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ НАУКИ	451
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — см. *Теория познания*	451
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ЭВОЛЮЦИОННАЯ — см. *Эволюционная эпистемология*	451
ЭПОХА ИСТОРИЧЕСКАЯ	451
ЭПОХЁ	452

Статья	Стр.
ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ	452
ЭРБРАН	453
ЭРИКСОН	453
ЭРИСТИКА	454
ЭРН	454
ЭРОС	455
ЭРОТЕТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА — см. *Логика вопросов*	455
ЭССЕИЗМ	455
ЭСТЕТИКА	456
ЭСТЕТИКА МЫШЛЕНИЯ	466
ЭСТЕТИЧЕСКОЕ	467
ЭСХАТОЛОГИЯ	467
«ЭСХАТОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА»	470
ЭСХИН	471
ЭТАТИЗМ	471
ЭТИКА	472
«ЭТИКА» (В. Вундт)	477
«ЭТИКА» (Б. Спиноза)	479
«ЭТИКА, ИЛИ ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ»	479
ЭТИКА НАУКИ	480
«ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА»	482
ЭТНИЧНОСТЬ	482
ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ	484
ЭТОС	485
ЭФИР	485
ЭФФЕКТИВИЗМ	487
Ю — У	489
ЮАНЬ ЦИ	489
ЮДИН	489
ЮЙ ЧЖОУ	490
«ЮКТИДИПИКА»	490
ЮЛИАН	491
ЮЛИАН ФЛАВИЙ КЛАВДИЙ	491
ЮЛИАН ХАЛДЕЙ	491
ЮМ	491
ЮМА ПРИНЦИП	492
ЮНГ	492
ЮНГЕР	493
ЮНГЕР Э.	494
ЮРКЕВИЧ	495
ЮСТИН, ФИЛОСОФ	495
ЮШКЕВИЧ	496
Я	497
Я И НЕ-Я	502
«Я И ТЫ»	502
«ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ»	503
ЯВНОЕ	504
ЯВНОЕ И НЕЯВНОЕ ЗНАНИЕ	504
ЯДРИЧЧХА-ВАДА	505
ЯЗЫК	505
ЯЗЫК МОРАЛИ	508
ЯЗЫК НАУКИ	509
ЯЗЫК-ОБЪЕКТ	509
ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ	509
ЯЗЫЧЕСТВО	510
ЯКОБИ	511
ЯКОБСОН	511
ЯКОВЕНКО	512
ЯКУШКИН	512
ЯМВЛИХ	513
ЯНОВСКАЯ	513
ЯСПЕРС	514
MATHESIS UNIVERSALIS	517
OPUS POSTUMUM	517
«SOLA FIDE»	518
БИБЛЕР	518

СПИСОК АВТОРОВ

Абрамов А. И.
Абрамов М. А.
Абрамова Н. Т.
Авдеева Л. Р.
Аверинцев С. С.
Автономова Н. С.
Аксенов Г. П.
Александрова Л. Н.
Алексеев А. П.
Алексеев К. И.
Алексеев П. В.
Алексеева И. Ю.
Алексеева Т. А.
Алешин А. И.
Алиев М. Г.
Анашвили В. В.
Андреева А. А.
Андреева И. А.
Андреева И. С.
Андроник (Трубачев) игумен
Андросов В. П.
Апресян Р. Г.
Апрышко П. П.
Араб-Оглы Э. А.
Аржанухин В. В.
Артемьева О. В.
Арутюнова В. А.
Архипова М. Н.
Аршинов В. И.
Асмолов А. Г.
Афонасин Е. В.
Ахиезер А. С.
Ахутин А. В.
Ашин Г. К.
Ашкеров А. Ю.
Бажанов В. А.
Бажов С. И.
Бакусев В. М.
Бакштановский В. И.
Балагушкин Е. Г.
Балашова А. Н.
Баллаев А. Б.
Бандуровский К. В.
Батищев Г. С.
Бахтияров К. И.
Бескова И. А.
Бибиков М. В.
Бибихин В. В.
Библер В. С.
Бирюков Б. В.
Блауберг И. В.
Блауберг И. И.
Блюхер Ф. Н.
Борзенков В. Г.
Борисова И. В.
Бородай Т. Ю.
Бородай Ю. М.
Бочаров В. А.
Брагина Л. М.
Брагинская Н. В.
Бранский В. П.
Брушлинский А. В.
Брюшинкин В. Н.
Бургете М. Р.
Бутузкина Е. Н.
Быкова М. Ф.
Быстров П. И.
Быченков В. М.
Бычков В. В.
Бычков О. В.
Ваганова Г. А.
Валитова Р. Р.
Ванчугов В. В.
Василенко И. А.
Васильев В. В.
Васильчук Ю. А.
Васюков В. Л.
Вашестов А. Г.
Вдовина И. С.
Визгин В. П.
Визгин Вл. П.
Вилюнас В. Н.
Вихнович В. Л.
Власова В. Б.
Воейков В. Л.
Войшвилло Е. К.
Волкова Е. В.
Володарский В. М.
Воронкова Л. П.
Вышегородцева О. В.
Гаджиев К. С.
Гайденко В. П.
Гайденко П. П.
Галахтин М. Г.
Гараджа В. И.
Гарнцев М. А.
Гастев Ю. А.
Герасимова И. А.
Гиренок Ф. И.
Глухов А. А.
Гоготишвили Л. А.
Голова О. В.
Гончаров П. К.
Горелик М. Я.
Гороховская Е. А.
Грецкий М. Н.
Гриненко Г. В.
Громов М. Н.
Грушин Б. А.
Грязнов А. Ф.
Губман Б. Л.
Гуревич П. С.
Гуркин В. А.
Гусев С. С.
Гусейнов А. А.
Гутнер Г. Б.
Давыдов Ю. Н.
Дворкин И. С.
Демидова Е. В.
Джимбинов С. Б.
Длугач Т. Б.
Дмитриев Т. А.
Дмитриева И. А.
Добронравов И. С.
Доброхотов А. Л.
Долгов К. М.
Дышлевый П. И.
Евдокимов С. В.
Ерасов Б. С.
Ермолаева В. Е.
Ефремова Н. В.
Жмудь Л. Я.
Жуков В. Н.
Жучков В. А.
Забияко А. П.
Задорожнюк И. Е.
Зайцев А. И.
Зайцев В. В.
Зайцев Д. В.
Заритовская З. А.
Здравомыслов А. Г.
Здравомыслов Г. А.
Здравомыслова О. М.
Земляной С. Н.
Зинин С. В.
Зорина Е. В.
Зотов А. Ф.
Зубец О. П.
Зыкова А. Б.
Ибрагим Т.
Иванов А. В.
Иванов М. А.
Иванченко А. В.
Ивлев Ю. В.
Ивлева М. И.
Игнатович А. Н.
Игнатьев В. Н.
Иларион (Алфеев) иеромонах
Илларионов С. В.
Иноземцев В. Л.
Ионин Л. Г.
Исаев С. А.
Исаева Н. В.
Исупов К. Г.
Кабаков Ф. А.
Казачков С. В.
Казютинский В. В.
Калиниченко В. В.
Калитин П. В.
Каменская Г. В.
Каменский З. А.
Канаева Н. А.
Капустин Б. Г.
Кара-Мурза А. А.
Караваев Э. Ф.
Карасев Л. В.
Каримский А. М.
Карпенко А. С.
Касавин И. Т.
Катасонов В. Н.
Кашников Б. Н.
Келле В. Ж.
Кемеров В. Е.
Кимелев Ю. А.
Кирсанов В. С.
Кирсберг И. В.
Киссель М. А.
Кобзев А. И.
Кожин П. М.
Козлова М. С.
Козлова Н. Н.
Козловски П.
Козырев А. П.
Коновалова Л. В.
Коровин В. Ф.
Корочкин Л. И.
Костикова А. А.
Костюк В. Н.
Костюченко В. С.
Кошарный В. П.
Кошелева В. Л.
Кошкарян М. С.
Кравченко А. И.
Кравченко И. И.
Красников А. Н.
Краснова О. Н.
Кричевский А. В.
Кротов А. А.
Кругликов В. А.
Круглов А. Н.
Крутоус В. П.
Крянев Ю. В.
Кувакин В. А.
Кувакин И. В.
Кудрявцев О. Ф.
Кузичев А. С.
Кузичева З. А.
Кузнецов В. Г.
Кузнецов М. А.
Кузнецов М. М.
Кузнецова А. П.
Кулакова Т. В.
Куценко Н. А.
Кучмаева И. К.
Кучуради И.
Кырлежев А. И.
Лазарев В. В.
Лазарева А. Н.
Лапин Н. И.
Лебедев А. В.
Левада Ю. А.
Левин Г. Д.
Лёзов С. В.
Лейбин В. М.
Лекторский В. А.
Леонтьев Д. А.
Лепехов С. Ю.
Лидова Н. Р.

Лисица Ю. Т.
Лифинцева Т. П.
Ломанов А. В.
Лупандин И. В.
Лысенко В. Г.
Любимов А. А.
Любимова Т. Б.
Любин А. В.
Любин В. П.
Мазуркевич Т. Л.
Майков В. В.
Макаров А. И.
Макеева Л. Б.
Максимов Л. В.
Малахов В. С.
Малинкин А. Н.
Мамардашвили М. К.
Мамчур Е. А.
Маньковская Н. Б.
Маркин В. И.
Маркова Л. А.
Мартынов А. С.
Марченко О. В.
Маслин М. А.
Маслов А. А.
Матюшенко З. Г.
Махлин В. М.
Мачульская О. И.
Межуев Б. В.
Межуев В. М.
Мезенцева О. В.
Мелетинский Е. М.
Меркулов И. П.
Месяц С. В.
Микешина Л. А.
Миллер Т. А.
Мильков В. В.
Мирский Э. М.
Митрохин Л. Н.
Митюгова Е. Л.
Митюшин А. А.
Михайлов А. В.
Михайлов И. А.
Михайлов Ф. Т.
Михайловский А. В.
Михеева И. Н.
Молодцова Е. Н.
Молчанов В. И.
Момджян К. Х.
Мотрошилова Н. В.
Мунтян М. А.
Мысливченко А. Г.
Нагорный Н. М.
Назаров В. Н.
Назарова О. А.
Непейвода Н. Н.
Неретина С. С.
Нерсесянц В. С.
Никитин Е. П.
Никитин С. А.
Никифоров А. Л.
Николаева Ю. Д.
Николаичев Б. О.
Никольский С. А.
Никулин Д. В.
Новиков А. А.
Новиков К. Е.
Новикова Л. И.
Новосёлов М. М.
Носов А. А.
Овсиенко Ф. Г.
Овсянникова И. А.
Овчинников Н. Ф.
Оганов А. А.
Огурцов А. П.
Ознобкина Е. В.
Ойзерман Т. И.
Олейников Ю. В.
Орлова Э. А.
Осипова Е. В.
Останина О. А.
Павленко А. Н.
Павлова Т. П.
Панаиотиди Э. Г.
Панарин А. С.
Панибратцев А. В.
Пантин В. И.
Панченко А. И.
Парфенова Е. Г.
Парфенова Т. Г.
Пахомова А. В.
Пензин А. А.
Перевалов В. П.
Переломов Л. С.
Петренко Е. Л.
Петров В. В.
Петрова И. К.
Петрова М. С.
Петровская Е. В.
Петрунин Ю. Ю.
Печенкин А. А.
Пивоварова М. А.
Пископпель А. А.
Пименов А. В.
Платонов В. В.
Плетников Ю. К.
Поваров Г. Н.
Подорога В. А.
Покровский Н. Е.
Половинкин С. М.
Поляков А. П.
Поляков Л. В.
Померанц Г. С.
Попов А. В.
Попов В. М.
Попов Ю. Н.
Порус В. Н.
Приленский В. И.
Прозоров В. Б.
Прокофьев А. В.
Пружинин Б. И.
Пузырей А. А.
Пустарнаков В. Ф.
Рабинович В. Л.
Разлогов К. Э.
Рачин Е. И.
Резвых П. Н.
Резниченко А. И.
Рикёр П.
Родин А. В.
Родионов А. Н.
Рожанский И. Д.
Розин В. М.
Романовская Т. Б.
Рорти Р.
Россиус А. А.
Рохлина Л.
Рузавин Г. И.
Руткевич А. М.
Рыклин М. К.
Садовский В. Н.
Салмин А. М.
Самарская Е. А.
Самохвалов К. Ф.
Сапов В. В.
Сачков Ю. В.
Свасьян К. А.
Севальников А. Ю.
Северикова Н. М.
Селиванов Ю. Р.
Семенова С. Г.
Семенцов В. С.
Семигин Г. Ю.
Сенокосов Ю. П.
Сербиненко В. В.
Сергеев Е.
Сердюков Ю. М.
Серебряный С. Д.
Сидоренко Е. А.
Сиземская И. Н.
Симонов К. В.
Синеокая Ю. В.
Скибицкий М. М.
Скрипник А. П.
Слинько Е. В.
Смирин А. Г.
Смирнов А. В.
Смирнов В. А.
Смирнов Г. А.
Смирнова Е. Д.
Смирнова Н. М.
Смолян Г. Л.
Соболев А. В.
Согомонов Ю. В.
Соколов В. В.
Сокольская М. М.
Соловьев Г. Г.
Соловьев Э. Г.
Соловьев Э. Ю.
Солопова М. А.
Софронов В.
Стабурова Е. Ю.
Старовойтов В. В.
Старостин Б. А.
Старченко Н. Н.
Степанянц М. Т.
Степин В. С.
Стефанов Ю. Н.
Столович Л. Н.
Столяров А. А.
Стрельцова Г. Я.
Субботин А. Л.
Суворов О. В.
Сугай Л. А.
Судаков А. К.
Сухов А. Д.
Счастливцев Р. А.
Сюкияйнен Л. Р.
Тавризян Г. М.
Тажуризина З. А.
Титаренко М. Л.
Тишков В. А.
Тищенко П. Д.
Ткаченко Г. А.
Токмачев К. Ю.
Толмачев В. М.
Толстых В. И.
Томилин К. А.
Трауберг Н. Л.
Троицкий В. П.
Трубникова Н. Н.
Тушлинг Б.
Успенский В. А.
Фарман И. П.
Федоров Б. И.
Федорова М. М.
Федотова В. Г.
Феоктистов В. Ф.
Филатов В. П.
Филиппов А. Ф.
Финн В. К.
Фирсова Л. В.
Фролов И. Т.
Фролова Е. А.
Фролова Л. В.
Хананян В. Х.
Хевеши М. А.
Хоружий С. С.
Хорьков М. Л.
Худолей С. С.
Худушина И. Ф.
Хюбнер К.
Цымбурский В. Л.
Чагров А. В.
Чайковский Ю. В.
Чанышев А. А.
Черняк В. С.
Черткова Е. Л.
Чиколини Л. С.
Чумаков А. Н.
Шабуров Н. В.
Шаймухамбетова Г. Б.
Шалак В. И.
Шамшурин В. И.
Шастик Н. И.
Шаталов О. Б.
Шахнович М. М.
Шахов М. О.
Швырев В. С.
Шердаков В. Н.
Шичалин Ю. А.
Шишков А. М.
Шлык Р. Ю.
Шнейдер М. А.
Шохин В. К.
Шрейдер Ю. А.
Эфиров А. С.
Юдин Б. Г.
Юдин Э. Г.
Юлина Н. С.
Юркевич А. Г.
Якимова Е. В.
Яковлев Е. Г.
Ям К. Е.
Яценко Л. В.
Яшлавский А. В.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аарон, библ. **II** – 310
Аарон бен Иосиф **II** – 215
Аарон бен Элия **II** – 215; **IV** – 34
Абаев Н. В. **I** – 705
Абашидзе А. Х. **II** – 527
Аббад Ибн Сулайман **I** – 201
Аббаньяно Н. **I** – 5, ***8–9***; **III** – 218; **IV** – 420
Аббате М. **II** – 333
Абд ал-Баха **I** – 223
Абд ал-Маших ибн Абдаллах ибн Наима **IV** – 37
Абдильдин Ж. М. **IV** – 203, 205
Абдо Мухаммад, см. Абду Мухаммад
Абдулла (Владимир) Нирш **III** – 670
Абдуллаев А. Ш. **IV** – 144
'Абду (Абдо) Мухаммад **I** – ***9***; **II** – 164
Абдумелех **II** – 144
Абд-эль-Вахед Яхья, см. Генон Р.
Абеляр Петр **I** – ***10–11***, 22, 245, 361, 380, 381, 443, 459, 510, 511, 526, 661; **II** – 148, 150, 236, 279, 306, 307; **III** – 174, 227, 279, 405, 467, 505, 509, 521, 543, 627, 630, 637, 658, 684, 685; **IV** – 33, 35, 36, 113, 114, 137, 138, 139, 418, 419, 472, 473, 477, 479, 480
Абеляр Т. **II** – 228
Абендрот В. **IV** – 285
Аболина В. **IV** – 350
Абрамов А. И. **I** – 131, 183, 191, 217, 282, 373, 518, 541, 601; **II** – 217, 218, 223, 224, 321, 561; **III** – 58, 78, 100, 140, 189, 287, 366, 511; **IV** – 207, 351, 379, 495
Абрамов М. А. **I** – 508; **II** – 241, 242; **III** – 368, 455, 555; **IV** – 47, 90, 184, 293, 302, 384, 393, 492
Абрамова Н. Т. **II** – 585; **IV** – 204
Абрамян А. Г. **I** – 106
Абрамян Л. А. **II** – 211; **IV** – 206,
Абрамян Н. Л. **III** – 176
Абрахам К. **III** – 413; **IV** – 301
Абу Бакр **II** – 162, 164
Абубацер, см. Ибн Туфайл
Абу Да уд **III** – 669
Абу Захра М. **II** – 64
Абу Исхак **II** – 83
Абу Йакуб Йусуф **II** – 62
Абульханова-Славская К. А. **II** – 632; **III** – 469; **IV** – 205
Абу Мишр Матта **IV** – 160
Абу Рида М. А. **II** – 245; **III** – 10, 120
Абу Ханифа **II** – 515; **IV** – 187, 188
Абу Хашим **II** – 197
Абхинавагупта **I** – ***26–27***; **II** – 369; **IV** – 386
Авалокитешвара, миф. **I** – 292
Аввакум **I** – **35**; **III** – 635
Авва Марк **III** – 189
Август, имп. **I** – 205, 209; **II** – 335; **III** – 88; **IV** – 56
Августин Аврелий **I** – 12, ***35–37***, 38, 39, 49, 69, 81, 88, 93, 105, 138, 227, 228, 229, 247, 252, 262, 285, 305, 339, 344, 366, 380, 391, 399, 406, 433, 438, 443, 452, 454, 455, 456, 459, 466, 483, 510, 549, 556, 557, 566, 583, 612, 648, 661, 666, 674, 687, 701, 712; **II** – 15, 35, 48, 88, 91, 105, 107, 128, 129, 166, 167, 178, 182, 230, 236, 278, 279, 286, 367, 368, 384, 465, 482, 485, 530, 531, 546, 603, 608, 612, 622; **III** – 15, 58, 66, 88, 117, 122, 133, 135, 144, 150, 207, 211, 212, 213, 215, 217, 223, 227, 228, 242, 247, 266, 269, 276, 291, 313, 314, 330, 331, 338, 342, 349, 357, 360, 383, 405, 435, 446, 460, 502, 504, 505, 521, 584, 586, 626, 628, 641, 643, 652, 668, 677, 684; **IV** – 27, 33, 34, 58, 60, 96, 103, 104, 113, 114, 136, 137, 210, 212, 213, 261, 263, 289, 291, 305, 316, 318, 372, 411, 417, 427, 452, 457, 472, 473, 480, 503, 507, 514
Авдеева Л. Р. **II** – 267
Авенариус Р. **I** – ***39–40***, 213, 289, 360; **II** – 135, 329, 389, 408, 508, 516, 578; **III** – 102, 179, 257, 258; **IV** – 26, 438, 439
Аверинцев С. С. **I** – 176, 264, 284, 380, 487; **II** – 12, 34, 62, 66, 150, 156, 188, 195, 246, 257, 482, 580; **III** – 87, 88, 91, 174, 247, 251, 255, 315, 316, 331, 383, 442, 521, 534, 574, 601, 603, 616, 643, 664, 667, 668, 669, 686; **IV** – 23, 31, 33, 69, 114, 206, 234, 306, 368, 394, 470, 517
Аверроэс, см. Ибн Рушд
Аверьянов А. Н. **I** – 658
Авицеброн, см. Ибн Гибероль
Авиценна, см. Ибн Сина
Авл Геллий **I** – ***42–43***, 205, 366; **IV** – 5, 69, 157
Авл Корнелий Цельс **I** – 189
Авраам, библ. **I** – 206, 223, 260, 261, 262; **II** – 166, 311, 359
Авраам Абулафия **II** – 476
Авраам бар Хийя **III** – 66
Авраам Ибн (бен) Дауд **I** – 172; **II** – 262
Аврелиан, имп. **II** – 450
Аврелий Антонин, Марк, см. Марк Аврелий Антонин
Автономова Н. С. **I** – 186, 256, 540, 553, 629; **II** – 206, 366; **III** – 69, 301, 427, 482, 566, 569, 648, 649; **IV** – 85, 204, 205, 208, 280
Авэ Э. **II** – 625
Агаместор **I** – 60
Агапит **III** – 269
Агасси Дж. **I** – ***50***, 617; **II** – 90, 329, 419; **III** – 288, 299, 424; **IV** – 21
Агафий **I** – 206
Агафон **III** – 232
Агацци Э. **I** – ***50–51***; **II** – 519; **IV** – 346
Агесилай **II** – 336
Агнивеша **IV** – 342
Агостино Нифо **III** – 188
Агошков Е. Б. **III** – 553
Агрикола Г. **I** – ***52***
Агриппа **I** – ***52–53***, 252; **II** – 195, 480; **III** – 511, 561

Агриппа Неттесгеймский, Генрих Корнелий I – *53*, 515; II – 241; III – 145, 252, 572; IV – 27, 486
Адам, библ. I – 37, 53, 114, 136, 216, 259, 261, 313, 477, 498, 501, 555; II – 48, 163, 166, 167, 236, 244, 310; III – 117, 217, 314; IV – 8, 9, 271, 298
Адам Вудхэм I – 557
Адам из Марша I – 348; III – 146
Адам Кадмон, миф. I – 53; II – 195, 460; III – 146, 527; IV – 336, 416
Адам Пульхремулиерис II – 546
Адамер (Адамар) Ж. III – 387
Адамов И. И. I –93
Адамович Г. III – 462
Адамс Дж. К. I – 109, 641; II – 450, 471
Аддисон Д. I – 412, 413; III – 367
Адамсон Р. II – 331
Аделард Батский I – *55*; II – 167; IV – 137, 376
Аденауэр I – 48
Аджита Кесакамбали I – *56*; IV – 110, 342
Адиафор I – 171
Адикес Э. II – 212, 327; IV – 102, 518
Адлер А. I – *56*, 254, 255, 534; II – 402; III – 61; IV – 18, 275, 346
Адлер М. I – *56–57*, 526; III – 608; IV – 98, 103
Адлер Ф. II – 74; III – 61
Адо И. I – 206, 579; III – 541
Адо П. I – 130; III – 249
Адоратский В. В. IV – 202
Адорно Т. I – 48, *57*, 229, 238, 417, 421, 568, 653, 721; II – 268, 397, 499, 505, 572; III – 45, 46, 62, 63, 84, 95, 222, 339, 341, 360, 361, 410, 423, 453, 562; IV – 46, 86, 215, 216, 234, 244, 272, 273, 286, 288, 301, 462, 464, 465
Адраст Афродисийский I – *57–58*, 177, 179; II – 199; III – 221, 243; IV – 42
Адриан I – 149; III – 250; IV – 447, 468
Адриан II II – 290
Адян С. И. II – 430
Айдукевич К. I – *58–59*; II – 132, 283, 436, 461, 462, 557; III – 68, 515, 516, 517, 519; IV – 13, 219
Айер А. Дж. I – 51, *59–60*, 67, 100, 379, 689; II – 169, 550; III – 618, 666; IV – 145, 234, 239, 436,
Айзенк Г. I – 417
Айламазян А. К. III – 400
Айрапетян В. IV – 507
Айтон Э. Дж. I – 614; II – 226
Ай Ханум II – 258
Айхенвальд Ю. И. III – 124; IV – 393
Акакий II – 393
Акаланку I – 636
Аквинат, см. Фома Аквинский
Акила I – 510
Аккерман Б. II – 393
Аккерман В. II – 428, 540; III – 435; IV – 514
Аккерман И. II – 409
Аккурсиус III – 305
Аклаев А. Р. III – 41
Акопова А. А. III – 130
Акоста У. I – 61
Акофф Р. III – 131
Аксаков А. Н. IV – 495
Аксаков И. С. I – *61–62*; III – 471, 565; IV – 214, 300
Аксаков К. С. I – 61, *62*; III – 475, 484, 565, 566, 634; IV – 214, 300
Аксаков С. Т. I – 61, 62
Аксельрод-Ортодокс Л. И. I – 213, 658; II – 561; IV – 201, 202
Аксенов Г. П. II – 624
Акусилай IV – 291, 455
Акчурин И. А. II – 21; IV – 204, 208,
Акшобхья II – 226
Аладьин В. Г. I – 193
Алан Лильский I – *71–72*; III – 18, 685; IV – 36, 376
Алара Калама II – 192; III – 489
Александер Дж. III – 135
Александер С. I – *79–80*, 139, 288, 384, 599; II – 89, 575; III – 23, 70, 151, 162, 191; IV – 435
Александер Ф. III – 72; IV – 302
Александр, епископ I – 204
Александр I II – 485, 503; III – 390, 620, 621; IV – 128, 372
Александр II III – 226, 595, 620
Александр III IV – 364
Александр V, папа, см. Петр из Кандии
Александр Афродисийский I – 80, *80–81*, 94, 129, 156, 169, 172, 176, 177, 178, 179, 191, 203, 270, 483, 516, 711; II – 104, 241, 335, 551; III – 164, 188, 189, 219, 221, 243, 250, 600; IV – 53, 80, 160, 174
Александр Гэльский I – 38, *81*, 348, 525; II – 400; III – 227, 626; IV – 92, 273
Александр из Дамаска I – *80*, 169; III – 221
Александр из Ликиполя I – *80*; III – 65
Александр из Эг I – *81*; III – 221
Александр Македонский I – 128, 173, 554; II – 54, 98, 245, 561; III – 149, 233, 275; IV – 181
Александр Некама I – 172; III – 18
Александр Полигистор I – *81–82*; III – 64, 83
Александров А. Д. II – 481; IV – 258
Александров В. В. IV – 424
Александров Г. Ф. IV – 202
Александров П. С. II – 590
Александрова Л. Н. III – 524; IV – 512
Александровский В. Д. III – 366
Алексеев А. И. III – 85
Алексеев А. П. I – 165
Алексеев В. IV – 447
Алексеев В. А. IV – 456
Алексеев В. Г. I – 31
Алексеев В. М. II – 251, 305, 392; IV – 406
Алексеев В. П. II – 242; III – 413, 414
Алексеев Г. Д. III – 14
Алексеев И. II – 6
Алексеев И. С. I – *83*, 691, 692; II – 557; III – 34
Алексеев К. И. I – 83
Алексеев М. Л. I – 429
Алексеев М. П. I – 58
Алексеев Н. Г. II – 557; IV – 203
Алексеев Н. Н. I – *83–84*; II – 11, 556; III – 98, 581, 582
Алексеев П. В. I – 5, 540, 658; II – 388; IV – 490
Алексеев С. А. IV – 248
Алексеев С. С. IV – 230
Алексеева И. Ю. I – 287; II – 413; IV – 204
Алексеева Т. А. I – 419; II – 384; III – 275, 468; IV – 207, 323

Алексеева Т. И. III – 413
Алексей, протопоп II – 28
Алексей I Комнин II – 146
Алексей Макремволит I – 399
Алексей Михайлович, царь III – 191, 539
Алексий, еп. I – 560; III – 89
Алексий (Кузнецов), иеромонах III – 315
Алексин из Элиды I – ***84***; II – 6, 517, 524
Ален (Шартье Эмиль Огюст) I – ***84***
Алессандро Акиллини III – 188
Алешин А. И. I – 6, 468; III – 469; IV – 207
Алешина Н. А. II – 412
Али, халиф II – 162, 164
Алиев М. Г. III – 589
Аликата М. I – 554
Алисова Л. Н. I – 4; II – 4; III – 4, 252; IV – 4
Алисон А. I – 412, 413
Алиханова Ю. М. IV – 112
Алкей IV – 449
Алкивиад I – 121; III – 232, 592, 593
Алкидамант III – 393, 604, 605; IV – 227
Алкиной I – ***85–86***, 129, 477, 712; II – 483; III – 109, 110, 245, 247, 632
Алкмеон из Кротона I – ***85–86***, 251, 532; III – 237, 238, 342; IV – 191, 192
Алкуин I – ***86***, 510; II – 92, 494; III – 392, 627, 629; IV – 276,
'Аллаф Абу ал-Хузайл I – 70, 71, ***86***, 201, 273; II – 197; III – 10
Аллегро Д. М. II – 353
Аллен Г. I – 412, 416
Аллен И. III – 367
Аллийн Ф. IV – 323
Аллиота А. IV – 372,
Аллисон Л. III – 59,
Алмонд Г. II – 348, 349; III – 272, 274, 555
Алфеев И., иеромонах III – 315
Альберонш Ф. I – 700
Альберт Ханс (Ганс) I – ***88***, 147; II – 329, 330; III – 289; IV – 259
Альберт Великий I – 41, 87, ***88–89***, 95, 172, 247, 339, 348, 392, 433, 525, 577, 597, 712; II – 128, 155, 262, 476, 546; III – 70, 270, 338, 349, 427, 505, 617, 626, 667; IV – 79, 92, 96, 132, 428, 486
Альберт Саксонский I – ***89***, 597; III – 89, 91, 145
Альберт Флорентийский IV – 151
Альберти Л. Б. I – ***89–90***; III – 224, 339
Альбин I – 85, ***90***, 154, 476, 477, 626; II – 475; III – 243, 632; IV – 166, 415
Альгазен, см. Ибн аль-Хайтам
Альда Мануций III – 163
Аль-Мамун, халиф I – 171
Альстед И. Г. IV – 93, 94, 97
Альтамире-и-Кревеа Р. IV – 332
Альтитейн А. Д. II – 30
Альтицер Т. IV – 39, 41
Альтузиус И. III – 276
Альтюссер Л. I – ***91–92***, 671; II – 82, 205; III – 63, 69, 567, 648; IV – 244
Альфонс Арагонский I – 360
Альфред, брит. король IV – 151
Альфред Англичанин I – 172
Аль Хайсам I – 349
Амальрик Бенский I – 577; III – 66
Амара М. II – 570; III – 419
Амати Дж. I – 387
Амато Д. II – 126
Амбарцумян В. А. IV – 204
Амброджо И. I – 617
Амвросий, архиеп. I – 111
Амвросий (Погодин), архим. I – 559
Амвросий Медиоланский I – 35, ***93–94***, 227, 687; III – 227
Амезедер Р. III – 330
Амелий Гентилиан из Этрурии I – ***94***, 129, 580; II – 332, 450; III – 64, 243, 244, 290, 632; IV – 443
Амелина Е. IV – 335
Āмидй, ал- I – 684
Амин О. I – 160
Аминий III – 237
Амир Али II – 164
Амитабха II – 226; IV – 327, 328
Амлен О. I – 139
Аммиан Марцеллин I –95; II – 483
Аммоний, перипатетик III – 221
Аммоний, сын Гермия I – ***94***, 129, 177, 178, 179, 205, 398, 579; II – 105, 148, 149, 234; III – 65, 66, 148, 163, 164, 243, 244, 541, 600
Аммоний Александрийский I – 205; III – 250
Аммоний Саккас I – 80, 82, ***95***, 110, 135; II – 450, 597; III – 51, 164, 247
Амори (Амальрик) Бенский I –92, ***95***
Амос Ш. III – 305
Амр Ибн Убайд II – 197
Амусин И. Д. II – 353; IV – 468
Амфилохий Радович, о. II – 158
Амфитеатров А. В. III – 463
Анаксагор из Клазомен I – ***95–96***, 126, 145, 185, 199, 276, 314, 542, 621, 622, 646, 647, 667, 693, 706; II – 87, 182, 313, 315, 510, 523, 560, 563; III – 111, 150, 238, 342; IV – 54, 195, 196, 317
Анаксарх из Абдер I – 623; II – 561; III – 6, 232
Анаксимандр из Милета I – ***96***, 126, 145, 146, 247, 390, 523, 622, 646, 667, 668, 693; II – 241, 315, 508, 510, 563; III – 190, 191, 236, 238, 346, 347, 485, 504, 509; IV – 7, 195, 437
Анаксимен I – 95, ***96***, 126, 145, 185, 390, 523, 622, 646, 667, 668; II – 508, 510, 563; III – 190, 191, 236, 252, 347, 659; IV – 159, 195
Анан бен Давид II – 215
Анандавардхана I – 71, 717
Анандагири (Анандаджняна, Джанардана) I – ***105–106***, 309
Анания Ширакаци I – ***106***
Ананьев Б. Г. IV – 345
Ананьин С. А. III – 604
Ананьнубхава III – 320
Анастасий Синаит II – 87
Анатолий I – ***108***; IV – 513
Анатолий Александрийский III – 221
Анашвили В. В. I – 310
Ангарский Н. II – 382
Ангеларий II – 290
Ангелус Силезиус III – 96, 580; IV – 397
Андерсон А. III – 435
Андерсон Л. II – 238, 411

Андерсон Б. III – 41, 42
Андерсон П. III – 61, 63
Аджело д'Ареццо I – 41; III – 188
Андре, Антуану III – 563
Андреа В. IV – 153
Андреев Д. Л. I – ***109–110***; II – 460; III – 73
Андреев И. Л. IV – 350
Андреев И. М. II – 97
Андреев Л. Н. I – 30, 109; II – 25, 66
Андреева А. А. I – 110
Андреева И. А. I – 299; II – 493; III – 460
Андреева И. С. IV – 262
Андрей Везалий III – 252
Андрей Курбский I – 183; II – 224, 481; III – 472, 473
Андрей Рублев I – 399; II – 157
Андреуччи Ф. III – 61
Андреэ В. III – 462
Андрианова Т. В. IV – 118
Андриянов С. III – 570
Андроник II Палеолог, имп. I – 558; IV – 181
Андроник III Палеолог, имп. I – 365
Андроник Родосский I – ***110***, 128, 129, 177, 304; II – 233, 335, 541, 545; III – 88, 163, 164, 220, 221; IV – 53, 185, 186
Андроник (Трубачев), игумен III – 642; IV – 125, 249, 257
Андросов В. П. I – 187, 323, 333, 356, 714; II – 474, 475; III – 7, 327, 498, 499; IV – 15, 340, 401
Андрушко В. А. II – 243
Аникеев Н. П. III – 495
Анисимов А. Ф. II – 583
Анисимов С. Ф. IV – 205
Анисов А. М. I – 450; II – 412; III – 575; IV – 208
Анит III – 593
Аничков Д. С. I – ***110–111***, 430; III – 474, 509; IV – 97, 99
Аничков Е. В. IV – 511
Анкетиль-Дюперрон I – 41
Анна Австрийская II – 374
Анна Иоанновна IV – 105
Анна Комнина I – 178
ан-Наззам, см. Назам, ан-
Аннамбхатта III – 6
Анненков П. В. I – ***111***, 302, 700, 701; II – 41; III – 475, 635; IV – 214
Анненкова Е. И. I – 62
Анникерид из Кирены I – ***111***; II – 246
Аноним IV – 80
Анохин П. К. III – 253
Анри П. IV – 443
Анри Р. I – 580
Ансельм Бесатский, Перипатетик I – ***113***
Ансельм II Лукский I – 113
Ансельм Кентерберийский I – 22, 38, 81, ***113–114***, 138, 151, 194, 285, 380, 399, 433, 459, 510, 511, 543, 661, 666, 703; II – 128, 307, 316, 391; III – 70, 147, 150, 174, 405, 427, 459, 460, 467, 505, 521, 626, 627, 630, 667, 684; IV – 34, 35, 137, 138, 139
Ансельм Ланский I – 10, 526; III – 227
Антемий II – 13
Антиген II – 317
Антигон Гонат I – 267; III – 221
Антигон из Кариста I – ***115***
Антиох Аскалонский I – 60, 82, ***120***, 128, 168, 366; II – 10; III – 110, 250, 632; IV – 193, 337, 486
Антипатр из Тарса I – ***120–121***, 185, 508, 668, 670; II – 222, 586; III – 192
Антипатр из Тира I – ***121***
Антисери Д. I – 130; II – 242; IV – 200
Антисфен из Афин I – ***121–122***, 127, 145, 167, 661, 668; II – 122, 245, 336; III – 105, 236, 359, 591, 592, 593, 594, 639; IV – 168, 472
Антисфен с Родоса I – 44, ***122***
Антифонт из Афин I – ***123***, 126; III – 347, 604, 605; IV – 227
Антоний (Булатович) II – 101
Антоний Великий II – 157
Антоний (Герасимов-Забелин) III – 564
Антоний Печерский IV – 182
Антоний Сурожский (Блум) III – 315
Антоний (Храповицкий А. П.), митрополит I – ***130–131***, 389; II – 101
Антонин Пий I – 149; IV – 495
Антонович М. А. I – ***131***, 132, 220, 389, 463, 477
Антоновский Ю. М. III – 683
Антошевский И. К. III – 146
Антуану Андре III – 563
Ануй Ж. II – 582
Анфантен Б.-П. I – ***144***, 212, 213, 214
Анхипил из Элиды IV – 432
Анциферов Н. П. I – 224; II – 520
Анцыферов А. Н. IV – 117
Анцыферова Л. И. IV – 454
Анчел Е. IV – 485
Анчески Л. I – 215
Аншаков О. М. II – 410, 411, 412; III – 50
Апеллес I – 52; IV – 456
Апелликон из Теоса III – 221
Апель К.-О. I – ***146–147***, 514, 688; II – 309, 543; III – 468, 534, 538; IV – 95, 96, 99, 225, 239, 286, 288
Аполлинарий Иерапольский I – 150
Аполлинарий Лаодикийский I – 556; II – 247, 248
Аполлодор Афинский IV – 449
Аполлодор из Селевкии I – ***147***; III – 6, 232; IV – 158
Аполлон, миф. I – 148, 149, 428; II – 339
Аполлон Дельфийский III – 521
Аполлон Дидимский IV – 158
Аполлон из Кития I – 477
Аполлон Ликейский III – 220
Аполлоний из Перги I – 527; II – 13
Аполлоний Крон II – 6
Аполлоний Тирский I – ***147***
Аполлоний Тианский I – ***147–148***; II – 57
Аппельрот В. Г. III – 304
Аппиан IV – 56
Апресян Р. Г. I – 4, 50, 91, 189, 275, 278, 401, 466, 493, 549, 677, 695, 700; II – 4, 34, 42, 72, 466, 568, 612; III – 4, 77, 110, 140, 173, 215, 278, 318, 321, 381, 503, 524, 585, 587; IV – 4, 130, 151, 208, 320, 410, 413
Апрышко П. П. I – 231
Апт С. К. I – 264; III – 232
Аптекман О. В. I – 239
Апулей Люций I – 129, ***154–155***, 205, 476, 477; II – 91, 318, 483; III – 232, 244, 247, 632
Араби, ал- II – 458
Араб-Оглы Э. А. I – 271; II – 633; III – 163; IV – 154, 350
Арагон Л. I – 32

Арад Калама I – 470
Аракчеев А. А. I – 220
Арангурен Х. Л. Л. I – ***161–162***; III – 166
Арат из Сол I – ***162***, 304; II – 9; IV – 104
Арбенина Н. П. II – 246
Арватов Б. I – 31
Ардабьев А. И. IV – 170
Арденский В. III – 124
Арджуна, миф. I – 333
Ардиго Р. I – ***165***
Аревшатян С. I – 515
Арендт Х. I – ***165–166***, 202, 238, 418; II – 81, 174, 175, 503; III – 175, 178, 272, 662; IV – 57, 81, 117, 215, 227, 288, 348
Ареопагит, см. Псевдо-Дионисий Ареопагит
Арета II – 246
Арефа Кесарийский I – 398; II – 482
Арефьева Г. В. I – 658
Арефьева Г. С. IV – 206
Аржанухин В. В. IV – 183
Арзаканян Ц. Г. II – 327
Аридт II – 451
Арий Дидим I – 85, 167, ***168***, 209; II – 10, 19, 24, 335; III – 221, 525, 639; IV – 193
Ариосто II – 333
Арист I – 60
Аристарх Александрийский II – 318
Аристарх Самосский I – ***168***; III – 644
Аристид Квинтилиан I – 149, 483
Аристипп Младший I – 169; II – 246; IV – 181
Аристипп из Кирены I – 127, 128, ***168–169***, 267, 493, 661, 668; II – 199, 246; III – 591, 593, 594
Аристобул Александрийский I – ***169***; IV – 192
Аристокл из Мессены I – 80, ***169***, 176; II – 247, 367; III – 221, 233, 239
Аристоксен из Тарента I – 85, 127, ***170***, 186, 532, 686; III – 220, 236
Аристон Александрийский I – 60, ***170***, 177; III – 221, 239
Аристон Младший III – 220
Аристон Пеллъский I – 149
Аристон с Кеоса I – ***170–171***; II – 331; III – 220
Аристон Хиосский I – 56, 84, ***171***, 508; II – 43; IV – 472
Аристотель из Митилены I – 169, ***176***; III – 221
Аристотель из Стагиры I – 7, 11, 12, 16, 17, 18, 22, 38, 43, 44, 45, 48, 57, 58, 60, 69, 70, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 98, 104, 105, 110, 113, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 138, 145, 146, 149, 150, 154, 156, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, ***173–176***, 177, 178, 184, 185, 186, 190, 191, 193, 203, 205, 217, 228, 247, 251, 270, 272, 276, 277, 285, 304, 309, 312, 314, 329, 330, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 361, 369, 381, 386, 390, 391, 393, 399, 400, 403, 405, 406, 432, 433, 437, 438, 439, 449, 451, 452, 453, 459, 466, 474, 475, 477, 478, 479, 483, 500, 501, 507, 511, 516, 517, 526, 528, 531, 532, 542, 546, 547, 557, 558, 561, 577, 580, 583, 597, 602, 603, 604, 606, 610, 613, 615, 616, 618, 619, 621, 622, 624, 646, 647, 648, 652, 660, 661, 664, 666, 668, 670, 675, 677, 678, 679, 685, 686, 689, 693, 694, 697, 700, 701, 706, 708, 711, 712; II – 5, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 31, 32, 35, 36, 42, 44, 47, 50, 51, 61, 62, 63, 68, 73, 76, 86, 87, 88, 91, 98, 101, 103, 104, 105, 116, 118, 119, 122, 127, 128, 140, 146, 148, 149, 150, 152, 154, 158, 160, 162, 167, 170, 180, 182, 183, 199, 200, 202, 212, 215, 216, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 258, 261, 262, 264, 270, 277, 278, 279, 288, 312, 313, 315, 318, 335, 336, 381, 384, 385, 391, 394, 396, 399, 408, 429, 443, 446, 452, 465, 469, 476, 479, 480, 482, 483, 493, 494, 507, 509, 510, 511, 512, 517, 518, 528, 529, 530, 537, 538, 541, 545, 548, 551, 553, 563, 567, 572, 576, 577, 579, 583, 585, 592, 593, 604, 605, 608, 612, 618, 619; III – 6, 16, 17, 18, 19, 23, 65, 66, 75, 77, 87, 88, 89, 91, 92, 101, 109, 110, 111, 117, 118, 120, 129, 130, 132, 143, 146, 147, 150, 163, 164, 165, 172, 176, 188, 189, 198, 203, 204, 212, 214, 219, 220, 221, 222, 227, 232, 236, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 247, 250, 251, 252, 268, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 290, 291, 292, 303, 304, 306, 321, 322, 329, 337, 338, 342, 346, 348, 349, 353, 358, 364, 367, 370, 371, 378, 393, 395, 396, 397, 401, 409, 422, 425, 427, 431, 441, 446, 459, 460, 473, 485, 503, 504, 505, 527, 529, 530, 531, 532, 541, 542, 547, 548, 552, 559, 574, 576, 581, 582, 584, 591, 601, 602, 603, 604, 605, 617, 623, 624, 627, 629, 630, 631, 640, 643, 644, 650, 652, 653, 658, 659, 668, 676, 677, 682, 684, 685, 687, 688; IV – 5, 27, 32, 33, 35, 36, 37, 47, 48, 53, 54, 55, 69, 71, 79, 80, 85, 86, 89, 92, 106, 120, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 144, 151, 158, 159, 160, 166, 171, 173, 174, 181, 185, 186, 189, 191, 197, 198, 216, 218, 223, 227, 238, 240, 247, 248, 259, 260, 262, 284, 287, 303, 315, 316, 317, 318, 321, 335, 337, 343, 346, 352, 361, 365, 376, 384, 397, 411, 412, 413, 415, 417, 420, 430, 434, 437, 442, 444, 445, 454, 455, 456, 457, 458, 472, 477, 480, 485, 486, 513
Аристофан II – 482; III – 591, 604; IV – 158, 291
Аристофан Византийский III – 243
Аркесилай I – 60, ***179***, 193; II – 222, 274, 317, 367; III – 233, 561; IV – 303
Арман де Бовдар IV – 93
Арманд И. Ф. IV – 173
Арминий Я. I – ***179–180***; III – 331
Армстронг Г. Е. IV – 410
Армстронг Д. М. I – ***180***; III – 37, 38, 40, 42
Арним Г. фон I – 400, 516
Арно А. I – 23, 39, ***180–181***; II – 421, 547, 601; III – 506
Арнобий I – ***181***, 644; II – 367; III – 211; IV – 289, 450
Арнольд В. И. III – 563
Арнольд Г. III – 368
Арнхейм Р. III – 335; IV – 29
Арон Р. К. Ф. I –92, ***181–182***, 605; II – 81, 237, 266, 284; III – 56, 272, 293, 294, 295, 611, 647; IV – 227, 283
Ароновитц С. IV – 225
Арп Г. I – 32
Ар-Рази, см. Рази, ар-
Арриан Флавий I – 669
Арруда А. I – 369
Арсений Мацеевич II – 243
Арсеньев А. С. IV – 203, 206
Арсеньев Н. С. I – ***182–183***; IV – 248, 249, 272
Арат из Сол I – 162
Артемидор II – 479
Артемий Троицкий I – ***183***; II – 22; III – 79, 473
Артемов С. Н. II – 411
Артемьева О. В. I – 277; II – 129; III – 9, 320, 529; IV – 134
Артемьева Т. В. I – 431; II – 267; III – 23; IV – 208, 209, 405
Арто А. I – 32, 254; IV – 29, 427
Арутюнов Н. Д. I – 671
Арутюнов С. А. III – 74; IV – 484
Арутюнова В. А. III – 187
Арутюнова Н. Д. II – 55, 230, 412; IV – 114, 239
Архангельский Л. М. IV – 205

Архедем из Тарса I – ***185***
Архелай из Афин или Милета I – 126, ***185***, 199; II – 560, 563; III – 347, 593
Архимед I – 22, 400, 478, 528, 646; II – 13, 268, 590; III – 26, 75
Архипова М. Н. I – 696; IV – 342
Архит Тарентский I – 170, 177, ***186–187***; III – 237, 238, 239
Аршавский И. А. II – 370
Аршинов В. И. II – 412; III – 344, 431, 546; IV – 208
Арьес Ф. II – 526
Арьядэва I – ***187***; II – 474; III – 326, 327, 494; IV – 340
Арьяшура I – 715
Асали Х., ал- II – 62
Асам А., ал- IV – 120
Асанга I – 25, 72, 73, ***187***, 292, 322, 370, 397; II – 193, 194; III – 388; IV – 108
Асвабхава II – 194
Асеев А. М. II – 28
Асима II – 310
Асита Дэвала I – 571
Асканян Ф. IV – 209
Аскин Я. Ф. IV – 204
Асклепиад из Вифинии I – ***189***, 506
Асклепиад из Флиунта I – ***189***; II – 524; IV – 432
Асклепий из Тралл I – 82, 94, 177, 178, 179, ***189***, 515; II – 189
Асклепиодот Александрийский I – ***189***, 579; III – 244, 292
Аскольдов С. А. I – ***189–190***; II – 86, 267, 387; III – 356
Аскольдов-Алексеев А. С. II – 520
Аскоченский В. И. II – 243; III – 8
Асмолов А. Г. II – 404
Асмус В. I – 662
Асмус В. Ф. I – 176, ***191***, 222, 351, 354, 431, 548, 601, 604, 614, 623, 652, 685; II – 141, 162, 211, 409, 413, 419, 439; III – 242, 325, 368, 398, 576; IV – 201, 202, 204, 205, 214, 238, 465, 511
Асмус Р. I – 579, 580, 658
Асоян Ю. А. II – 538
Аспасий Афродисийский I – 177, 179, ***191***, 477, 516; III – 221, 592
Асратян Э. А. III – 187
Ассаджиоли Р. IV – 91
Ассман У. I – 139; IV – 37
Аст Ф. II – 181
Астафьев П. Е. I – ***192***, 713
Астрада К. I – ***192***
Атаев А. А. IV – 144
Ататюрк, Мустафа Кемаль III – 450
Аттал III – 521
Аттар Фарид ад-Дин, ал- III – 675
ат-Таухиди, см. Таухиди, ат-
ат-Тафтанази, см. Тафтанази, ат-
Атия, Ахмад Абд ал-Хаким I – 160
Аттик I – 203, 205, 484, 711; III – 243, 632; IV – 166
Аттфилд Р. IV – 423
Аудоломини I – 335
Ауэрбах В. II – 462
Ауэрбах Э. I – 513; II – 162, 573
Афанасий Александрийский I – 150, 168, ***204***, 368, 557; II – 19, 87, 215, 247, 248; III – 65, 602
Афанасий Великий II – 150; IV – 34, 256
Афанасьев А. Н. II – 582
Афанасьев В. Г. I – 658; II – 67; III – 162, 553, 560; IV – 206
Афгани Мухаммад б. Сафдар Джамал ад-Дин, ал- I – 9, 72, 160, ***204***; II – 164
Афинагор Афинянин I – 149, 150, ***204–205***; II – 446; IV – 255
Афиней I – 115, 121; II – 259; III – 232
Афинодор Кальв I – 177, ***205***, 616; II – 312
Афинодор Кордилион I – ***205***
Афонасин Е. В. I – 82, 148, 169, 185; II – 57; IV – 193
Ах Н. II – 630
Ахвани А., ал- III – 120
Ахиезер А. С. II – 303; III – 451; IV – 207, 334
Ахлибинский Б. В. III – 553
Ахманов А. С. I – 105, 176; II – 419; III – 602; IV – 202, 204
Ахматова А. А. I – 244; III – 130
Ахмедов Э. М. I – 208
Ахундов М. Ф. I – ***208***
Ахутин А. В. I – 350, 480, 494, 661; III – 28, 58; IV – 203, 204, 426
Ачарья Самантабхадра III – 495
Ачинстайн П. III – 634
Аччайуоли Д. III – 270
Ашари Абу ал-Хасан Али Ибн Исмаил, ал- I – 203, ***208–209***, 608; II – 198; III – 331
Ашвагхоша III – 489
Ашенберг Р. IV – 99
Ашешев Н. III – 570
Ашин Г. К. II – 503; III – 100
Ашкеров А. Ю. III – 394
Ашмаратхья I – 335
Ашока I – 55, 319, 320, 714; III – 495, 649; IV – 112, 120
Аэпинус Ф. А. IV – 93, 94, 97
Аэтий I – ***209***, 622, 686; III – 639
Аэций I – 168

Баадер Б.-Ф.-К. I – 21, 47, ***211***, 242, 259, 314, 365, 506, 580; IV – 61, 379, 381, 382, 389
Бабай II – 5
Бабёф Г. II – 196, 279, 493; III – 230; IV – 145, 153
Бабкин Д. С. III – 396
Бабушкин В. IV – 178
Багалей Д. И. IV – 372
Абу Мансур Багдади, ал- I – 684
Баглай М. В. III – 612
Баграмов Э. А. III – 42
Багрецов Л. М. I – 244
Бадави А. Р. I – 160; II – 61, 198
Бадараяна I – 335, 375, 644
Бадари III – 86
Баев В. С. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Бажан В. В. III – 429
Бажанов В. А. I – 369; II – 414; III – 449
Баженов В. И. II – 217; III – 474, 564
Баженов Л. Б. I – 529, 658; II – 36, 413, 560; IV – 204
Бажов С. И. I – 447, 481, 582; II – 177, 196, 263, 351, 363, 374, 389, 568; III – 467, 635, 646, 647; IV – 73, 339, 364, 401
Базар С.-А. I – 144, ***212–213***
Базаров В. А. I – ***213***, 289, 290; II – 508, 556; III – 258, 259
Байдави, ал- II – 198
Байер В. Р. IV – 180
Байи Ж.-К. III – 12

Байджан Хуайхай IV – 341
Бакиллани, ал- II – 198
Бакли У. III – 178, 359
Бакрадзе К. С. I – *213*, 353, 492; II – 99, 264, 409, 602; III – 17, 58, 63; IV – 157, 178, 201, 202, 205, 257
Бакстер Ч. III – 122
Бакунин М. А. I – 106, *213–214*; II – 40, 235; III – 12, 13, 14, 85, 100, 191, 369, 382, 470, 475, 509, 634
Бакштановский В. И. III – 333, 346; IV – 208, 485
Балагушкин Е. Г. III – 74, 81
Баласубрамания Р. II – 114
Балаш Б. III – 149
Балашова А. Н. III – 329; IV – 147
Балдус IV – 227
Балей С. II – 462
Балибар Э. III – 63
Балла Дж. I – 30
Баллаев А. Б. I – 482, 492, 653, 675; II – 467, 499, 584, 602; III – 97, 469; IV – 257
Балланш П.-С. I – *214*, 416
Балли Ш. I – 225
Балль Х. I – 31
Балтрушайтис Ю. III – 534
Балу А. III – 77
Бальби П. I – 85
Бальдыш Г. М. I – 258
Бальмер III – 540
Бальмес Х. III – 70
Бальмонт К. II – 65; III – 534
Бальтазар Г. У. фон I – 656; II – 483; III – 174; IV – 457, 463, 464
Баммель Г. К. I – 623; IV – 209
Банаи М. II – 240
Бандзеладзе Г. Д. IV – 206
Бандуровский К. В. I – 70; II – 401, 496; III –650, 668, 669; IV – 79, 261, 263, 274
Банерджи С. П. II – 114
Банес Д. III – 650; IV – 79
Банзен Ю. I – *214*
Бантыш-Каменский Н. Н. III – 564
Банфи А. I – *214–215*; III – 63, 64
Бань Бяо I – 363
Бань Гу II – 252
Барабанов Е. В. I – 300; III – 462; IV – 130
Баранкова Г. С. IV – 384
Баранова-Шестова Н. IV – 383
Баратынский Е. III – 267
Барач Д. II – 350
Барбер Б. II – 537
Барберини М. I – 479
Барбу З. II – 525
Барвайс Дж. II – 430
Барг М. А. IV – 335
Барвинок В. III – 87
Бардесан II – 24
Бардили Х. Г. I – *216*; III – 433
Барендрегт Х. I – 78; II – 276
Баркер А. III – 74, 81
Бар-Кохба IV – 468
Бармина Н. И. II – 382
Барнс Б. I – 280; IV – 219, 451
Баро А. I – 370, 395; III –649
Баррес М. III – 382
Баррет У. I – *216–217*; IV – 420
Барроу И. III – 112
Барсков Я. Л. II – 452
Барсов А. А. I – *217*; III – 474
Барсуков Н. III – 255
Барт Дж. I – 193
Барт К. I – 50, 105, *217–219*, 241, 300, 312, 313, 318, 326, 484, 539, 638, 654, 655, 656; II – 127, 201, 447; III – 83, 174, 331, 377, 437, 573, 678; IV – 32, 40, 66, 167, 230, 232, 234, 383, 420
Барт М. II – 268
Барт П. II – 520
Барт Р. I – 143, *219*, 225, 291, 469, 627, 650, 699; II – 279, 341; III – 63, 103, 222, 297, 300, 301, 361, 549, 647, 648, 662; IV – 29, 282, 463, 464, 466
Барт Ф. III – 43; IV – 483, 484
Бартли У. II – 329, 330; III – 288; IV – 259
Бартман Э. II – 128
Барток Б. I – 30; II – 208
Бартолус III – 306
Бартольд В. В. II – 164
Барулин В. С. IV – 206
Бар Хиййа I – *216*, 516
Бар-Хиллел И. I – 119, 251; II – 491, 590, 592; III – 519; IV – 136, 218, 251
Барцицца Г. да I – 89
Бар Эбрей II – 5
Барятинский А. П. I – 610
Басаргин А. I – 372
Басир, ал- II – 215
Баскаков В. II – 505
Баскин М. П. II – 608
Баскин Ю. А. IV – 23
Баском У. II – 582
Басри, ал-Хасан, ал- III – 672
Бассин Ф. В. I – 256
Бассо С. III – 19
Бастиан А. III – 420
Батай Ж. I – 57, *220*, 278, 291; II – 141, 261, 266; III – 9, 95, 162, 297, 449, 481, 543, 544, 574; IV – 28, 91, 129, 427
Баталин А. Е. I – 428
Баталов Э. Я. II – 499, 526; IV – 154
Баталья Ф. II – 519
Батенс Д. III – 199
Батеньков Г. С. I – *220–221*, 610; III – 22, 463
Батё Ш. III – 339
Батищев Г. С. I – *221*, 634, 652; III – 140, 157, 486; IV – 20, 203, 205, 206
Баткин Л. М. I – 569, 661
Батлер Дж. III – 298, 523, 586
Батлер С. IV – 154
Батте Ш. I – 412
Батурин П. С. I – *221*
Батурин Ю. М. III – 311
Батюшков К. Н. I – 416
Баумайстер Ф. Х. I – 110, 430, 431; III – 564; IV – 93, 97
Бауман З. III – 297
Баумгартен А. Г. I – 64, *221–222*, 414, 430, 431, 432; II – 57, 513, 542; III – 339, 368, 543; IV – 93, 97, 322, 460
Баур Ф. Х. I – *222*

Баутин К. III – 557
Баух Б. IV – 98, 102, 297
Бауэр Б. I – *222*, 492; II – 175; III – 376
Бауэр О. I – *222*, 256; II – 175, 237; III – 42, 61, 608
Бауэр Э. I – 405, 590; IV – 201
Бах И. С. II – 33; III – 441, 452; IV – 378, 379
Баха ал-Лах, см. Мирза Хусайн Али Нури
Баховен И. Я. I – *223–224*; II – 612; IV – 278
Бахрам I II – 490
Бахта В. М. I – 61
Бахтин М. М. I – 67, *224–225*, 327, 650, 652, 661, 694, 699; II – 69, 162, 277, 278, 307, 308, 309, 345, 347, 402, 520, 543, 557, 583; III – 128, 130, 136, 148, 149, 283, 356, 357, 520, 534, 538, 574, 595; IV – 21, 29, 141, 201, 202, 205, 214, 238, 239, 242, 307, 419, 465, 500, 501, 502, 507, 519
Бахтин Н. М. I – *225–226*; III – 119
Бахтияров К. И. II – 360, 413
Бахья бен Йосеф ибн Пакуда I – *226*; III – 66
Бациева С. М. II – 65, 620,
Бачило И. Л. IV – 144
Башилов С. С. I – 428
Башкин М. С. I – 123, *226*
Башляр Г. I –91, 92, 185, *226–227*; II – 204, 205, 487, 557; III – 68, 69, 407, 424; IV – 220, 450
Башмакова И. Г. II – 414
Башмакова П. Г. IV – 514
Бебель А. II – 56, 375; III – 61
Бевериджу У. III – 612
Бегиашвили А. Ф. I – 100
Беда Достопочтимый I – *227*, 304; II – 92, 512; III – 627, 629; IV – 291
Бежанишвили М. И. II – 413; IV – 206
Бежин Д. I – 110
Безант А. IV – 53
Безбородко А. А. II – 243
Безобразова М. В. I – *229–230*; III – 87
Бейли Д. I – 412
Бейли Д. III – 55
Бейли К. IV – 448
Бейль П. I – 116, 195, *230*, 243, 362, 381, 606, 607; II – 611; III – 208, 460, 509, 562; IV – 14, 32, 76, 231, 318, 376, 450
Бейн Д. II – 74
Бейтсон Г. I – 600
Бёк (Böck August) А. I – 512, 514, 697
Бек С. II – 212; III – 433
Беквит Б. П. IV – 153
Бекер В. IV – 180
Беккариа Ч. I – *230*, 235, 388; III – 571
Беккер Б. I – 614
Беккер Г. I – 609; III – 201; IV – 71, 227
Беккер О. I – 8, 235, 249; IV – 288
Беккет С. I – 24, 29; II – 298, 573; III – 222; IV – 462
Беклемишев В. Н. III – 558
Беклемишев Л. Д. II – 411
Бёклин А. II – 206; III – 534
Бекманн И. IV – 236
Бекманн М. I – 29
Беков К. IV – 377
Белгородский М. Н. III – 78
Беленкова Л. П. III – 235
Беленький М. IV – 298
Беликов П. Ф. III – 445
Белинский В. Г. I – 111, *230–231*, 517, 554, 693, 701; II – 40, 41, 161, 235, 277; III – 85, 129, 130, 235, 258, 268, 369, 470, 475, 634; IV – 70, 130, 214, 351
Белл Д. I – *231–232*, 534, 605; II – 121, 142, 178, 284, 286, 503; III – 100, 293, 294, 295, 296, 424, 611; IV – 64, 283, 284, 346
Белла Р. III – 436
Беллами Э. III – 613; IV – 153
Беллели Ф. I – 39
Белнап А. III – 198
Белнап Н. I – 440; II – 415; III – 199, 435
Белнап Н. Д. II – 411
Белобоцкий Я. II – 399
Белов В. И. III – 475
Белокуров С. А. II – 321
Белосельский-Белозерский А. М. I – *232*
Белоусов Р. С. IV – 352
Белый А. I – 142, *232–234*, 242, 319, 389, 518, 521; II – 66, 618; III – 58, 222, 302, 449, 475, 533, 534, 535, 536, 537, 562, 563, 597, 603; IV – 29, 61, 167, 248, 319, 398, 465
Белый Ю. А. II – 310
Бельтюков А. П. II – 138
Бельчиков Н. Ф. II – 183
Белявский А. В. IV – 284
Белявский М. П. I – 111
Беляев В. А. II – 387; IV – 416
Беляев Д. А. IV – 204
Беляев И. Д. III – 565
Белявская И. М. III – 451
Бём Г. I – 514
Бем-Баверк Э. I – 526
Бёме Я. I – 12, 141, 211, 214, 242, *258–259*, 341, 377, 434, 469, 707; II – 48, 195, 451, 460, 503, 546; III – 96, 191, 200, 222, 506, 507, 580, 595, 602; IV – 53, 61, 76, 92, 134, 219, 378, 381, 382, 397
Бен А. I – 713
Бенвенист Э. I – 627; II – 50; IV – 335
Бендикс Р. II – 303
Бенедетти Р. I – 597
Бенедикт XIII II – 27
Бенедикт М. II – 395
Бенедикт Р. I – *234*; II – 563; III – 72
Бенедикт Нурсийский III – 672
Бенеке Ф. Э. I – 8, *234–235*, 601, 713; II – 61, 212, 387; IV – 27, 323
Бензе М. I – *235*, 417; IV – 463
Бензель Г. IV – 13
Бенн А. I – 412, 416
Беннет Дж. I – 193
Беннет И. IV – 9
Беннет М. II – 132
Бентам Иеремия (Джеремия) I – *235–237*, 498, 624, 625, 626; II – 114, 169, 393, 394, 503, 565; III – 140, 253, 277, 305, 345, 395, 620, 623; IV – 153, 414, 492
Бенуа А. I – 27
Беньямин В. I – *237–239*, 627; II – 380, 505, 572; III – 62, 95, 222, 360, 562
Беньян Дж. III – 376
Берберова Н. III – 463
Берви-Флеровский В. В. I – *239*
Берг А. И. I – 29, 30, 57; II – 572; III – 48

Берг Д. **III** – 80
Берг Л. С. **I** – ***239***; **III** – 106; **IV** – 201
Бергбом К. **III** – 305
Бергер Л. Г. **II** – 162
Бергер П. **III** – 246, 254, 255, 436, 486, 513, 614; **IV** – 47, 404
Бергман Г. **III** – 193
Бергсон А. Л. **I** – 24, 27, 28, 139, 160, 214, 239, ***239–241***, 252, 260, 279, 318, 337, 343, 369, 370, 384, 432, 434, 455, 456, 503, 517, 594, 671; **II** – 29, 89, 114, 123, 128, 136, 141, 155, 179, 182, 233, 267, 268, 278, 283, 307, 332, 370, 378, 396, 464, 471, 495, 520, 543, 600, 622, 625, 626; **III** – 5, 97, 102, 151, 174, 175, 216, 223, 341, 395, 410, 434, 436, 444, 502, 503, 574, 580, 583, 599; **IV** – 18, 21, 23, 27, 210, 211, 215, 216, 241, 319, 382, 393, 406
Бердвистель Р.-Л. **I** – 134; **II** – 245
Берджес Э. **IV** – 154
Берджесс Дж. **I** – 450
Бердсли М. **III** – 161
Бёрдсли О. **III** – 534
Бердышев А. П. **I** – 296
Бердяев Н. А. **I** – 47, 91, 122, 179, 189, 213, 231, ***241–242***, 287, 290, 329, 331, 382, 389, 390, 466, 568, 569, 676, 677, 694; **II** – 42, 48, 66, 86, 126, 141, 150, 154, 183, 195, 197, 289, 308, 350, 382, 401, 466, 480, 481, 503, 543, 583, 612, 622; **III** – 41, 42, 61, 64, 85, 96, 104, 124, 162, 182, 183, 223, 356, 390, 407, 449, 462, 470, 471, 476, 503, 507, 537, 571, 573, 579, 580, 581, 597, 609, 611, 679; **IV** – 18, 21, 31, 61, 115, 130, 140, 141, 152, 154, 162, 200, 213, 214, 216, 233, 234, 244, 248, 250, 271, 301, 320, 332, 334, 335, 344, 345, 382, 383, 394, 420, 421, 429, 463, 465, 472, 476, 512
Березовский Г. В. **IV** – 162
Беренгар Турский **I** – ***242–243***; **III** – 174, 209, 223, 684; **IV** – 137
Бержерак С. де **IV** – 450
Берзин Н. **II** – 519
Бёрк Э. **I** – 109, 227, ***259–260***, 412, 413, 420; **II** – 57, 288, 486; **III** – 333, 339, 342, 395; **IV** – 87, 460, 465
Беркли Дж. **I** – 59, 70, 98, ***243–244***, 301, 394, 412, 591, 606, 661, 663, 713; **II** – 51, 73, 74, 212, 322, 401, 437, 442, 447, 485, 508, 509, 513, 629; **III** – 66, 105, 106, 159, 184, 185, 186, 249, 257, 334, 335, 454, 523, 594, 652, 653, 654, 655, 657, 658, 659; **IV** – 26, 48, 49, 89, 97, 121, 140, 174, 217, 218, 248, 365, 384
Берлей **II** – 26
Берлин И. **I** – ***244***; **III** – 588
Берлингэм Д. **IV** – 274
Берман Я. А. **I** – ***244***; **II** – 508
Берман Я. З. **I** – 518
Берн Э. **II** – 70
Берна К. **I** – 542
Бернайс П. **I** – 69, 524; **II** – 295, 417, 430; **III** – 508; **IV** – 252, 269, 453
Бернайс Я. **I** – 400; **III** – 304
Бернал Дж. Д. **II** – 281; **III** – 31, 45
Бернар К. **II** – 556; **III** – 31, 444
Бернард Клервоский **I** – 10, 81, 138, ***244–245,*** 524, 526, 583; **II** – 128, 153, 236; **III** – 173, 451, 459, 505, 521, 626, 627, 630; **IV** – 34, 36, 261, 479
Бернард Сильвестр **I** – 71, ***245***; **IV** – 376
Бернард Шартрский **I** – ***245***, 524, 525; **III** – 245, 358, 405, 653; **IV** – 376
Бёрн-Джонс Э. **III** – 534
Бернет Д. **I** – 483; **II** – 242; **III** – 203
Бернс Р. **III** – 367
Бернулли Д. **I** – 614
Бернулли И. **I** – 614
Бернулли Я. **I** – 386, 579
Бернхейм Дж. **II** – 615; **III** – 100
Бернхейм И. **IV** – 275
Бернштейн И. А. **IV** – 342
Бернштейн Н. А. **I** – 134; **III** – 253
Бернштейн С. Б. **II** – 290
Бернштейн С. Н. **I** – 386, 387
Бернштейн Э. **I** – 56, ***245–246***; **II** – 237, 467; **III** – 61, 206, 453, 608, 609; **IV** – 262
Берри Р. **I** – 32
Берроуз У. **I** – 229; **IV** – 464
Берталанфи Л. фон **I** – ***246***, 405; **II** – 84; **III** – 131, 324, 430, 552, 558
Бертани А. **III** – 395
Бертельс А. Е. **II** – 166
Берти Л. **I** – 39
Бертлет Ф. **IV** – 18
Бертло М. **IV** – 480
Бертолле **II** – 532
Бертольд Моозбургский **IV** – 429
Бертран Ж. **I** – 104
Бертран М. **I** – 255; **IV** – 85
Берцелиус Й. Я. **II** – 532
Берюлем де **I** – 39
Бескова И. А. **IV** – 20, 207
Бессонов Б. Н. **II** – 457; **III** – 470
Бестужев А. Ф. **I** – 428
Бестужев-Лада И. В. **IV** – 284
Бестужев-Рюмин К. Н. **I** – 295, 428; **III** – 467
Бестужев-Рюмин М. П. **I** – 610; **III** – 225
Бет Э. В. **I** – ***256–257***, 308; **II** – 139, 406, 433, 595; **III** – 156, 515, 516
Бетти Э. **I** – **257–258**, 475, 513; **II** – 174
Бетховен Л. ван **III** – 475
Бехер И. **I** – 30
Бехер Э. **II** – 331
Бехерт Г. **I** – 319; **IV** – 110
Бехтерев В. М. **I** – ***258***; **II** – 557, 571
Бецольд Ф. фон **II** – 469; **III** – 377, 452
Бжезинский З. **I** – 462, 503; **II** – 142; **III** – 294, 374; **IV** – 81
Бжозовский С. **I** – **260**
Биант **II** – 199
Биант из Приены **III** – 521
Биардо М. **IV** – 371
Бибиков М. В. **I** – 366, 399, 405, 500, 560, 666; **II** – 13, 146, 482; **III** – 87, 89; **IV** – 181, 182
Бибихин В. В. **I** – 55, 72, 81, 93, 113, 216, 245, 272, 306, 345, 350, 381, 388, 401, 403, 462, 477, 488, 516, 525, 526, 559, 583, 640, 706; **II** – 26, 27, 43, 65, 78, 155, 312, 548, 577, 604; **III** – 30, 45, 90, 91, 95, 103, 117, 175, 226, 480, 631; **IV** – 32, 120, 208, 239, 298, 376, 427, 507
Библер В. С. **I** – 225, 480, 658, 659, 661; **II** – 211, 233, 307, 308, 309, 327, 347, 557, 632; **III** – 407; **IV** – 141, 203, 204, 205, 317, 419, 426, ***518–519***
Бигелоу Д. Д. **I** – 316
Бикерман И. **III** – 394
Билимович А. Д. **III** – 124, 617

Биль Г. III – 684
Бильбасов В. А. II – 290
Бильфингер Г. Б. I – 430, 431; IV – 97
Бимбисара IV – 295
Бимель В. I – *265*; II – 29, 321; IV – 177, 288
Биндер Ю. IV – 228
Бино II – 128
Бинсвангер Л. I – *265–266*, 302; III – 383; IV – 242, 288, 421
Бион Борисфенит I – *267*
Биорнер Г. IV – 13
Биркгоф Г. I – 76; II – 239
Бирлинг Р. III – 227
Бируни, Абу Райхан, ал- I – *270–271*; II – 63, 64; III – 509; IV – 16
Бирюков Б. В. I – 8, 97, 325; II – 99, 409, 412, 413, 414, 421, 439, 567; III – 139, 165, 177, 385, 649; IV – 204, 270, 274, 514
Бирюков П. Б. II – 414
Бистами, ал- Абу Йазид III – 672
Битти Д. IV – 393, 492
Биунде Ф. IV – 323
Биффи Д. II – 236
Бицилли П. М. I – 49; IV – 140
Бичамп Т. I – 269
Бичурин Н. Я. IV – 356
Бишоп Э. II – 138, 294
Бишр ал-Мариси II – 62
Бишр Ибн ал-Мутамир II – 197
Би Юань II – 467
Блаватская Е. П. I – *271–272*; II – 27, 28; III – 80; IV – 53, 397
Благой Д. Д. IV – 105
Бламберг А. I – 379
Блан Л. I – *278*; III – 206, 607
Бланки Л.-О. I – *278*; III – 607
Бланшó М. I – *278–279*, 627; II – 487; III – 297, 449, 481; IV – 91
Блау П. II – 124; III – 125
Блауберг И. В. II – 557; III – 131, 413, 553, 558, 559, 560; IV – 204, 317, 490
Блауберг И. И. I – 241, 595; II – 29
Блаунт Ч. I – 606
Блаушгейн Л. II – 462
Блейер Э. I –93, 265; II – 339
Блинов А. А. II – 412
Блисс У. III – 613
Блищенко И. П. II – 527
Блок А. А. I – 483; II – 66, 576, 618; III – 534, 535, 597, 616, 617
Блок А. Л. III – 616
Блок В. I – 75
Блок В. Дж. II – 411
Блок М. III – 584
Блондель М. I – 39, 139, **279**; II – 367, 525; III – 324; IV – 372
Блонский П. П. I – 243, *279–280*, 468; III – 249; IV – 225, 416
Блох Э. I – *280*; II – 47, 82, 457; III – 9, 63; IV – 40, 152, 180, 241, 244
Блум Х. I – 615
Блум Э. IV – 484
Блумер Г. II – 504
Блур Д. I – *280*, 618; II – 32; III – 486, 560, 614; IV – 88, 219, 451
Блэйк III – 162
Блэк М. II – 549; IV – 114
Блэкстон У. I – 317
Блэкуэлл Дж. II – 226
Блэншард Б. IV – 140
Блюм Г. III – 72
Блюменберг (Блуменберг) Ханс (Ганс) I – *281*; II – 309; III – 587; IV – 114
Блюменталь Г. III – 541; IV – 173
Блюмкин В. А. I – 679
Блюхер Ф. Н. I – 80, 311; II – 214, 272, 395; III – 580; IV – 18, 435
Бляховский С. II – 462
Боас Ф. II – 341
Боббио Н. III – 62, 272, 306
Боборыкин П. Д. I – 389
Бобрищев-Пушкин А. В. III – 570
Бобрищев-Пушкин П. С. I – 220
Бобров Е. А. I – *281–282*; II – 181; III – 476; IV – 23
Бобынин В. II – 408
Бобынэ Г. Е. II – 211
Бове П. I – 615
Бовель Ш. де I – *282*
Бовуар С. де I – *282–283*; III – 481; IV – 171, 420
Богаевский Б. Л. II – 458
Богатырев П. Г. II – 621
Богдан Хмельницкий II – 188
Богданов А. А. I – 246, *286–287*, 289; II – 350, 508, 556, 557; III – 131, 258, 259, 320, 324, 365, 366, 442, 475, 552, 682; IV – 24, 25, 153, 184, 201, 401, 439, 440
Богин Г. И. I – 513; III – 283
Боголюбов В. II – 503; IV – 378
Боголюбов Н. Н. II – 559
Богомолов А. С. I – 15, 60, 80, 130, 244, 294, 316, 506, 544, 560, 693; II – 183, 557, 579; III – 56, 58, 375, 398, 418, 464, 639; IV – 127, 131, 178, 205, 430
Богораз В. Г. II – 583
Богораз-Тан В. III – 570
Богоутдинов А. М. II – 261
Богоявленская Д. Б. IV – 20
Богуславский В. М. I – 230; II – 285, 372, 509, 607; IV – 23, 205, 376
Богуславский Д. Н. II – 312
Богуцкий К. I – 515
Бодде Д. IV – 284
Боден Ж. I – *290*, 425, 488, 605; II – 581, 605, 611; III – 147, 270, 276, 390, 432; IV – 335, 463,
Бодри Ж. Л. IV – 29
Бодлер Ш. I – 238, 627; II – 572, 599; III – 535, 537
Бодрийар (Бодрийяр) Ж. I – *291*; II – 286, 348, 545; III – 297, 300, 543, 544
Бодхирхарма IV – 340
Боем Р. IV – 177
Бозанкет Б. I – 15, *293–294*; III – 55
Бойд Р. II – 549; III – 38
Бойж М. III – 158
Бойден Э. I – 543

Бойль Р. I – 200, 487, 515; II – 78, 384, 449, 557; III – 218, 351
Боймкер К. II – 546
Боймлер А. I – 436
Бойтлер Р. III – 66
Бойяи I – 68
Боккалини Т. IV – 14
Боккаччо Дж. I – 493, 583; IV – 376
Бокль Г. Т. I – ***294–295***, 632; III – 264, 368; IV – 130, 332, 334
Болдырев А. И. III – 287
Болдырев Д. В. I – ***295***
Болингброк Г. С.-Дж. I – 260, ***295–296***, 606
Болланд Г. III – 55
Болотов А. Т. I – ***296***, 430
Болотов В. В. I – 168, 311; II – 19; III – 165, 213, 315, 631; IV – 37, 306
Болтин И. Н. II – 502
Больнов О. Ф. I – ***296–297***, 514, 665; III – 218, 486; IV – 224, 241, 242, 288
Больсек Ж. II – 201
Больцано Б. I – 248, 251, ***297***, 342, 386, 456; II – 55, 89, 196, 387, 556, 558, 589, 594, 652, 656; IV – 196, 218, 410
Больцман Л. I – 402; III – 170, 379; IV – 439, 442
Бом Д. III – 196
Бомарше П. О. I – 428,
Бомбелли Р. IV – 517
Бон Ф. IV – 62, 236
Бонавентура I – 38, 39, 41, 81, 114, 138, ***297–299***, 340, 349, 406, 453, 459, 487, 525; II – 15, 105, 155, 236, 400, 401, 446, 546; III – 70, 147, 227, 330, 338, 349, 406, 459, 460, 586, 626, 627, 653, 684; IV – 263, 273, 457
Бональд Л.-Г.-А. I – 48, 260, ***299***; II – 300, 614; III – 395, 432; IV – 87, 185, 194
Бонгард-Левин Г. М. II – 116; IV – 342
Бондарь С. В. II – 87
Бонди Г. I – 461,
Бонецкая Е. Г. IV – 207
Бониц Г. I – 400
Бонне Ш. I – ***299***
Боно Э. де IV – 20
Бонхёффер Д. I – ***299–301***, 313, 619, 656; II – 268, 634; III – 377, 437; IV – 39, 234
Бор Н. Х. Д. I – 83, 119, ***301***, 691; II – 544, 549, 557, 558; III – 8, 427, 429, 540, 597, 598, 599; IV – 249, 425
Боргош Ю. III – 668, 669; IV – 261
Борев Ю. Б. IV – 205
Борелли Дж. А. I – 614
Борель Э. II – 136; IV – 487
Борзенков В. Г. IV – 346
Борисов В. Н. III – 449
Борисов Е. В. IV – 209, 288
Борисов П. И. I – ***301***, 610
Борисов-Мусатов В. III – 534
Борисова И. В. I – 237, 244, 294, 465; II – 219, 451, 567, 624; III – 123, 555; IV – 479
Боричевский И. А. III – 30, 31; IV – 201, 449
Борн М. I – 296, 494; II – 558, 579; IV – 257, 396, 426, 480
Боровкова-Майкова М. С. III – 92, 189
Боровский Я. М. III – 251
Бородай Т. Ю. I – 306, 548, 662; II – 93, 145, 514; III – 204, 243, 542, 604; IV – 69, 151, 291, 443, 445
Бородай Ю. М. I – 440; II – 183, 211, 340, 341; IV – 206, 208
Борос И. II – 236
Борох Л. Н. I – 594; II – 470
Борухович В. Г. II – 337
Борхарт Л. I – 112
Борхес Х. Л. III – 222; IV – 20, 456,
Борш-Якобсен М. I – 255
Бос Ш. дю IV – 383
Босков А. III – 201
Босс М. I – ***302***; IV – 288, 421
Боссюэ Ж. Б. I – 39, ***302***; IV – 87
Босх Х. III – 224
Ботвинник М. Н. III – 251; IV – 106
Боткин В. П. I – 111, ***302***, 700, 701; II – 40, 41; III – 475, 634
Боттенбрух Г. I – 79
Боттичелли С. I – 583
Боулдинг К. I – 534
Боун Б. П. I – 306; III – 55, 223
Бофре Ж. III – 117
Бофф Л. IV – 37
Бохеньский Ю. М. I – ***302–303***, 389; II – 461, 462
Бочаров В. А. II – 184, 256, 407, 413, 414, 540; III – 156, 157, 287, 378, 508, 532, 575; IV – 46, 204, 208
Бочаров С. Г. I – 225
Бочвар Д. А. I – ***303***; II – 408, 410, 412, 588; III – 50, 195, 196, 577
Бочоришвили А. Т. I – 256; IV – 178, 205–206
Боччони У. I – 30
Бошкович Р. И. I – 200, ***303–304***; III – 19
Боэт Сидонский I – 177, ***304***; II – 335; III – 192, 221
Боэций Аниций Манлий Торкват Северин I – 10, 72, 86, 94, 151, 172, 178, 202, 272, 285, ***304–306***, 339, 391, 438, 459, 483, 507, 510, 524, 566, 604; II – 15, 27, 91, 105, 230, 279, 391, 400, 480, 482, 494; III – 66, 109, 150, 212, 291, 322, 349, 420, 442, 505, 543, 626, 628, 629, 652, 653, 658, 668, 684; IV – 27, 34, 120, 137, 151, 259, 376, 417, 418, 419, 442, 486
Боэций Дакийский I – 41, ***306***, 510; III – 630; IV – 36
Бо Янфу IV – 330
Браг Р. I – 245
Брагина Л. М. I – 312, 360, 362, 425; II – 217; III – 125
Брагинская Н. В. I – 46, 122, 169, 540, 670; II – 12, 247; III – 92, 251; IV – 447
Брагинский И. I – 264
Брадвардин Т. I – 39, 597; IV – 132
Брайде А. М. I – 701
Брайович С. М. II – 237
Брайтмен Э. Ш. I – ***306***; III – 223, 656
Брак II – 162
Бранд Г. II – 29
Брандес Г. IV – 70
Брандис А. II – 233; IV – 315
Брандт В. III – 608
Брандт Р. I – 67
Брановер Г. I – 264
Бранский В. П. II – 591; IV – 204, 205, 208
Брасс Р. IV – 484
Братусь Б. С. II – 404
Браун А. IV – 381
Браун Дж. III – 72
Браун Н. II – 298
Браун С. I – 5

Браун У. I – 534
Брауэр Л. Э. Я. I – 19, ***307–308***, 378, 495, 524; II – 37, 136, 137, 138, 139, 213, 273, 293, 295, 408, 412, 497, 589; III – 49, 76, 195; IV – 217, 268, 362
Брауэр М. I – 532
Брахмамуни I – 358
Браччолини П. I – 424
Браш М. III – 251, 522
Бреда Г. Л. ван I – ***309***; IV – 177
Бредбери Р. IV – 154
Брейгель III – 224
Брейе Э. III – 66
Брейер Й. III – 566; IV – 275
Бремонд А. IV – 167
Бренкман Дж. I – 615
Бреннен А. IV – 422
Брентано Ф. К. Г. I – 23, 63, 64, 67, 97, 150, 212, ***309–310***, 337, 342, 343, 344, 402, 456, 516, 572, 630, 650; II – 55, 133, 462, 521, 543, 601; III – 69, 105, 330, 531, 590, 656; IV – 17, 26, 106, 174, 175, 287, 397, 400
Бретон А. I – 24, 31, 32; II – 25, 261
Брехт Б. III – 171
Брецинка В. IV – 224
Бриджмен П. У. I – ***310–311***; II – 55, 125, 418; III – 68, 152, 324, 413; IV – 219
Бриллиантов А. И. I – ***311***; II – 148; III – 313; IV – 37, 469
Бриллюэн Л. II – 142
Бриссон Л. IV – 443
Бриттен Б. I – 30
Брифс Г. III – 365
Брод Ч. I – 626,
Бродель Ф. I – ***311***; II – 179, 526; III – 367, 584; IV – 336
Бродский А. И. IV – 12, 208
Бродский И. Н. I – ***311–312***; II – 413, 414; IV – 205
Бройль Л. де II – 579; IV – 442
Брок С. II – 155, 156
Брокгауз Ф. А. II – 123, 275, 448; III – 396
Бромлей Н. Я. IV – 334, 335
Бромлей Ю. В. III – 13, 42, 414; IV – 482, 484
Бронзов А. А. I – ***312***; IV – 261
Бронникова Е. В. IV – 248
Бронштейн М. П. IV – 415
Бронштэн В. А. III – 386
Брос Ш. де I – 111; IV – 184
Бротин из Метапонта I – ***312***; III – 237
Броуд Ч. Д. I – 458
Брох Г. I – 24; II – 207
Брошар В. III – 444
Брубейкер Р. III – 43
Бруггер В. III – 23
Брудный А. А. III – 283; IV – 205
Брук С. И. II – 527
Брукер Й. III – 237; III – 245
Бруккер Я. II – 181
Брунелески Ф. III – 224
Брунер Дж. I – 444, 445, 446; II – 628, 632; IV – 20
Бруни Л. I – 172, ***312***, 424, 493, 661; III – 270
Бруннер Э. I – 217, 218, ***312–313***, 318, 655, 656; III – 174, 331, 377; IV – 32, 40
Бруно Дж. I – 248, 251, 252, ***313–315***, 337, 362, 425, 515, 523, 561, 631, 661, 712; II – 16, 62, 105, 172, 182, 231, 241, 320, 384, 465, 480, 513, 532, 576, 590, 591, 604; III – 18, 19, 66, 75, 90, 120, 121, 145, 190, 191, 247, 249, 350, 403, 485, 509, 541, 572, 651, 653; IV – 25, 60, 96, 99, 231, 236, 380, 486, 517
Брут, Марк Юний I – 60
Брутян Г. А. I – 519; IV – 206
Бручоли А. III – 270
Брушлинский А. В. II – 632; III – 469; IV – 205,
Брушлинский В. К. II – 533
Брэдли Ф. Герберт (Херберт) I – 12, 15, ***315–316***, 492; II – 271, 440, 499, 623; III – 55, 380, 529; IV – 140, 245, 406
Брэйсуэйт (Брейтуэйт) Р. Б. I – ***316***; IV – 219, 288
Брюкке Э. IV – 275
Брюкнер П. II – 286
Брюлова-Шакольская Н. В. III – 512
Брюн Ж. IV – 423
Брюнетьер Ф. I – 417
Брюнинг В. IV – 345
Брюно П. I – 256
Брюнсвик Л. I – 182, 226, ***316–317***, II – 625; III – 5, 444
Брюсов В. Я. I – 53; II – 66, 618; III – 534
Брюшинкин В. Н. II – 413, 414, 431; III – 385; IV – 209
Брянцев А. М. I – ***317***, 430; III – 22
Брянчанинов И. III – 266, 314
Буало Н. I – 317, 412; IV – 105, 458
Бубер М. I – 225, 263, ***317–319***, 327, 380, 382, 656, 699, 708; II – 155, 188, 195, 282, 378, 401, 402, 520, 543; III – 283, 377, 463, 534, 538, 573; IV – 223, 224, 239, 242, 346, 383, 420, 502, 503, 514
Бубнер Р. I – 513; IV – 180
Бугаев Н. В. I – 178, ***319***; II – 604; III – 75
Бугаева К. Н. I – 234
Будбаева С. П. II – 412
Будда I – 25, 107, 184, 223, 291, 292, 308, 319-322, 354, 365, 395, 449, 472, 586, 708, 714, 715, 717; II – 55, 182, 192, 193, 220, 226, 369, 370, 448, 470, 473, 474, 476, 490; III – 7, 92, 93, 196, 201, 222, 328, 388, 489, 494, 498, 642, 649, 672; IV – 15, 108, 109, 110, 111, 123, 328, 341, 343, 351, 352, 401
Буддхагхоса I – 25, ***323–324***, 406, 695; II – 476; IV – 110
Буддхадатта I – 324
Буддхадэва I – 25, 355
Буддхапалита II – 474; III – 326, 327
Будовиц И. У. I – 582
Будон III – 568
Будрин Е. А. III – 525
Будыко М. И. IV – 424
Буева Л. П. IV – 205
Буйницкий А. Н. I – 295
Букановский В. М. II – 256
Букхарт Я. II – 175
Букшпан Я. М. IV – 394
Булаковский Л. А. III – 302
Булан II I – 477
Буланин Д. М. II – 482
Булатов Э. II – 308
Булгаков С. Н. I – 136, 179, 228, 287, 290, ***324–325***, 377, 389, 390, 421, 713; II – 17, 44, 45, 86, 92, 101, 208, 315, 320, 382, 447, 453, 543, 617, 618; III – 61, 66, 96, 97, 223, 274, 341, 356, 357, 358, 441, 476, 500, 501, 507, 525, 571, 573, 579, 580, 581, 582, 597, 603, 614; IV – 98, 99, 115, 151, 211, 214, 233, 237, 239, 244, 248, 383, 429, 457, 463, 470, 476, 512
Буле И. Р. II – 181

Булич Н. II – 456
Булль Дж. I – 73, 75, *325*
Булос Дж. II – 597
Буль Дж. I – 386, 449; II – 265, 408, 416, 419, 429; III – 289; IV – 269
Буль П. IV – 154
Бультман Р. К. I – 105, 257, 300, 318, *325–328*, 380, 539, 619, 655, 656; II – 194, 600; III – 174, 377, 573, 678; IV – 40, 66, 234, 288, 368, 420
Бунак В. В. III – 413, 414
Бунаков И. И. IV – 167
Бунге М. I – 599, 632; III – 37, 38; IV – 219
Бунин И. II – 96; III – 577
Буницкий Е. Л. II – 408
Буньян Д. I – 215, 216
Бунюэль Л. I – 32
Буонаккорзи Ф. IV – 450
Бурали-Форти С. II – 588
Бурачек С. О. III – 85
Бурбаки Н. II – 196, 270, 590; IV – 218
Бургете М. А. I – 396, 409; III – 525; IV – 128
Бургете Р. III – 412
Бургундий Пизанский II – 183; III – 51
Бурдье Л. III – 320
Бурдье П. I – 143, 395; II – 124; III – 274, 297, 662; IV – 20, 227, 485
Бурен П. ван IV – 39, 40
Буржуа-Пиша Ж. IV – 349
Буридан Ж. I – 89, 172, *329–330*, 449, 597; II – 26, 105, 149, 501, 512; III – 75, 89, 91, 105, 144, 145, 147
Буркет В. IV – 430
Буркхард Я. II – 380, 504
Бурлей В. I – 449
Буров В. Г. I – 363; II – 254, 400; IV – 205, 308, 359
Бурсин В. Р. IV – 257
Бурстин Д. III – 37
Бурштейн С. IV – 92
Буслаев Ф. И. I – 578; II – 582
Бустрём Х. Я. IV – 145
Буташевич-Петрашевский М. В. I – 428, 693
Бутенко И. А. III –651
Бутовский И. II – 625
Бутру П. III – 444
Бутру Э. I – 8, 213, 214, *330–331*; III – 395; IV – 234
Бутузкина Е. Н. I – 226, 369, 691; II – 22, 150, 356; III – 79, 92, 638; IV – 182
Бутягина В. Д. III – 461
Бухарев А. М. I – *331*
Бухари, ал- II – 162; III – 669
Бухарин Н. И. I – *331*, 553; III – 62, 64, 324, 609; IV – 201, 202, 351
Бухдаль Г. I – *331–332*
Буцер М. IV – 271
Буцетти В. III – 70
Бхававивека I – *332–333*, 397, 470; II – 474; III – 326, 327, 499; IV – 340
Бхагаван, миф. I – 333
Бхагвати Дж. IV – 283
Бхаданта I – 355
Бхадрабаху I – 143, 635
Бхадрабока II – 109
Бхайшьяджаягура II – 226
Бхама I – 570
Бхамаха I – 71, 695
Бхартрипрапанча I – 335, 375; IV – 374
Бхартрихари I – 27, 108, *333–334*, 359, 375, 716; II – 109, 215, 570; III – 303, 625; IV – 240, 371, 374, 490
Бхасарваджня I – *334–335*; II – 112, 113, 259; III – 114, 116
Бхаскара I – *335*, 410; II – 110
Бхаттачарья К. I – *335*, 358; II – 113, 114
Бхираспати IV – 342
Быков Ф. С. I – 61, 705; II – 254, 634
Быкова М. Ф. I – 13, 14, 286, 492, 708; III – 137, 190, 663; IV – 447
Былинина Б. К. III – 539
Быстров П. И. I – 459, 502, 603; II – 185, 411; III – 526; IV – 247, 299, 434
Быховский Б. Э. I – 244, 487, 658; II – 359; III – 418, 528; IV – 170, 201
Быченков В. М. I – 112, 328, 329, 426; II – 119, 125, 282, 303, 309, 313; III – 104, 343; IV – 65, 146, 472
Бычков В. В. I – 4, 34, 37, 229, 399, 422; II – 4, 70, 92, 206, 208; III – 4, 213, 342, 537, 631; IV – 4, 61, 132, 205, 208, 465, 466, 467
Бычков О. В. II – 70; III – 342; IV – 466
Бьюкенен Дж. III – 425
Бэйлис Ч. III – 70
Бэйтсон Г. II – 464
Бэкон Р. I – 81, 87, *348–350*; II – 262, 546; III – 18, 105, 146, 227, 358, 460, 617, 627, 684; IV – 36, 263, 273, 425, 486
Бэкон Ф. I – 173, 200, 230, *350–351*, 381, 399, 439, 442, 537, 554, 579, 604, 611, 647; II – 78, 81, 116, 118, 119, 136, 155, 181, 217, 231, 241, 242, 276, 354, 384, 401, 418, 508, 553, 557, 558, 560, 567, 607; III – 19, 103, 104, 114, 139, 145, 163, 193, 270, 322, 325, 351, 366, 499, 501, 541, 543, 617, 653, 654; IV – 25, 33, 48, 62, 96, 99, 105, 153, 175, 202, 218, 221, 222, 262, 280, 284, 365, 411, 425, 426, 439, 445, 450, 473, 507
Бэлгай Дж. II – 128
Бэлза И. I – 583
Бэн А. I – 603; II – 407; III – 402
Бэр К. Э. I – *351*, 405, 543; III – 557, 558
Бэр Р. IV – 487
Бюлер К. II – 630; IV – 238
Бюрдо Ж. I – 546; II – 124
Бюффон Ж. Л. Л. I – 230, *353*, 405; II – 370; IV – 270, 408, 445
Бюхер К. II – 484; III – 293
Бюхер Л. I – 45, 462; III – 257
Бюхнер Л. I – 45, 195, 252, *353*, 562, 599, 675; II – 562; III – 235, 651, 655; IV – 336, 379

Ваарденбург Ж. III – 436
Вавилов Н. И. II – 557; III – 106; IV – 201
Вавилов С. И. II – 450; III – 114; IV – 202
Ваганова Г. А. III – 10
Вагнер А. III – 61, 612
Вагнер Г. К. II – 183
Вагнер Р. I – 148, 538; III – 94, 533, 534; IV – 393
Вагнер Х. IV – 95
Ваджапьяяна III – 188
Ваджрапани, миф. I – 292
Вадиндра Бхатта I – 358

Вайн Г. III – 356
Вайнбергер О. III – 305
Вайнрих Х. III – 453
Вайнштейн О. Б. III – 98
Вайрочана II – 226
Вайс Г. I – 228
Вайс Дж. II – 289
Вайсе Х. III – 340
Вайсберг М. II – 586
Вайскопф В. II – 481
Вайсман Ф. I – 379
Вайтман А. II – 559
Вайтц Ф. II – 233
Вайц Т. I – 507
Вайцзеккер К. Ф. фон I – 219, 313, ***356***, 656; II – 239; III – 283, 377; IV – 283, 288
Вайшедель В. II – 327; IV – 42
Вакар Н. П. III – 124
Вакенродер В. Г. I – ***358–359***
Вакхилид I – 644
Вала (аббат Корби) III – 209
Валент, имп. I – 557
Валентин I – ***359***, 535, 619; III – 246; IV – 27, 447
Валентинер Т. II – 327
Валентинов Н. В. I – ***359–360***, 389; II – 508; III – 258
Валери П. I – 377; III – 148, 222, 360; IV – 29, 84
Валиев М. К. II – 411
Валитова Р. Р. IV – 76
Валла Л. I – ***360***, 424, 493, 574, 661; II – 231; III – 105, 124, 451; IV – 60, 93, 414, 450
Валлабха I – 309, 333, 335, ***360–361***, 411; III – 116; IV – 142
Валлис Дж. II – 385
Валлон А. II – 525
Валь Ж. II – 151, 378; IV – 180
Вальденфельс Б. II – 29, 309; IV – 178
Вальдес Х. I – 29
Вальт Л. О. IV – 206
Вальт М. I – 351
Вальтер Бёрли I – 41
Вальтер из Бурга IV – 273
Вальтер из Брюгге I – 38
Вальтер Сен-Викторский I – ***361***; III – 521
Вальтер Шатильонский I – 403
Вальх И. II – 508
Вамана I – 71
Ван Аньши IV – 66, 369
Ван Бентем И. III – 519
Ван Би (Ван Фусы) I – ***361***, 585, 589, 704; II – 392; III – 688, 689; IV – 6, 66, 308, 327, 329, 489
Ван Бо I – 592
Ван Гэнь I – 365
Ван Дейк Т. Д. I – 671
Вандель А. IV – 435
Ван ден Берге П. Л. III – 13; IV – 483
Ван-дер-Ванден Б. Л. II – 9
Вандермерш Л. II – 383
Ван Дусбург Т. I – 31
Ванеев А. А. II – 225
Ванини Дж. Ч. I – ***362***; IV – 450
Ван Ман IV – 326
Ванор Ж. III – 535
Ван Ренсселер Поттер I – 267
Ванслов В. В. IV – 205
Ван Су IV – 330
Ван Тинсян (Ван Цзыхэн, Ван Цзюньчуань) I – ***362–363***; III – 60; IV – 355
Ван Тун II – 304; III – 60
Ван Фраассен Б. II – 126
Ван Фучжи (Ван Чуаньшань) I – ***363***, 585, 586, 704; II – 60, 144, 393, 574; III – 60, 545, 551, 688, 689; IV – 11, 65, 122, 330, 355
Ван Цзи I – 365
Ванчугов В. В. I – 26, 230, 287, 311, 312, 373, 474, 545; II – 25, 266; III – 397, 430, 470, 476, 527, 570; IV – 10, 25, 113, 150
Ван Чун (Ван Чжунжэнь) I – ***363–364***, 536; II – 573, 601; III – 544, 545; IV – 125, 329, 330, 353, 403, 489
Ван Янмин (Ван Шоужэнь, Ван Боань) I – 362, 363, ***364–365***, 563, 575, 585, 592, 704; II – 31, 304, 392, 393, 461, 470; III – 60, 551, 671, 689, 691; IV – 122, 124, 324, 329, 330, 340, 354, 355, 369
Варадараджа III – 116
Варахамихира II – 570
Варбург О. Г. III – 534, 538
Варданян В. II – 411
Варенн Ж. IV – 342
Варий IV – 449
Варлаам Калабрийский I – ***365–366***, 399, 558, 559; II – 157; III – 87, 383
Варламов В. Ф. I – 351
Варнава (Беляев), еп. III – 266
Варнинг Р. III – 453
Варрон, Марк Теренций Варрон Реатинский I – 42, 120, ***366–367***, 626, 664; II – 367; III – 83
Варсануфий Газский II – 157
Вартенбург П. I – ***367***
Вартофский М. I – 618
Варуна, миф. I – 714; IV – 375
Варшаганья I – ***367***; III – 489; IV – 377
Варьяш А. И. II – 561
Варьяш Ш. IV – 201
Васил Ибн Ата II – 197
Василев С. II – 162
Василенко И. А. I – 353, 547; II – 349; III – 359, 401, 556; IV – 144
Василенко И. В. II – 177
Василид I – ***367–368***, 535; III – 96
Василий I, имп. IV – 270
Василий I Македонский I – 397
Василий III II – 481; IV – 107
Василий Великий I – 93, 136, 171, ***368***, 438, 452, 556, 557; II – 5, 24, 87, 150, 215, 316, 356, 393; III – 65, 213, 349; IV – 167, 182, 291, 384, 457
Василий (Кривошеин), архиеп. III – 539
Василий Патрикеев III – 473
Васильев А. В. I – 368
Васильев В. III – 498
Васильев В. В. I – 95, 98, 101, 119, 125, 207, 460, 605; II – 72, 78, 291, 387; III – 657, 658; IV – 59, 100, 208
Васильев В. П. I – 184, 368
Васильев К. В. IV – 328
Васильев Л. С. II – 254, 305, 383, 400; III – 136, 442

Васильев Н. А. I – *368–369*; II – 408, 412, 413, 436; III – 49, 50, 77, 198, 378, 575
Васильев С. А. III – 176, 524
Васильева Т. В. II – 447; III – 242, 593; IV – 449
Васильева Т. Е. III – 283
Васильчук Ю. А. III – 37, 125, 135
Васконселос Х. I – *369*; III – 411
Васнецов В. М. II – 266
Вассиан Косой I – *369*; II – 481; III – 79
Васубандху I – 25, 26, 73, 187, 198, 322, 355, 356, *369–370*, 397, 470, 662; II – 193, 194, 220; III – 93, 495, 498; IV – 108
Васумитра I – 25, 355; III – 495
Вас Феррейра К. I – *370*
Васьковский Е. В. III – 305,
Васюков В. Л. I – 59, 387; II – 240, 391, 412, 439, 463; III – 106; IV – 13, 74, 208,
Ватсьяяна I – 354, 406, 637, 644, 697; II – 112; III – 93, 114, 115, 319, 326, 329, 494; IV – 12, 128, 143, 200, 298, 368
Ваттимо Дж. I – *370–371*
Вах Й. I – 512
Ваханян Г. IV – 39, 40
Вахба, Мурад I – 160
Вахтомян Н. К. II – 211
Вачаспати Мишра I – 55, 143, 154, 309, 324, *371*, 396; II – 110, 226, 476, 488; III – 114, 200, 489, 490, 491; IV – 143
Ваччхаготта III – 201
Вашестов А. Г. II – 332
Вашингтон, Букер Т. I – 215
Вашингтон Дж. I – 606, 641; II – 217
Вашро Е. I – 580
Введенский I – 192; А. II – 453
Введенский Александр И. I – *372*, 418; II – 374, 408, II – 257; III – 22, 58, 142, 475, 622; IV – 234, 248
Введенский Алексей И. I – *372–373*, 541; II – 257
Введенский С. Н. III – 484
Вдовин А. И. III – 41
Вдовина И. С. I – 279, 691; II – 301, 367, 379, 536, 622; III – 47, 103, 216, 224, 456; IV – 205,
Вебер А. I – *373*; IV – 431
Вебер Г. IV – 71
Вебер М. I – 49, 66, 142, 181, 212, 309, 329, 352, 353, *373–374*, 418, 497, 499, 546, 602, 607, 609, 634; II – 47, 50, 58, 76, 84, 124, 125, 176, 200, 214, 233, 302, 303, 341, 347, 380, 384, 457, 536, 552, 554, 564, 584, 598; III – 26, 40, 42, 61, 64, 77, 107, 129, 134, 172, 173, 178, 204, 242, 254, 265, 274, 282, 332, 333, 342, 358, 377, 388, 421, 426, 436, 452, 456, 513, 610, 611, 614, 637, 661, 662; IV – 46, 47, 71, 105, 214, 215, 227, 273, 286, 292, 332, 375, 431, 483, 485, 514
Веберн А. I – 30, 57
Веблен Т. I – 329, 534; II – 124, 564; III – 61, 293
Вевюрко Т. И. II – 620
Вегенер П. I – 30
Ведерников А. В. II – 453
Вежбицкая (Вержбицкая) А. I – 671; II – 55, 230, 308; III – 502, 503, 515; IV – 239
Везалий А. II – 21
Вейгель В. I – 211, *377*
Вейгель Э. II – 384; III – 617
Вейдле В. В. I – *377*; II – 618
Вейерштрасс К. I – 249, 250, 572; II – 9, 212, 429; III – 76; IV – 362,
Вейль III – 62
Вейль А. III – 304
Вейль Г. I – 8, 19, 303, *377–378*, 502; II – 141, 432, 538, 558, 560; III – 76, 195, 283, 541; IV – 414
Вейнберг И. П. I – 264
Вейнер Л. I – 32
Вейнигер О. IV – 26, 71
Вейс П. I – 405, 486; IV – 127
Вейсгербер Л. IV – 238
Вейсман А. II – 370; III – 342
Венкатанахта I – 411
Веккио Г. дель III – 306
Веланс II – 378
Веласкес Д. I – 29
Велецкая Н. Н. IV – 511
Великовский С. И. II – 204
Величко В. Л. III – 597
Величковский Б. М. III – 335
Велланский Д. М. I – *378*; III – 21, 141; IV – 382
Велте Б. I – *378*
Велш В. IV – 463
Вельгаузен Ю. I – 264
Вёльфлин Г. III – 341
Венгер Л. А. I – 446
Венгеров С. А. I – 62, 701
Веневетинов Д. В. I – *378*, 578; II – 466; IV – 382
Вениаминов В. I – 559
Венигер Э. IV – 224
Венн Дж. I – 386; II – 408, 429; III – 289
Вентури Р. III – 297
Венцековский Л. Э. IV – 220
Венцель К. Ф. II – 532
Венцль А. I – *379–380*
Венчер М. IV – 475
Вера А. I – *380–381*
Верас Д. IV – 153
Верба С. II – 348, 349
Вербеке Г. IV – 173
Вергилес Н. Ю. I – 446
Вергилий Марон Публий I – 48, 162, 217, 366; II – 279, 479; IV – 54, 449, 470
Верд IV – 378
Веревкин М. И. II – 311
Вересаев В. В. I – 149; II – 528
Верещагин В. А. I – 232
Верещагин Е. М. II – 290
Верлен П. II – 600; III – 535
Верли Ф. I – 664; III – 220
Вермер Делфтский Я. I – 29
Вернадский В. И. I – 17, 304, *383–384*, 405, 533, 534, 590; II – 89, 249, 314, 370, 557; III – 23, 31, 34, 107, 108, 552, 560; IV – 24, 220, 249, 336, 423
Вернадский Г. В. II – 11, 503; III – 99, 463
Вернан Ж.-П. II – 525
Верников М. Н. II – 317, 463
Верри П. I – *388*, 640
Вертгаймер (Вертгеймер) М. II – 630; IV – 20
Вертоградова В. В. IV – 112, 241
Верхарн Э. I – 369; III – 534
Верцман И. Е. III – 478
Веселов М. Г. IV – 258

Веселовский И. Н. II – 310; III – 386
Вестернинк Л. Г. I – 577, 579, 580; III – 66, 245; IV – 39,
Ветринский Ч. I – 554
Веттер Г. А. I – 303, ***389***
Вецлер А. IV – 342
Вивекананда С. I – 333, ***395–396***, 574; II – 113, 116; III – 55
Вивес Х. Л. I – ***396***; II – 27, 231, 276; III – 105; IV – 507
Вивиани В. I – 480
Вигасин А. А. IV – 112
Вигнер Евгений (Эудженио) II – 533, 557, 558, 560; III – 540, 541, 600; IV – 417
Вид Г. I – 53
Видаль де ла Бланш П. I – 503; IV – 423
Виджняна Бхикшу I – ***396–397***; II – 110, 192; III – 490
Виджрапани, миф. I – 292
Видмар И. II – 399
Видьянанда I – 636
Видьяранья I – 265; III – 495
Виет Ф. IV – 517
Визгин В. П. I – 176, 201, 227, 315, 499, 532; II – 205, 226, 239, 486, 526, 577, 591, 613; III – 69, 86, 540; IV – 204, 450
Визгин Вл. П. I – 378; IV – 258, 396, 415, 417
Визе Л. II – 613
Викнер П. IV – 145
Вико Дж. I – 146, 260, ***399–400***, 640; II – 36, 38, 152, 175, 178, 350, 548, 582, 584; III – 358, 509; IV – 93, 213, 214, 335, 336
Викрама II – 570
Виламовиц-Мёллендорф У. фон I – 148, ***400***; IV – 106
Виланд К. М. II – 215; IV – 389
Вилейтнер Г. I – 579
Виленкин Н. Я. I – 19
Виленская Э. С. II – 584
Вилинский С. Г. I – 183
Виллари П. II – 478; III – 480
Вилле Ш. II – 212
Виллер Э. А. II – 18
Вилли Р. IV – 438
Вилсон Э. IV – 423
Виль Р. I – 513
Вильгельм Г. IV – 357
Вильгельм Р. IV – 357
Вильгельм Малмсберийский II – 147
Вильем Аливик III – 563
Вильем, Вильгельм из Мербеке I – 172, ***400–401***; II – 123; III – 43, 66, 204; IV – 174
Вильмен III – 268
Вильман О. III – 366
Вильмонт Н. I – 521
Вильсон В. I – 353, 550; II – 398
Вильям де ла Мар (Вильгельм де ла Маре, Уильям из Ла Маре) IV – 79, 263, 273
Вилюнас В. Н. IV – 437
Вилюнас В. П. IV – 437
Виндельбанд В. I – 65, 212, 309, 343, 372, ***401–402***, 518; II – 71, 83, 102, 177, 179, 181, 232, 285, 324, 329, 374, 453, 521, 554, 556; III – 22, 26, 56, 106, 107, 127, 246, 264, 265, 385, 407, 408, 456, 507; IV – 98, 102, 103, 214, 215, 254, 475, 512
Виндхьявасин III – 489
Виндшайд Б. III – 305
Вине Р. I – 30
Винер А. I – 534
Винер Н. I – 316, ***402–403***; II – 159, 265; III – 358
Винитаручи IV – 341
Винкельман И. И. I – 221, ***403***, 414; II – 390, 398; III – 368; IV – 459
Винклер И. Г. I – 110; IV – 97
Винклер Р. II – 30; III – 488
Виноба Бхаве III – 495
Виноградов В. А. IV – 72
Виноградов В. В. IV – 395
Виноградов Д. В. II – 412
Виноградов И. IV – 436
Виноградов Н. IV – 166
Виноградов Н. Д. I – 485; II – 169; IV – 492
Виноградов П. Г. I – 517
Винокур Г. О. IV – 114, 201, 239, 395
Винсент Дж. I – 382
Винтелер Й. II – 342
Винтерниц М. IV – 200
Винцент из Бове I – ***403***; II – 155
Виппер Б. IV – 214
Виппер Р. Ю. II – 556
Вирагхавачарья Т. I – 358
Вире П. I – 605
Вирилио П. III – 297
Вирт Л. III – 589
Вирт М. III – 206
Висконти Л. III – 270
Виссарион Никейский I – 172, 399, ***404–405***, 580, 712; III – 245; IV – 181
Витал Х. IV – 336
Виталь дю Фур (Виталий из Фура) I – 39, ***406***, 502
Витвицкий В. II – 461
Витгенштейн Л. I – 23, 66, 98, 99, 100, 101, 102, 146, 255, 280, 316, 379, 382, 383, ***406–408***, 434, 520, 581, 617, 618, 650; II – 13, 51, 55, 69, 109, 170, 221, 314, 323, 396, 397, 409, 436, 440, 441, 442, 515, 550, 580, 591, 623, 624; III – 37, 68, 185, 198, 360, 361, 378, 385, 409, 436, 465, 520, 521, 533, 560, 594, 595, 663; IV – 47, 49, 50, 52, 73, 96, 114, 130, 140, 208, 209, 220, 224, 234, 239, 245, 247, 268, 274, 280, 292, 390, 477, 498, 500, 505
Вителo Ц. I – 401, ***408–409***; II – 546; III – 460
Виториа Ф. де I – ***409***; III – 650; IV – 79
Витрувий II – 217
Витт Я. де III – 621
Виттенбах Ф. IV – 443
Виттфогель К. III – 62
Витч Роберт М. I – ***409***
Витюк В. В. IV – 58
Вихнович В. Л. II – 215
Вишванатха I – 71, 695
Вишну, миф. I – 208, 375; II – 115, 473; III – 495; IV – 11, 14, 109, 295, 339
Вишняков А. II – 248
Владимир Каллиграф III – 564
Владимир Мономах I – ***417–418***, 474; III – 86, 472
Владимиров Д. А. I – 76
Владимирский Ф. С. III – 51
Владиславлев М. И. I – 192, ***418***; II – 323, 327, 408
Власова В. Б. II – 39
Вовель М. II – 82
Вовенарг Л. III – 446

Вовенарт Г. I – 414; II – 483
Вовк С. Н. IV – 426
Водичка Ф. III – 453
Водовозов Н. В. I – 296
Воейков В. Л. I – 351, 406, 591; II – 281
Вожуа А. II – 614
Войнштейн О. Л. IV – 158
Войтыла К. I – 139, ***426–427***; III – 71, 72
Войшвилло Е. К. I – 76, 103; II – 99, 411, 412, 413, 414, 415, 632; III – 287, 434, 665; IV – 204
Волгин В. П. I – 633; II – 196, 472; III – 523
Волков Г. III – 289
Волков М. С. II – 408
Волков Н. П. II – 463
Волкова В. В. I – 675
Волкова Е. В. IV – 22
Волкова Н. III – 366
Волконский М. Н. I – 220
Володарский В. М. I – 574; IV – 262
Володин А. И. I – 517; II – 363; IV – 205
Волошинов В. Н. I – 224; IV – 238, 239
Волынский А. II – 575
Волькенштейн М. В. III – 197
Вольней К. Ф. I – ***427***; II – 81
Вольпе Г. делла I – 417
Вольт А. III – 21; IV – 381
Вольтер I – 116, 295, 301, 362, 385, 414, ***427–428***, 429, 462, 488, 497; II – 8, 24, 175, 182, 203, 205, 215, 217, 218, 226, 277, 285, 449, 509, 523, 548, 582, 607, 625; III – 20, 207, 366, 367, 368, 452, 571, 589; IV – 31, 76, 79, 154, 214, 231, 318, 332, 445
Вольф II – 562; IV – 210, 289, 318, 378
Вольф К. Ф. I – 405; III – 342, 368
Вольф Р. II – 588
Вольф Ф. I – 495
Вольф Ф. А. II – 177
Вольф Хр. I – 7, 221, 317, ***429–430***, 431, 432, 439, 462, 506, 604, 671, 701, 713; II – 16, 23, 74, 208, 263, 385, 401, 450, 513, 538, 542, 555, 604; III – 17, 19, 75, 149, 251, 280, 339, 368, 391, 408, 409, 432, 543, 564, 650, 657, 682; IV – 14, 79, 93, 97, 322, 460
Вольф Э. III – 306
Вольфсон С. Я. III – 247; IV – 201
Во Нгон Тхонг IV – 341
Воон Ф. I – 562; IV – 92
Вопенка П. I – 250
Вопенка С. II – 595
Вордсворт У. II – 274
Вормс Р. III – 163
Ворнке Дж. I – 514
Воробьев-Десятовский В. С. IV – 112
Воровский В. В. III – 85
Воронин И. П. III – 509
Воронина О. А. IV – 173
Вороницын И. П. I – 196, 498
Воронков В. IV – 484
Воронкова Л. П. III – 83
Воронцов В. П. III – 14
Воронцов-Вельяминов Б. А. II – 374
Воронцова Ю. В. IV – 220
Воропаев В. II – 67
Воррингер В. I – 469; IV – 393, 461
Вос Ж. де IV – 483
Воскресенский В. А. I – 418
Восленский Д. И. I – 428
Восленский М. С. III – 100, 104
Востриков А. И. II – 370
Враницкий П. IV – 244
Вригт Г. Х. фон I – 100, 450, ***458–459***, 624; II – 118; III – 139, 283; IV – 220, 247
Врубель М. III – 534
Ву С. III – 540
Вудбридж Ф. Дж. Э. IV – 284
Вуджер Дж. III – 162
Вудруф П. II – 434; III – 515
Вудхем II – 26
Вулгар С. III – 560; IV – 219
Вулгарис Е. I – ***462***
Вульф М. де IV – 79
Вульфиус А. Г. I – 385; IV – 76
Вундт В. М. I – 8, 152, 153, ***463–465***, 476, 713; II – 162, 275, 352, 387, 407, 408, 453, 462, 484, 556, 583, 634; III – 112, 191, 214, 227, 589, 618; IV – 5, 83, 130, 200, 248, 294, 350, 382, 400, 477, 478, 479, 485
Выгодская Г. Л. I – 468
Выгодский М. Я. III – 25, 28
Выготский Л. С. I – ***468***, 634, 650; II – 50, 95, 134, 162, 403, 632; III – 520; IV – 51, 82, 201, 203, 225, 239, 292, 437, 465, 500
Вырубов Г. Н. I – 469; II – 556; III – 257, 258, 259
Высокоостровский А. П. II – 223
Вышегородцева О. В. II – 99, 122; III – 180, 192; IV – 367
Вышеславцев Б. П. I – 249, ***469***; II – 466, 543; III – 98, 208, 476, 503, 507; IV – 57, 80, 81, 152, 244, 254, 482
Вьомашива I – 336, ***469–470***; III – 328, 389; IV – 142,
Вьяда III – 188
Вьяса I – 471, 571; II – 192, 193, 226, 259, 476, 570; III – 492; IV – 363,
Вьясатиртха I – 596
Вэй Боян I – ***471–472***, 587
Вэй Ляо I – 266
Вэй Чжао I – 536
Вэй Чжэнтун II – 393
Вэй Юань IV – 11
Вэнь Ван I – 564; IV – 356, 357, 402
Вэнь Идо I – 566
Вюлнер Б. I – 5
Вюнше К. IV – 225
Вяземский П. III – 267
Вяткин Р. В. II – 400

Гааг Л. I – 516
Габбай Д. I – 450
Габитова Р. М. III – 98; IV – 515
Габлер Г. I – 492; IV – 180
Габов Г. И. I – 611
Габор Д. IV – 283
Габричевский А. Г. IV – 201
Габриэль Васкес IV – 79
Габрэль Л. II – 519
Гавранек Т. II – 117; III – 305
Гавриил (В. Н. Воскресенский), архим. I – ***474***; II – 28; III – 476

Гавриил Бужинский III – 474, 564
Гавриил (Петров), митрополит I – 680
Гавриков Ю. П. II – 494
Гаврилов А. К. II – 496
Гаврилов Г. П. I – 76; II – 410; III – 293
Гаврюшин Н. К. II – 92, 356; III – 578; IV – 207
Гагарин А. П. I – 111
Гагарин Г. П. III – 463
Гагарин И. С. IV – 377
Гагарин П. И. IV – 166,
Гадамер Х.-Г. I – 146, 257, 296, 457, ***474–475***, 511, 512, 513, 514, 627, 699; II – 69, 70, 135, 173, 174, 183, 312, 352, 380, 447, 543; III – 72, 222, 265, 282, 283, 284, 298,342, 453, 533, 660; IV – 19, 95, 114, 180, 239, 286, 288, 465, 466, 467
Гаддер С. II – 240
Гаджиев К. С. I – 109; II – 215, 281; III – 274, 334, 374, 609; IV – 164
Гаек П. II – 117; III – 305
Газали Абу Хамид, ал- I – 73, 157, 159, 171, ***475–476***, 680, 684; II – 28, 61, 198, 458; III – 66, 158, 220; IV – 35
Гай I – 90, ***476***, 477
Гай Амафиний IV – 449
Гайберг II – 13
Гайгер М. I – ***476–477***, 571; II – 380; IV – 176
Гай Гракх IV – 145
Гайда А. В. IV – 209
Гайдамак В. П. I – 181; II – 421
Гайденко В. П. I – 243, 299, 305, 330, 507, 577; II – 229; III – 145, 189, 372, 407, 467, 528, 563; IV – 56, 208
Гайденко П. П. I – 4, 70, 114, 130, 152, 251, 345, 350, 374, 392, 447, 457, 573, 614, 708; II – 4, 18, 107, 135, 264, 359, 387, 454, 492, 538; III – 4, 28, 32, 114, 151, 204, 352, 372, 424, 557, 573, 597, 645, 656, 679; IV – 4, 104, 116, 178, 204, 205, 207, 208, 221, 223, 254, 317, 382, 420, 421, 515
Гайзер К. III – 242
Гай Кассий Лонгин IV – 449
Гай Лициний IV – 145
Гайм Р. I – ***477***, 492, 569,
Гайнутдин Р. II – 312
Гайсинович А. Е. III – 342
Гай Требаций Тест IV – 449
Галактионов А. А. I – 611; III – 476; IV – 205
Галантер Е. III – 254
Галахтин М. Г. III – 472; IV – 168, 471
Галеви Д. III – 95, 216
Галеви И. I – ***477***
Гален Клавдий II – 155; III – 66, 200, 243, 252, 632; IV – 54, 69, 157, 437
Гален из Пергама I – 43, 80, 90, 156, 171, 176, 270, 400, ***477–478***, 516, 525, 532, 679
Галиб, Мустафа II – 249; IV – 149
Галилей Г. I – 173, 425, ***478–480***, 486, 528, 537, 597, 598, 659; II – 76, 120, 149, 203, 211, 227, 268, 271, 316, 385, 418, 507, 509, 562, 580; III – 5, 34, 75, 113, 188, 218, 284, 323, 350, 422, 540; IV – 175, 425, 426, 519
Галич А. И. I – 417, ***480–481***, 610; IV – 250, 382
Галкин А. А. IV – 164
Галлер А. IV – 381
Галлиéн, имп. III – 247
Галлин Д. II – 132
Галстон У. II – 393
Гальба, имп. II – 620
Гальвани А. IV – 381
Гальдциер И. II – 164
Гальперин М.-К. I – 580
Гальперин П. Я. I – 468; II – 632; III – 128; IV – 203
Гальс (Hals) Ф. III – 148
Гальтон Ф. I – 267; II – 6; III – 31, 560; IV – 19
Гальтунг Ю. IV – 283, 484
Гальцева Р. А. IV – 206, 207
Гамалей И. С. II – 215
Гаман И. Г. I – 296, 481, 508, 671; II – 130, 140, 153; III – 368; IV – 237, 238, 407
Гаманьков А. В. II – 520
Гамбет Л. III – 395
Гамелен О. III – 444
Гамель Г. III – 541
Гамильтон А. I – 109
Гамильтон У. I – 51, ***481***; II – 124, 212, 309, 566; III – 455; IV – 39, 393, 409
Гамкрелидзе Т. В. IV – 33
Гамсун К. III – 534
Ган А. I – 31
Ган Г. I – 379
Ган П. фон I – 271
Гангеша I – 25, 471, ***481–482***; II – 110; III – 6, 115
Ганди М. I – 208, 333, 396, ***482***, 549; II – 113, 116, 244, 619; III – 15, 16, 41, 52, 53, 55, 215, 440, 495; IV – 77, 319, 320, 454
Гандильяк М. IV – 480
Ганейзер Е. II – 389
Ганжин В. Т. IV – 482
Гановски С. II – 519
Ганс Э. I – ***482***, 490
Ганслик Э. III – 341
Гаос Х. I – ***482–483***; III – 166
Гао Фэн IV – 374
Гао Хэн IV – 311
Гао-цзы III – 544
Гао Чжэньнун IV – 489
Гао Ю II – 467; IV – 309
Гапонов-Грехов А. В. II – 38; III – 636
Гараджа В. И. I – 219, 222, 300, 301, 313, 378, 385, 484, 488, 656; II – 300, 361; III – 112, 181, 377, 412, 436, 442, 443, 452, 453, 458, 513; IV – 41, 66, 105, 207, 234, 235, 292, 399
Гарве Хр. II – 212
Гарвей У. I – 104, 405; III – 342
Гарвей Наталис IV – 79
Гардинг Дж. II – 609
Гарелин Н. Ф. II – 33
Гарин (Гарэн –Garin) Э. I – 425, 568; III – 228
Гаркавин А. Я. II – 215
Гарфилд Ю. II – 102
Гарнак А. I – 217, ***483–484***, 534, 535, 655; II – 96, 167, 497, 600; III – 213, 331, 376, 407, 613; IV – 37, 105, 306
Гарнцев М. А. I – 39, 361, 502, 566; II – 238; III – 631; IV – 208, 443
Гароди Р. III – 493; IV – 180, 244
Гарпаг II – 335
Гарпократион из Аргоса I – 484; III – 243, 632
Гарригу-Лагранж Р. III – 331
Гаррисон У. IV – 77

Гартинг Э. IV – 236
Гартли, Хартли Д. I – 412, 444, ***484–485***; II – 449; III – 506
Гартман К. IV – 99, 441
Гартман Н. I – 196, 232, 252, 257, 274, 337, 344, 380, 474, ***485–486***, 496; II – 491, 544; III – 23, 151, 210, 341, 361, 503, 506, 511, 676; IV – 102, 177, 180, 215, 216, 242, 462, 465, 472, 476
Гартман Э. фон I – 24, 62, 63, 64, 65, 142, 150, 252, 309, 342, 432, 434, ***486***, 634, 696; II – 74, 232, 323, 386, 387, 396; III – 22, 191, 214, 448, 573, 596, 651; IV – 222, 382, 393
Гартшон (Хартехорн) Ч. IV – 441
Гарфинкель Г. II – 135; IV – 239, 484
Гаспаров М. Л. I – 72, 84, 668; III – 251, 304, 521; IV – 449
Гассенди П. I – 173, 200, 252, 392, ***486–487***, 508; II – 8, 88, 509, 547, 607; III – 19, 485, 546, 562, 658; IV – 222, 376, 450
Гаст П. I – 435
Гастев А. К. III – 320, 520
Гастев Ю. А. II – 91, 541, 551, 597
Гаудапада I – 27, 470; II – 489; III – 490, 491; IV – 374
Гаунило I – 285
Гаупп О. III – 620
Гаупт III – 304
Гауптман Г. III – 534
Гаусс К. Ф. I – 19, 68; III – 22, 372; IV – 349
Гаутама III – 575
Гаутама-Акшапада III – 6
Гаутама Индрабхути I – 634
Гаутама Шакьямуни, миф. I – 291
Гачев Г. Д. III – 130
Гаэтано де Тьене III – 188
Гвардини, Гуардини Р. I – ***487***; II – 401; III – 272, 412
Гваттари Ф. I – 254, ***488***, 616; II – 307, 308, 309, 545; III – 148, 222, 297, 300; IV – 29, 387
Гвиберт Ножанский II – 167
Гвидобальдо дель Монте I – 479
Гвиччардини Ф. I – ***488***; III – 270, 276
Гвишиани Д. М. III – 553, 559
Гвишиани Н. Б. II – 551
Геббельс Й. IV – 163
Гевелиус, Ян III – 473
Гегель Г. В. Ф. I – 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 23, 41, 91, 92, 104, 105, 160, 211, 212, 220, 222, 231, 234, 244, 248, 251, 252, 259, 265, 272, 277, 279, 285, 286, 293, 309, 337, 341, 342, 345, 348, 378, 381, 382, 384, 392, 394, 401, 421, 426, 433, 443, 447, 448, 455, 466, 475, 477, 481, 482, ***488–492***, 495, 513, 517, 518, 527, 539, 540, 546, 547, 551, 555, 583, 591, 599, 601, 602, 610, 616, 627, 631, 634, 640, 649, 650, 651, 652, 656, 659, 675, 676, 690, 697, 707, 708, 717; II – 16, 17, 20, 35, 36, 39, 46, 48, 57, 58, 73, 83, 89, 94, 95, 96, 107, 114, 122, 124, 128, 130, 137, 140, 150, 151, 153, 154, 155, 160, 161, 170, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 210, 217, 228, 232, 233, 235, 237, 246, 256, 257, 266, 277, 278, 286, 300, 313, 324, 328, 332, 338, 341, 347, 350, 358, 360, 364, 365, 374, 380, 398, 399, 401, 407, 441, 447, 455, 457, 465, 466, 475, 483, 485, 492, 497, 499, 514, 533, 542, 543, 546, 554, 556, 571, 578, 581, 584, 605, 606, 610, 611, 627, 630, 631; III – 12, 13, 14, 15, 21, 22, 28, 29, 30, 46, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 66, 75, 96, 98, 101, 103, 110, 126, 127, 129, 130, 134, 137, 139, 140, 151, 160, 175, 180, 181, 182, 190, 192, 193, 198, 210, 214, 222, 235, 242, 245, 246, 271, 276, 277, 278, 280, 323, 324, 325, 334, 340, 342, 351, 366, 376, 378, 380, 383, 393, 398, 403, 406, 408, 416, 418, 422, 423, 436, 437, 440, 441, 447, 448, 486, 501, 503, 506, 509, 534, 547, 552, 565, 571, 572, 573, 580, 582, 587, 596, 617, 618, 622, 623, 634, 639, 651, 655, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 675, 678, 682, 689; IV – 18, 22, 23, 26, 27, 29, 48, 50, 85, 86, 98, 101, 106, 116, 120, 169, 170, 175, 178, 179, 180, 197, 200, 201, 202, 213, 218, 221, 223, 227, 229, 230, 231, 232, 235, 238, 242, 248, 250, 254, 284, 287, 299, 313, 315, 316, 317, 319, 320, 343, 362, 363, 364, 366, 367, 372, 380, 382, 389, 391, 394, 406, 408, 414, 446, 447, 454, 460, 461, 465, 474, 475, 477, 507, 511, 512, 514
Гегенбаур К. I – 543
Гегесий I – 111, ***492–493***; II – 246, 247
Гегесин из Пергама I – 60
Гегий I – 205; III – 65
Гёдель К. I – 78, 250, 251, 308, 379, ***518–519***, 524, 602, 682; II – 139, 273, 418, 428, 430, 432, 433, 539, 540, 541, 588, 589, 593, 595; III – 50, 194, 199, 292, 422, 520; IV – 246, 251, 268, 435
Гейгер Л. I – 52
Гейгер Т. II – 82
Гейд Т. II – 147
Гейер Э. Г. I – ***493–494***; II – 61
Гейзенберг В. К. I – 18, 301, 356, 380, ***494***, 521, 599, 691, 692; II – 90, 514, 544, 557, 558; III – 5, 6, 283, 598, 599; IV – 69, 317, 396
Гейлин У. II – 199
Гейлинкс А. I – ***494–495***, 614; II – 385; III – 141, 506
Гей-Люссак Ж. Л. II – 532
Гейне Г. I – ***495***; II – 218
Гейнсия Д. I – 85
Гейтинг А. I – 19, 308, 495, 685; II – 137, 138, 274, 295; III – 49, 76; IV – 488
Гекатей из Абдеры I – 43, ***495***, 504; II – 563; III – 233, 347, 639
Гекатон Родосский I – ***495–496***; III – 192, 292
Геккель Э. I – 139, 141, 195, 252, 542; II – 508, 605; III – 22, 170, 557, 651, 655; IV – 83, 233, 397
Гекнер А. II – 19
Гексли, Хаксли Т. Г. I – 51, 52, 195, ***496***, 590, 717; III – 31, 589; IV – 233
Гелб И. I – 551
Гелен А. I – 255, ***496–497***; II – 286, 288, 312; III – 72, 467; IV – 215, 224, 234, 241, 242, 243, 244, 345, 382
Гелиодор из Прусы I – 177, 178, 579
Гелланик III – 88
Геллер А. III – 254
Геллер К. Л. фон IV – 87
Геллнер Э. I – 100, ***497***; I – 568; III – 228; III – 41, 42
Гельвеций К. I – 230, 235, 301, 414, 428, 442, 493, ***497–498***, 631, 707; II – 38, 134, 285, 372, 449, 493, 508, 509, 608, 626; III – 124, 125, 208, 366, 367, 368, 509, 575; IV – 248, 378, 414
Гельвия III – 521
Гёльдерлин И. Х. Ф. I – 436, 475, 488, 489; II – 182; IV – 288, 438, 487
Гельмгольц Г. I – 253, 463, 599; II – 630; III – 22, 31, 56, 57, 185; IV – 49, 98
Гельмонт Я. Б. ван II – 384, 386; III – 200
Гемпель К. Г. I –99, 382, 383, ***498–499***; II – 419, 442, 443; III – 138, 139, 255, 256; IV – 219
Гемстергейс Ф. III – 523
Гензель П. II – 219
Генисаретский О. В. IV – 203
Генисаретский О. И. IV – 466

Генкель А. I. I – 545
Генкин Л. II – 428
Геннадий Схоларий (Георгий) I – 171, 399, ***500***; II – 87; III – 247
Геннеп А. ван II – 121
Генон Р. I – ***500–501***; III – 73
Генри де Брекстон II – 23
Генрих II II – 148
Генрих III I – 113, 290, 313
Генрих IV I – 290; II – 490, 606
Генрих VII I – 350; II – 608
Генрих VIII II – 608, 609
Генрих Аристипп I – 172; III – 245; IV – 166
Генрих Гентский I – 38, 39, 406, 433, ***501–502***; II – 105, 155, 262; III – 75, 563
Генрих из Ойты III – 145
Генрих из Хайнбуха III – 145
Генцен Г. I – ***502***, 524, 682; II – 184, 185, 276, 428, 430, 541; III – 520, 526; IV – 252, 268, 433, 434
Георге С. I – 487; III – 534
Георгиевский П. Е. I – 416
Георгий, епископ I – 171
Георгий Ст. I – 400
Георгий Пахимер I – 171
Георгий Писида IV – 384
Георгий Трапезундский I – 172, 405, 712
Георгий Хировоска II – 86
Георгий Хрисококк I – 404
Геракл, миф. I – 121
Гераклеон I – 359
Гераклид Лэмб I – ***506***; III – 601
Гераклид Понтийский I – 127, 189, ***506***, 710; II – 240, 259, 315, 576; III – 220, 236; IV – 158, 159, 195, 486
Гераклит из Эфеса I – 126, 147, 171, 185, 279, 283, 314, 381, 425, ***504–506***, 523, 531, 596, 646, 649, 667, 668, 689, 692, 710; II – 67, 71, 87, 88, 182, 258, 318, 445, 480, 508, 510, 528, 551, 605; III – 150, 173, 191, 198, 236, 239, 337, 347, 374, 378, 485, 509, 541, 542, 572, 603, 659; IV – 335, 363, 437, 442, 468
Герард И. III – 314
Герард Кремонский I – 172; II – 262
Герасимов И. П. IV – 423
Герасимов М. М. III – 413
Герасимов М. П. III – 366
Герасимова И. А. I – 424, 625; II – 132, 412
Гербарт И. Ф. I – 152, 234, 337, 342, 343, 344, 456, ***506–507***; II – 43, 89, 134, 232, 362, 387, 455, 543, 556, 604; III – 22, 225, 341, 366, 656; IV – 23, 223, 323
Гербер К. III – 305
Герберт из Орильяка I – ***507***; IV – 376
Герберт из Чербери I – ***507–508***, 605, 606
Гербхардт К. III – 622
Гердер И. Г. I – 41, 195, 259, 296, 358, 466, 477, 481, 496, ***508***, 569; II – 38, 77, 175, 179, 215, 231, 341, 350, 480, 582; III – 42, 280, 368; IV – 128, 214, 223, 238, 270, 302, 332, 334, 388, 389, 408
Герилл Карфагенский I – ***508***; II – 43
Геринг (Херинг) Т. III – 56; IV – 177, 180
Геринг Э. I – 713
Герингиус М. IV – 39
Герке А. II – 233
Герман, иеромонах II – 146
Герман II, патриарх II – 93; III – 87
Герман (Херрман) В. I – 217; IV – 175
Гермарх из Митилены I – ***508–509***; IV – 449
Гермес Трисмегист I – 87, 515; II – 189; III – 322; IV – 59, 255
Гермий Александрийский I – 82, 129, 205, ***516***; II – 551; III – 65, 244, 552; IV – 168
Гермин I – 177, 191, ***516***; III – 221
Гермипп из Смирны III – 220; IV – 53
Гермоген из Тарса I – 123; III – 542, 552
Гернет М. Н. III – 571
Герод Аттик I – 42, 205
Геродот из Тарса I – 619; II – 55, 178, 551; III – 173, 236, 347, 367, 512, 605; IV – 415, 448
Герон I – 400; III – 26
Герофил Александрийский I – 477
Герр Т. III – 429
Геррений I – 82, 95
Геррес И.-Й. I – ***516***; IV – 61
Герсонид рабби Леви бен Гершом I – ***516***
Гертых В. IV – 261
Герц Г. I – 599; II – 556; III – 32; IV – 487
Герцен А. И. I – 18, 111, ***516–517***, 554, 610, 693; II – 40, 41, 235, 277, 346; III – 12, 13, 120, 140, 182, 235, 236, 258, 369, 470, 475, 509; IV – 205, 214, 270, 351, 379, 395, 405
Герцки Т. IV – 153
Герцль Т. I – 518
Гершель В. I – 461
Гершель Д. II – 117, 418, 558, 567, 590; III – 19; IV – 218
Гершензон М. О. I – 237, 242, 264, 389, 390, ***517–518***; II – 66; III – 230, 635; IV – 339, 383
Гершунский Б. С. IV – 225
Герье В. И. II – 387; IV – 273
Гесиод I – 167, 169, 390, 495, 504, 664, 689; II – 336, 482; III – 364; IV – 184, 291, 485
Гесс М. I – 492, ***518***
Гесс де Кальве Г. А. IV – 372
Гессе Г. II – 69, 70, 298; IV – 456, 465
Гессель И. III – 540
Гессен Б. М. III – 114; IV – 201, 219
Гессен И. III – 70
Гессен С. И. I – 301, 518; II – 332; III – 58, 98, 637; IV – 223, 225
Гессен С. Я. II – 459
Гестер Т. II – 582
Гёте И. В. фон I – 193,I – 140, 141, 142, 195, 232, 233, 238, 252, 259, 296, 385, 475, 481, 483, 495, 508, ***519–522***, 523, 569, 663; II – 25, 33, 94, 103, 140, 182, 206, 211, 218, 228, 262, 316, 480, 521, 546; III – 95, 130, 141, 175, 192, 247, 341, 368, 478, 558, 572, 643, 655; IV – 18, 70, 71, 106, 128, 210, 252, 271, 380, 388, 389, 393, 397, 398, 436, 465, 514
Гетманова А. Д. II – 413
Гефтер М. Я. II – 557; IV – 206
Геффдинг Г. I – 316; III – 281; IV – 235, 248
Гёшель К. Фр. I – 12, 492
Гиббинс П. Ф. II – 240
Гиббон Э. I – 426, 488
Гиббс Дж. У. I – 402
Гибсон Дж. I – 445, 446; III – 179, 185, 186, 263, 334; IV – 499, 502
Гиваргис, католикос II – 155

Гидденс Э. III – 134, 135, 178, 254, 296, 587
Гиенвилл II – 23
Гиеракс I – **522**
Гиерокл I – **522**; II – 620; III – 65, 244, 639
Гиерокл Александрийский I – 82, 129, 148, 205, ***522***; II – 57; III – 250
Гизеке Г. IV – 225
Гизель И. II – 243
Гизо Ф.-П.-Г. I – 482, ***522–523***; II – 38, 258; III – 268; IV – 332
Гийас ад-Дин II – 83
Гийом Воруйон III – 563
Гийом Овернский, см. Гильом из Оверни
Гикет III – 237, 238; IV – 191
Гилберт С. Ф. III – 106
Гиллель II – 187
Гиллеспи Л. М. II – 11
Гиллиган К. I –91; IV – 172
Гилфорд Дж. IV – 18, 19
Гиль Р. III – 534
Гильберт Д. I – 19, 58, 68, 69, 112, 303, 307, 377, 378, 402, ***523–524***, 666, 682; II – 102, 212, 213, 276, 295, 409, 410, 426, 428, 429, 430, 436, 497, 540, 541, 551, 589, 594; III – 51, 508, 520, 526, 531; IV – 217, 218, 246, 251, 252, 267, 268, 269, 362, 416, 453, 514
Гильберт Порретанский I – 245, 305, 361, 511, ***524–525***; II – 231, 307; III – 227, 405, 521, 630, 653; IV – 35, 114, 376, 418, 419
Гильдебранд Б. III – 293
Гильдебранд Д. фон I – 486, ***525***; II – 466; III – 456; IV – 177
Гильдербранд А. III – 341
Гильом Бретонский I – 95
Гильом из Конша I – ***525***; III – 245, 349, 653; IV – 69, 376
Гильом из Мербеке III – 245
Гильом из Оверни, Гильом Овернский I – 38, 172, 348, ***525–526***; III – 338
Гильом из Шампо I – 10, ***526***; III – 427, 521, 630, 653; IV – 35, 137, 138
Гильом Сен-Тьерри IV – 479
Гильфердинг А. Ф. III – 565
Гильфердинг Р. I – 56, ***526***; II – 215, 237; III – 61
Гиляров А. Н. IV – 201
Гиляров-Платонов Н. П. I – ***527***
Гиндикин С. Г. I – 76
Гиндилис Н. Л. I – 267
Гинзберг-Блауштейн Е. II – 462
Гинзбург В. II – 481
Гинзбург Ю. А. II – 626; III – 207
Гинкмар Реймсский I – ***527***, 549
Гипатия из Александрии I – 82, 129, ***527***; III – 65
Гиппарх Самосский II – 315; III – 385, 386
Гиппархия из Маронеи I – ***531***; II – 318
Гиппас из Метапонта I – 186, ***531***; III – 236, 237, 238, 659; IV – 191
Гиппенрейтер Ю. Б. III – 566
Гиппий из Элиды I – 43, 121, 126, ***531***, 678; III – 604; IV – 158, 159, 227
Гиппиус А. Н. IV – 72
Гиппиус З. Н. I – 287; II – 534; III – 124, 461; IV – 248
Гиппократ Косский I – 43, 209, 268, 400, 477, 478, ***531–532***, 646; II – 155, 223, 398, 529
Гиппон I – 86, 531, ***532***, 710; III – 237, 238; IV – 191, 192
Гиренок Ф. И. II – 315, 520; III – 544
Гирусов Э. В. I – 658; IV – 208
Гирц К. I – 133; III – 560
Гирш Э. IV – 228
Гитлер А. I – 299; II – 288; III – 467; IV – 163, 411
Гиуст М. I – 85
Гич П. III – 519; IV – 73
Глаголев С. С. I – 541
Гладиш А. IV – 245
Гладких Ю. А. II – 412
Гладких Ю. Г. III – 508; IV – 205
Глазенап Г. фон IV – 200
Глаймур К. II – 240
Глейзер Н. IV – 483
Гленвилл Д. II – 242
Гливенко В. И. I – 519, ***532–533***; II – 138, 158, 408, 410; III – 49, 50; IV – 488, 514
Глинка С. Н. I – 428
Глинский Г. А. IV – 204
Глюкнер Г. II – 151; III – 56; IV – 180
Глубоковский Н. Н. I – 264, ***534–535***; III – 315, 616; IV – 182
Глускина А. Е. III – 550
Глухов А. А. IV – 190
Глэдден В. III – 613
Глюксман А. III – 103
Глябер, Анджей III – 473
Гневушев М. III – 253
Гнедич П. П. II – 162
Гоббс Т. I – 48, 98, 109, 202, 230, 275, 340, 381, 418, 425, 442, 453, 493, ***537–538***, 546, 547, 550, 551, 596, 606, 610, 670, 671, 678, 681; II – 23, 24, 42, 50, 56, 88, 101, 128, 182, 214, 231, 241, 242, 265, 277, 286, 377, 384, 385, 394, 486, 503, 508, 547, 557, 562, 568, 610, 612, 619; III – 15, 37, 105, 114, 120, 133, 168, 193, 222, 271, 276, 277, 305, 345, 372, 381, 390, 431, 477, 501, 502, 506, 523, 543, 586, 589, 616, 623, 624, 643, 682; IV – 14, 25, 50, 140, 165, 197, 222, 231, 238, 293, 319, 321, 384, 413, 473, 477, 491
Гобино Ж. А. I – ***538–539***; II – 581; III – 415; IV – 163
Гобозов И. А. I –92
Говен И. IV – 180
Говинда IV – 374
Говинданада I – 309
Гогартен Ф. I – 217, ***539***, 655; III – 513; IV – 40
Гоген П. III – 534
Гогиберидзе М. IV – 201
Гоголь Н. В. I – 231, 369; II – 41, 45, 97, 379, 618; III – 140, 475, 563; IV – 86, 300
Гоготишвили Л. А. I – 225, 653; II – 66, 453; III – 357; IV – 308
Гогоцкий С. С. I – ***539–540***; III – 85, 475; IV – 250
Годвин У. I – 260; II – 486
Годелье М. I – 255, ***540***; III – 63
Годен Амьенский I – 95
Годфри-Смит В. IV – 423
Годыцкий-Цвирко А. М. I – 304
Гозман Л. Я. IV – 437
Гойя Ф. Х. де I – 29
Гокелен М. I – 193

Гокель Р. IV – 93
Гоклениус Р. III – 149
Голдинг У. IV – 154
Голдман Э. I – 281
Голдстайн Дж. IV – 307, 336
Голдторп Дж. III – 631
Големба А. С. I – 554
Голенищев-Кутузов И. Н. II – 85
Голицын А. Н. III – 463; IV – 372
Голлербах Э. Ф. I – 242; III – 462
Голль де Ш. I – 47, 181
Голова О. В. I –94, 181, 245, 572; II – 148, 368, 576; III – 217, 227; IV – 132
Голованов Л. В. IV – 360
Голосенко И. А. I – 582; II – 249, 374
Голосовкер Я. Э. I – *540*, 694; II – 583; IV – 202
Голохвастов Д. П. I – 691
Голубинский Е. Е. II – 28, 260; III – 87, 525
Голубинский Ф. А. I – 331, 373, *540–541*; II – 338; III – 390, 475
Голубовский М. Д. III – 342
Гольбах П. А. I – 188, 195, 277, 301, 428, 487, 497, *541–542*, 599, 606, 657; II – 42, 134, 182, 285, 372, 451, 508, 509, 513, 562, 611; III – 20, 37, 271, 280, 366, 367, 368, 433, 485, 509, 556, 569, 589, 651, 655, 658; IV – 31, 162, 202, 231, 450
Гольбейн Х. I – 227
Гольберг Л. I – 296
Гольдблатт Р. II – 240
Гольденберг В. IV – 398
Гольденберг Н. М. III – 217
Гольдман А. И. I – 720
Гольдман Л. I – *542*; III – 63
Гольмстен А. Х. III – 305
Гомер I – 129, 169, 184, 270, 390, 495, 504, 511, 700; II – 55, 126, 318, 332, 336, 450, 453, 483, 560; III – 65, 110, 173, 242, 337, 347, 364, 367, 639; IV – 106, 192, 195, 415, 470, 485
Го Можо I – 566, 570, 593; II – 254, 305; IV – 357
Гомперц Г. II – 233, 578; IV – 184
Гомперц Т. I – *543*, 544; II – 563; IV – 181
Гонорий II III – 226
Гонорий Августодунский I – *543*; II – 148, 199, 512; III – 217
Гонсет Ф. I – *543–544*; III – 68
Гончаров П. К. III – 612
Гончаров С. С. I – 519; II – 410; IV – 269
Гончарова Н. I – 30
Гоншорек С. Н. II – 412
Горазд II – 290
Горан В. П. I – 623
Гораций I – 217, 403; IV – 190, 458
Горбачев М. С. III – 274
Горгий из Леонтин I – 121, 126, 167, 194, *544*; II – 122, 396; III – 150, 442, 604, 605; IV – 437
Гордиан III – 247
Гордон Л. А. III – 508
Гордон Т. IV – 283
Горев Б. И. I – 278; IV – 202
Горелик Г. Е. IV – 258
Горелик М. Я. IV – 10
Горелов А. А. IV – 208, 424
Горнфельд А. IV – 114
Горнштейн Т. Н. I – 486
Горовиц Д. IV – 484
Городенский Н. I – 351
Городецкий И. Д. III – 232
Горонович И. I – 237
Горохов В. Г. II – 75, 557; III – 28; IV – 64, 204, 208, 236
Гороховская Е. А. II – 452
Горский А. К. I – **545**; III – 526, 527
Горский В. С. I – 513
Горский Д. П. I – 19, 97, *545*, 658; II – 172, 409, 413, 419, 466, 632; III – 156, 330, 547, 204,
Горфункель А. Х. I – 315, 425; II – 203; III – 23, 214; IV – 25
Горц А. I –90; III – 661
Горшков М. К. II – 586
Горький А. М. I – 287, 289, 290; III – 85; IV – 454
Гостеева Е. П. I – 358
Го Сян I – *536*, 587; III – 689; IV – 489
Готт В. С. I – 658; IV – 204, 206
Готтшед И. Хр. I – 431
Готшалк (Готшальк) I – *548–549*; II – 147; III – 330, 420
Готшед И. К. I – 296, 317, 414
Готье Л. I – 174; III – 419
Гоулднер А. I – 352; III – 100, 125
Гофман Э. Т. А. IV – 61, 86, 459
Гофмансталь Гуго (Хуго) II – 287; III – 534
Гоффман И. I – 395
Го Циюн III – 690
Грабарь-Пассек М. I – 670
Грабман М. III – 227; IV – 79
Градовский А. Д. II – 290
Грималь П. IV – 338
Грамши А. I – 331, *553–554*, 658; III – 62, 62, 64, 193, 194, 324, 493
Гране М. II – 251; IV – 62
Грановский Т. Н. I – *554*; II – 40, 41; III – 475; IV – 214
Грасиан Б. I – 411
Графский В. Г. III – 14
Грацианский П. С. I – 630
Грачев А. С. IV – 58
Гребель К. IV – 314
Гребнер Ф. I – 674
Гревс И. М. IV – 167
Грегори Р. I – 444, 446; IV – 367
Грегуар А. IV – 102
Грей Дж. II – 289, 394
Греймас I – 638; III – 514
Грехнев В. А. III – 130
Грехэм Д. I – 32
Грецкий М. Н. I – 92, 554; II – 494, 509
Гречко П. К. IV – 336
Григолия Р. Ш. II – 410
Григорий II III – 269
Григорий VII I – 113; II – 490; IV – 114
Григорий X I – 400; III – 226
Григорий XI IV – 131
Григорий XII II – 27
Григорий Акиндин I – 366, 559
Григорий Богослов, Григорий Назианзин I – 136, 368, *556*, 712; II – 5, 150, 215, 356; III – 65, 349, 511, 539; IV – 167

Григорий I Великий I – 510, **556**; II – 146; III – 211, 227, 627, 629
Григорий Двоеслов, см. Григорий I Великий
Григорий из Римини I – 39, 246, ***556–557***; III – 75, 145; IV – 132, 261
Григорий Кипрский II – 157
Григорий Нисский I – 69, 136, 147, 151, 171, 228, 252, 452, 556, ***557–558***, 559, 661; II – 147, 156, 215, 315, 480; III – 51, 65, 78, 212, 213, 342, 602, 626; IV – 133, 167, 457, 470
Григорий Палама I – 136, 137, 284, 365, 399, ***558–559***, 666; II – 93, 157, 453, 546; III – 87, 89, 242, 313, 383; IV – 185
Григорий Синаит I – 399, 558, ***559–560***; II – 546; IV – 185
Григорий Тучин II – 28
Григорьев А. II – 361
Григорьев А. А. I – ***560***; III – 303; IV – 423
Григорьев К. III – 51
Григорьев Л. Г. IV – 404
Григорьева И. В. I – 554
Григорьева Н. И. IV – 69
Григорьева Т. П. IV – 456
Григорьян А. Т. I – 330
Григорьян Б. Т. IV – 205, 345
Григорян М. М. I – 231
Григорян Г. О. I – 106
Григорян С. Н. I – 160, 476; III – 220; IV – 205
Гридя, дьяк II – 28
Гризбах I – 262
Грилихес Л. I – 262
Гримм Г. III – 453
Гримм Л. Д. III – 305
Гримм Я. II – 177
Грин Т. Х. I – 15, 492, ***560***; II – 393; III – 529
Гринберг Дж. IV – 483
Гриневский Г. II – 118
Гриненко Г. В. I – 116; II – 50, 55, 99, 412; III – 176
Гринуэй В. II – 582
Гринфельд Л. III – 40
Грир Дж. IV – 171
Грис Д. II – 137, 140
Гриффин Д. IV – 127, 293
Гриффит Б. II – 281; III – 45
Грифцов Б. IV – 383
Грифцова И. Н. II – 412
Гричи Р. II – 240
Гришин В. Н. II – 411
Громадка Й. I – 656
Громов М. Н. I – 4, 58, 183; II – 4, 183, 248, 290, 482; III – 4, 87, 191, 477, 525, 539, 603; IV – 4, 207
Громогласов И. М. III – 635
Громыко Н. В. IV – 96
Громыко Ю. В. IV – 203
Гронден Ж. I – 514
Гроте Г. IV – 261
Гропиус В. I – 31
Грос Г. I – 29
Гросин У. II – 608
Гроссман Х. III – 62
Грот Д. I – 235, ***560–561***
Грот Н. Я. I – 192, ***561***; IV – 248, 350, 437
Грот Я. К. I – 561
Гротжан М. III – 574
Гроф К. IV – 92
Гроф С. I – ***561–562***; IV – 91, 92
Гроций Г. I – 180, 550, 551, ***562***; II – 23, 611; III – 15, 120, 276, 306, 367, 390, 502, 616, 650; IV – 14, 78, 227, 229
Грузенберг С. О. IV – 21, 393
Грузинцев Г. А. II – 557; IV – 201
Грундвиг Н. Ф. III – 639
Грушин Б. А. II – 419, 441, 504, 586, 631, 632; III – 398, 508; IV – 203
Грэм У. (Билли) I – 215, ***562***
Грэм Э. У. II – *181*
Грэм Э. Ч. I – ***562–563***
Грэхем П. Р. IV – 258
Грюнбаум А. I – 457, ***563***; II – 164; III – 49
Грюнберг К. III – 62
Грюневальд I – 29
Грязнов А. Ф. I – 15, 60, 98, 294, 316, 408, 481, 485, 496, 497, 560, 561, 567, 581, 640; II – 169, 275, 360, 397, 420, 463, 484, 515, 613; III – 194, 235, 353, 455, 526, 620, 639, **646**, 689; IV – 75, 205, 208, 393, 433, 509
Грязнов Б. С. I – 618; II – 317, 413, 419, 557, 632; III – 289; IV – 204
Гуадападу I – 375
Гуаньдин IV – 123
Гуань Иу I – 565
Гуань-цзы I – 565
Гуань Чжун I – 565; II – 382, 383
Губанов Н. И. IV – 367
Губер А. I – 399
Губин В. Д. III – 152
Губмайер Б. III – 376; IV – 314
Губман Б. Л. I – 139, 569; II – 31, 127, 312, 451, 496; III – 71, 72; IV – 103, 216
Гуго Сен-Викторский I – 38, 138, ***566***; II – 128; III – 18, 227, 338, 405, 459, 505, 521, 626; IV – 36, 376
Гудвин Б. III – 59
Гудзий Н. К. III – 524
Гудин А. IV – 79
Гудмен Г. Н. I – 99, 382, 387, ***567***; III – 106, 465; IV – 140, 219
Гудмен П. I – 534; II – 131, 298; IV – 153
Гудстейн Р. Л. II – 137, 294, 436
Гуйгу-цзы I – 567
Гуйян IV – 341
Гук Р. II – 120, 507; IV – 426
Гулиан Г. IV – 180
Гулыга А. В. I – 232, 469, 508; II – 153, 211, 399, 524; III – 368, 433; IV – 180, 205, 270, 382
Гульсбош А. II – 236
Гуляев А. Д. II – 625
Гумбольдт В. I – 257, 439, ***569***, 697; II – 106, 177; III – 22, 271, 281, 302, 368, 520; IV – 238, 252, 395, 407, 505, 507
Гумилев Л. Н. II – 11, 80, 351, 572; III – 13, 42; IV – 307, 335, 482, 484
Гумницкий Г. Н. IV – 205
Гумплович Л. I – 546; III – 272, 420; IV – 163
Гунамати II – 194
Гунаратна I – 144, 636
Гунсунь Лун I – ***570–571***; II – 574, 575; IV – 359
Гун Цзычжэнь IV – 11
Гуньян Гао IV – 326

Гунъян чжуань I – 593
Гупта С. II – 114
Гурвич А. I – *571–572*; IV – 47, 177, 178
Гурвич А. Г. I – 405; II – 557
Гурвич Г. Д. III – 58
Гургенидзе Г. С. I – 468
Гурджиев Г. И. IV – 149, 177
Гуревич А. Я. I – 49, 457; II – 179, 224, 347, 526, 557; III – 574; IV – 60, 61, 206
Гуревич П. С. III – 499; IV – 208, 503
Гуревич Ю. Ш. II – 410
Гуркин В. А. I – 532; II – 223
Гурмон Р. де III – 535
Гурней Б. I – 353
Гус М. I – 694
Гус Я. I – 116, *572*; II – 27; III – 452; IV – 132
Гусак Г. III – 450
Гусаров В. Ф. IV – 291
Гусев А. Ф. II – 166
Гусев В. К. III – 253
Гусев Н. Н. IV – 78
Гусев С. С. II – 549; III – 259; IV – 208
Гусева Н. Р. II – 116
Гусейнов А. А. I – 2, 274, 466, 679, 689; II – 2, 8, 9, 347, 448, 619; III – 2, 16, 53, 92, 624, 688; IV – 2, 8, 78, 205, 208, 320, 379, 393, 477
Гусейнов М. IV – 201
Гуссерль Э. I – 8, 23, 57, 58, 65, 66, 67, 165, 181, 182, 212, 213, 215, 232, 255, 265, 272, 309, 342, 343, 344, 348, 378, 402, 426, 456, 457, 475, 476, 513, 519, 520, 525, 551, 571, *572–573*, 616, 627, 628, 650, 659, 666, 698; II – 28, 29, 55, 57, 98, 102, 107, 133, 135, 136, 151, 176, 181, 194, 233, 290, 291, 321, 322, 329, 363, 372, 374, 375, 378, 380, 387, 390, 398, 401, 431, 436, 437, 438, 456, 499, 544, 556, 576, 584, 604, 628, 631; III – 57, 102, 127, 159, 162, 171, 210, 218, 222, 254, 281, 282, 284, 330, 360, 383, 384, 385, 391, 409, 431, 436, 442, 448, 453, 455, 456, 488, 496, 511, 516, 546, 580, 589, 590, 591, 599, 650, 676; IV – 26, 27, 47, 50, 51, 52, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 104, 148, 158, 161, 175, 176, 177, 178, 215, 223, 241, 252, 274, 281, 286, 287, 296, 380, 383, 394, 400, 419, 420, 437, 452, 498, 499, 512, 514
Гутберлет К. III – 70
Гутер Р. С. II – 217
Гутке Г. IV – 97
Гутнер Г. Б. I – 373, 374, 671, 720; II – 263, 296, 333, 592, 597; III – 108, 353, 497, 515; IV – 24, 142, 218, 362, 411, 443
Гуторов В. А. II – 6; IV – 154
Гуттен У. фон I – *573–574*
Гутьеррес Г. I – 139, *574*; IV – 37, 38
Гу Яньу I – *563–564*; II – 305; III – 60; IV – 327
Гхош Ауробиндо I – 333, 396, *574–575*, 591; II – 113; III – 55
Гхошака I – 25, 355; III – 495
Гьюэрт А. III – 666
Гэлбрейт Дж. К. Г. I – 605; II – 119, 237; III – 293, 294, 424; IV – 283
Гэн Жунцзинь II – 254; IV – 7, 124, 403, 489
Гэнс Г. I – 417
Гэррет М. III – 590
Гэ Хун I – *575*, 585, 587; III – 692; IV – 360, 403
Гюйгенс Х. I – 200, 227, 479, 596, 598; II – 384, 385, 507; IV – 222
Гюйо Ж.-М. I – *575–576*; II – 524

Даватц В. III – 124
Давид, библ. I – 262; II – 311; III – 117
Давид Анахт (Непобедимый) I – 82, 94, *577*
Давид Динанский I – 95, *577*; III – 191; IV – 486
Давид Иудей II – 262
Давид-Менар М. I – 255
Давидович В. Е. IV – 205, 350
Давид Фессалоникийский I – 82, 178, 179, *577–578*; III – 65, 148
Давыденко В. Ф. IV – 470
Давыдов В. В. II – 95, 632; IV – 203, 225, 405
Давыдов И. И. I – *578*; II – 407, 466; III – 140
Давыдов Ю. Н. I – 374, 609; II – 84, 298; III – 37, 56, 64, 107, 135, 182; IV – 180, 205, 273
Давыдова Л. С. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4, 209
Дагаев А. А. III – 37
Дагомацкий П. Н. I – 428
Дай Чжэнь (Дай Дунъюань, Дай Шэньсю) I – **578**; II – 305, 393, 470; III – 60, 545; IV – 122, 369
Дайянанда Сарасвати I – *578–579*; II – 113, 116; III – 55
Да Коста Н. С. А. I – 369; III – 198, 199
Д'Айви П. II – 27
Д'Аламбер I – 230, 385, 414, 427, 523, *579*, 599; II – 285; III – 256, 271, 366, 478, 522, 575; IV – 218, 445, 446
Дали С. I – 24, 28, 29, 32, 34, 229
Далла Кьяра М. Л. II – 240
Даль В. И. III – 565
Даль Р. I – 418, 620
Дальтон Дж. II – 532; III – 22
Дамаский I – 82, 94, 125, 129, 177, 178, 203, 206, 391, 516, 522, *579–580*, 691, 712; II – 14, 43, 65; III – 364, 541; IV – 39, 289, 455
Дамид из Ниневии I – 148
Даммит М. Э. Э. I – 99, *580*; II – 436
Дамодаран К. II – 114
Дамон I – 60
Дамон из Афин I – *581–582*
Дандин I – 71, 570
Данелиа С. И. III – 383
Данелт К. IV – 224
Даниельсон Н. Ф. III – 14
Даниил, библ. I – 53, 262; II – 65
Даниил, митрополит I – 369; II – 150; III – 472
Даниил Заточник I – 474, *582*; III – 473
Даниил из Морлея I – 172
Данилевский Н. Я. I – 447, 560, *582*; II – 80, 341, 350, 572; III – 191, 442, 466, 467, 471, 475; IV – 214, 307, 332, 333, 335, 336
Данилов А. И. II – 557
Данилов А. Н. III – 451
Данилов Ю. А. III – 386
Данильченко М. Г. I – 280
Данин Д. I – 301
Данн М. III – 435
Д'Аннунцио Г. IV – 163, 372
Даннхаузер Й. I – 511

Данте А. I – 41, 146, 159, 307, 438, 487, 509, ***582–583***, 601; II – 33, 65, 149, 182, 333, 546; III – 228, 270, 276, 350; IV – 79, 376, 469, 470
Данто А. IV – 46
Дантон Ж. Ж. I – 479
Данченко В. Т. I – 583
Данэм Б. III – 509
Даоань I – ***586***
Даочо IV – 327
Даошэн (Чжу Даошэн, Ши Даошэн) I – ***590***, 705
Дарвин Ч. Р. I – 96, 104, 115, 159, 239, 253, 351, 455, 496, ***590–591***; II – 89, 255, 360, 370, 441, 470, 487; III – 235, 379, 399, 400, 441, 552, 559, 569, 619, 620, 671; IV – 83, 345, 408, 409, 410
Дарвин Э. I – 590; II – 370
Дардан I – 120
Дарендорф Р. I – 602; II – 302; III – 207, 272
д'Аржансон (министр) I – 497
Дарк Е. В. II – 11
Даронян С. К. III – 12
д'Арси М. К. I – 50
Дарьес И. Г. IV – 97
Дас Бхагаван I – ***591***; II – 113, 114; III – 55
Дасгупта Сурендранатх I – ***591***; II – 181
Дасье А. I – 412
Датта Д. II – 113, 114; IV – 200
Дауб К. I – 492
Даусон Х. III – 112
Дацюк Б. Д. II – 321
Дворкин И. С. II – 230, 476; IV – 238
Дворкин Р. III – 311, 394; IV – 286
Де ла Тур дю Пин Р. I – 48
Дебец Г. Ф. III – 414
Дебольский Г. С. I – 601
Дебольский Н. Г. I – 486, 560, ***601***; II – 556; III – 102
Деборин А. М. I – 538, ***601–602***, 652, 658; IV – 78, 170, 201, 202, 496
Дебюсси К. III – 534
Дев Атма I – ***602***
Девараджа Н. К. II – 114
Девидлон Д. III – 465
Девис Дж. III – 429
Девис К. I – 534; III – 574
Дегтярев М. Г. III – 665
Дедекинд Р. I – 249, 250, 251; II – 9, 429, 589; III – 76, 216; IV – 362
Деев Н. Н. IV – 78
Дежерандо Ж.-М. IV – 245
Дезами Т. II – 196
Дейкстр Э. I – 79
Дейли М. IV – 172
Дейхман А. А. I – 301
Дейч Э. III – 480
Декандоло О.-П. II – 370
Декандоль А. I – 267; III – 31
Декарт Р. I – 7, 11, 22, 39, 84, 98, 104, 114, 151, 153, 159, 180, 181, 202, 217, 230, 248, 251, 252, 271, 272, 274, 285, 301, 309, 317, 340, 341, 350, 381, 392, 422, 423, 428, 433, 438, 439, 443, 453, 459, 460, 462, 486, 502, 507, 538, 596, 598, 606, 610, ***611–614***, 648, 652, 659, 670, 701, 707, 712; II – 16, 26, 31, 43, 51, 67, 88, 128, 129, 140, 155, 180, 182, 225, 226, 231, 242, 284, 322, 328, 354, 360, 384, 385, 386, 401, 418, 421, 448, 456, 465, 485, 487, 493, 507, 508, 509, 510, 513, 532, 537, 542, 546, 547, 548, 553, 557, 560, 562, 571, 607, 608, 625, 630; III – 5, 16, 19, 31, 44, 45, 48, 90, 96, 97, 103, 127, 141, 142, 150, 196, 207, 208, 218, 222, 242, 252, 279, 280, 284, 323, 334, 351, 360, 371, 398, 419, 420, 422, 423, 424, 441, 446, 460, 465, 473, 488, 499, 501, 506, 515, 562, 591, 594, 606, 617, 621, 641, 643, 644, 650, 651, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 661, 662, 676, 678; IV – 25, 26, 27, 48, 49, 52, 95, 97, 101, 139, 142, 161, 216, 217, 218, 221, 222, 231, 235, 248, 249, 252, 253, 262, 280, 284, 316, 321, 364, 378, 399, 401, 410, 459, 473, 477, 482, 486, 497, 498, 499, 500, 502, 512, 513, 517
Де Кастро де ла Серда I – 626
Дексипп I – 177, 179, ***615–616***; II – 11
Делакруа Э. III – 224
Деланд II – 181
Делёз Ж. I – 23, 112, 233, 234, 254, 469, 488, ***616***, 699; II – 307, 308, 309, 545, 571; III – 95, 148, 151, 222, 297, 300, 301, 458, 543, 562, 574, 583, 618, 641; IV – 29, 140, 280, 387, 419, 463, 466
Делла Вольпе Г. I – ***616–617***; III – 62, 63
делла Маргарита К. С. IV – 87
Делла Порт Дж. III – 148
Деллмайер Ф. I – 514
Делокаров К. Ж. IV – 204
Делькур Кс. II – 505
Дельсталь Е. IV – 436
Деменчонок Э. В. I – 370
Деметрий, академик I – 60
Деметрий, ученик Лактанция II – 367
Деметрий из Лаконии I – ***618***; IV – 449
Деметрий Фалерский I – 167, 506, ***618***, 667; III – 220, 521; IV – 53, 181
Демидов И. П. III – 124
Демидов С. С. II – 414
Демидова Е. В. III – 124
Демокед III – 237
Демокрит из Абдеры во Фракии I – 43, 44, 58, 126, 194, 199, 200, 337, 339, 350, 495, 506, 532, 597, ***621–623***, 646, 660, 668, 669, 710; II – 83, 87, 103, 153, 154, 182, 217, 241, 247, 250, 315, 381, 458, 464, 493, 508, 510, 529, 561, 590, 604, 605; III – 6, 17, 75, 150, 236, 237, 337, 347, 370, 504, 542, 585, 659; IV – 25, 54, 69, 104, 191, 196, 336, 384, 415, 448, 506
Демон из Кирены I – 60
Демосфен I – 312, 399
Демпф А. III – 23, 656
Демченко А. А. IV – 351
Демьянов В. Г. II – 87
Дени М. III – 534
Денис, поп II – 28
Денисов А. III – 635
Денкэн Ж. М. III – 274
Деннет Д. I – ***623–624***; III – 37, 38, 152, 179, 318, 334, 591, 594
Деннис Д. I – 412
Де Прад, аббат IV – 445, 446
Де-Пуле М. III – 85
Дербов Л. А. III – 99
Дерболав И. IV – 224
Державин К. Н. I – 428, 429
Деркиллид I – ***626***; III – 243; IV – 42

Деркс П. III – 574
Де Роберти Е. В. I – *626–627*; III – 258, 475
Дерри Г. III – 542
Деррида Ж. I – 125, 291, 551, 552, 553, 568, 614, 615, *627–629*, 699; II – 70, 160, 171, 268, 545; III – 12, 69, 103, 151, 222, 297, 300, 301, 339, 361, 526, 543, 544, 618, 662; IV – 28, 99, 172, 208, 286, 463, 466
Де Руа Х. II – 226; III – 658
Де Серто М. III – 254
Дескипп II – 234; III – 600; IV – 181
Десницкий С. Е. I – 111, 317, 426, *629–630*; III – 391, 474
Дессауэр Ф. I – *630*; IV – 236
Дестют де Траси А.-Л.-К. I – *630–631*; II – 81, 195, 523
Детуш-Феврие П. II – 239
Дефевр Й. IV – 102
Дечембрио У. III – 270
Дешан Д. I – 523
Дешан Л. М. I – *633*
Джаблонка Е. II – 370
Джагадиш III – 6, 328; IV – 240
Джаггар Э. IV – 171
Джаймини II – 569, 570
Джамбувиджая I – 358
Джаммапала I – 324
Джанарайана I – 358
Джанардана, см. Анандагири
Джанноти Д. III – 271
Джапаридзе Г. II – 411
Джафар ас-Садик IV – 187, 388
Джахиз, ал- II – 197; IV – 16
Джаядева (Мишра) Пакшаадхара III – 6
Джаянта Бхатта I – 143, *637–638*, 714; III – 114, 326, 389, 575
Джаярши IV – 342
Джаясинха Сиддхараджа IV – 295
Джаятиртха I – 596
Джебран Халиль Джебран I – 160
Джевонс У. С. I – 8, 73, 325, 386; II – 408, 418, 558; III – 289; IV – 336
Джеймисон Ф. I – 615, *638*
Джеймс I, король III –650
Джеймс (Джемс) У. I –97, 124, 160, 191, 301, 330, 370, *638–640*, 713, 717, 718; II – 124, 128, 418, 634; III – 69, 210, 234, 316, 317, 318, 324, 434, 436, 465, 488, 492, 613; IV – 84, 91, 211, 234, 242, 313, 463, 476
Джеймс Э. II – 582
Джеймсон Ф. III – 63, 295
Джексон Д. Д. I – 600
Дженкин Ф. I – 590
Дженкс Ч. III – 296, 297; IV – 463
Дженовези (Дженовезе) А. I – *640*
Джентиле Дж. I – 616, *640–641*, 708; III – 55, 56, 61, 324, 486; IV – 80, 163, 180, 228, 372, 373
Джентили А. II – 23
Дженуэй Э. IV – 171
Джерард А. I – 413
Джерджен К. IV – 501
Джефри Р. II – 597
Джефферсон Т. I – 606, *641–642*; II – 217, 450, 608; III – 306, 367; IV – 454
Джеффри Г. I – 387
Джеффри Ч. III – 558
Джилас М. III – 100, 104, 272
Джилеман Д. I – 50
Джили Абу ал-Карим, ал- III – 674
Джили Мадж ад-Дин, ал- III – 675
Джимбинов С. Б. I – 110; III – 462; IV – 130
Джина Махавира I – 634, 635, 637, 643; IV – 111, 295
Джиначандра Гани I – 636
Джоберти I – 39; IV – 455
Джойс Дж. I – 28, 29, 232, 627; II – 397, 478, 582
Джон Дамблтон III – 146
Джон из Рединга III – 563
Джонс Д. III – 80
Джонс Т. IV – 283
Джонс У. IV – 245
Джонс Э. III – 413; IV – 275
Джонсон Б. I – 423, 615
Джонсон Э. II – 449
Джонстон Э. III – 498
Джоша III – 625
ал-Джуббаи II – 197
Джубба'и, ал- I – 71, 201, 393
Джувайни, ал- I – 475; II – 198
Джузджани, ал- II – 261
Джурджани, ал- II – 83
Дзабарелла Я. I – 81, 172
Диагор Мелосский I – *644–645*, 668; III – 605
Диадох Фотикийский II – 157
Дибб Али IV – 16
Дивендрабуддха I – 715
Дигамбар Немичандра I – 636
Дигнага I – 143, 152, 187, 322, 323, 332, 334, 397, *662*, 715; II – 109, 194; III – 93, 114, 192, 325, 326, 329, 499; IV – 15, 88, 128, 129, 297, 377, 406, 490
Дидим Александрийский I – 93, 147
Дидим Слепой II – 155; III – 374
Дидро Д. I – 217, 252, 385, 414, 427, 428, 442, 443, 523, 541, 579, 599, 606, 651, *662–664*; II – 24, 25, 175, 203, 217, 284, 285, 327, 372, 449, 508, 582, 584, 607, 608; III – 20, 256, 271, 366, 367, 368, 433, 460, 477, 485, 509, 651, 655, 658; IV – 76, 171, 218, 231, 445, 446
Диесперов А. II – 85
Дикеарх из Мессены I – 127, *664*; III – 220, 237
Дикс О. I – 29
Диксон П. I – 314, 709
Диле А. II – 56
Дилигенский Г. Г. II – 504; IV – 332
Диллард Дж. IV – 92
Диллон Дж. I – 476, 484; III – 83, 245; IV – 193
Диль Ш. III – 245
Дильс Г. I – 126, 209, *664*, 685, 686, 692; II – 181, 381, 479; IV – 62, 158, 316
Дильтей В. I – 64, 181, 214, 257, 258, 266, 296, 318, 343, 367, 374, 401, 440, 455, 456, 465, 466, 474, 475, 507, 512, 513, 514, *664–666*, 699; II – 50, 141, 151, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 182, 233, 352, 457, 521, 554, 578, 579, 584; III – 26, 56, 102, 138, 218, 222, 264, 281, 282, 283, 421, 452, 455, 457, 467, 560, 599; IV – 18, 71, 158, 180, 200, 210, 211, 215, 224, 241, 271, 287, 319, 335, 366, 380, 389, 395, 407
Димер А. Д. II – 519
Димитрий Кидонис I – 399, *666*; II – 482

Димитрии Хоматиан III – 269
Динглер Г. I – *666–667*; II – 452; III – 324
Диннерстейн Д. IV – 172
Диноршоев М. II – 64; IV – 120, 132
Динцельбах П. IV – 60
Диоген Аполлонийский I – 145, *667*, 710; II – 528, 563; III – 252, 659; IV – 159
Диоген Вавилонский I – 120, 147, 185, 304, 508, *667–668*; II – 222, 331, 586; III – 192
Диоген их Смирны II – 561; III – 6
Диоген из Тарса IV – 449
Диоген из Эноады I – 125, 509, *668*; IV – 449
Диоген Лаэртий I – 43, 44, 52, 60, 81, 84, 111, 115, 121, 122, 129, 147, 168, 185, 251, 267, 492, 496, 504, 506, 509, 531, 596, 618, 621, *668*, 669, 670; II – 6, 7, 9, 180, 245, 247, 315, 317, 318, 335, 336, 367, 381, 475, 517, 524, 545, 561, 604; III – 6, 91, 220, 236, 237, 243, 291, 364, 473, 511, 512, 521, 561, 601, 616, 639, 688; IV – 25, 27, 53, 104, 157, 181, 195, 303, 321, 384, 432, 448, 449, 455
Диоген Синопский I – *668–669*, 670; II – 245, 318, 483, 606; III – 105, 149, 337, 593; IV – 190, 443, 472
Диогениан I – *669*
Диогениан из Пергама I – 669
Диодор Александрийский I – 162; II – 10
Диодор из Тира III – 220
Диодор Крон I – 199, 449, *669–670*; II – 6, 43, 517, 518; III – 50, 434, 594
Диодор Сицилийский I – 495; II – 6, 551
Диодор Тарсийский I – 147; II – 145, 248
Диодот I – 504
Диокл Магнесийский I – *670*
Диоклетиан II – 367, 368
Дион из Прусы IV – 181
Дион из Сиракуз III – 239
Дион Хрисостом I – 122, 668, *670*; IV – 157
Дионис, миф. I – 148, 223; II – 65, 66
Дионис-философ III – 94
Дионисий II – 168
Дионисий Ареопагит, см. Псевдо-Дионисий Ареопагит
Дионисий Галикарнасский I – 621
Дионисий Гераклейский I – *670*; II – 43
Дионисий Катузианец II – 146
Дионисий Киренский I – *670*; II – 15; III – 192, 291
Дионисий Младший I – 187
Дионисий из Сиракуз III – 239
Дионисий Фракийский I – 162
Диоскор Александрийский II – 248; IV – 182
Диофан III – 290
Диофант I – 527; II – 482
Дипавамса III –649
Дирар Ибн Амр II – 62
Дирльмайер Ф. II – 7; III – 92
Дистервег А. I – 442, 443
Дитрих Фрейбергский (Теодорик Тевтонский) I – *674*; II – 546; III – 66; IV – 79, 429
Дицген И. I – 244, 658, *675*
Дишкант Г. П. II – 412
Длугач Т. Б. I – 4, 498, 551, 579, 663, 664; II – 4, 24, 25, 134, 206, 211, 327, 507; III – 4, 124, 125, 367, 408, 478, 556, 580, 683; IV – 4, 162, 203, 208, 412, 436, 445, 446
Дмитриев Т. А. I – 244, 518; IV – 89
Дмитриева И. А. II – 520
Дмитриева Л. В. II – 490
Дмитриева Л. М. III – 510
Дмитриева Н. III – 130, 445
Дмитрий Донской III – 525
Дмитрий Кидонис I – 399, 666
Дмитрий Ростовский II – 243
Добжанский Т. III – 399
Добиаш-Рождественская О. А. IV – 114
Добреньков В. И. III – 377
Добров Г. Г. III – 31
Добровольский В. А. I – 579
Добролюбов Н. А. I – 131, *680*; III – 182, 235, 369, 475; IV – 379
Добронравов И. С. III – 201
Добронравов Л. М. III – 124
Доброхотов А. Л. I – 13, 105, 130, 176, 286, 344, 506, 693, 708; II – 447, 545; III – 151, 152, 203, 242, 428, 534, 538; IV – 208, 319, 430
Доватур А. И. I – 176; III – 275
Довнар-Запольский М. В. III – 621
Догэн IV – 341
Доддс Э. Р. II – 597; III – 43, 66, 245; IV – 39, 289
Додихудоев Х. II – 166
Дойссен П. I – *681–682*; II – 181; III – 57; IV – 245
Дойч К. I – 395
Долгов К. М. I – 9, 215, 283, 359, 617; II – 228, 536, 621; IV – 205, 208, 389
Доле Э. III – 376; IV – 450
Долин А. III – 550
Долл У. IV – 225
Дольчино II – 150
Домбска И. II – 461
Доменак Ж.-М. I – 139, *690–691*; III – 223
Доменико Гундиссалин (Гундисальви, Гундисальво) III – 18
Доменико де Новара II – 309
Домициан I – 148; IV – 447
Домнин из Ларисы I – *691*
Донат Э. II – 85; III – 442
Дондейн А. III – 71
Дони А. Ф. III – 270
Доннеллан К. III – 209
Доннер Ф. II – 228
Донских О. А. IV – 239
Донченко В. В. II – 411; III – 435
Доорен В. ван IV – 180
Доронченков И. А. I – 377
Дорофей II – 157
Дорст Ж. IV – 424
Дорфман Я. Г. I – 112
Досифей, патриарх II – 399
Достоевский М. М. I – 560; III – 303
Достоевский Ф. М. I – 62, 131, 190, 206, 218, 224, 225, 228, 231, 277, 290, 324, 331, 390, 447, 459, 540, 545, 560, 655, 659, *693–694*; II – 25, 42, 62, 97, 156, 182, 203, 204, 228, 345, 346, 347, 379, 534, 599, 618, 626; III – 84, 85, 97, 208, 223, 253, 303, 314, 315, 356, 357, 358, 362, 461, 470, 475, 503, 571, 573, 577, 580, 616; IV – 31, 72, 86, 197, 368, 383, 413, 420, 425
Достян И. С. II – 485
Доукинс Р. IV – 409
Доути Д. II – 132

Дочен К. III – 319
Драгалин А. Г. I – ***695–696***; II – 274, 410, 413, 414, 431, 551
Дракер П. III – 36, 296
Драч Г. В. IV – 209
Древновский Я. II – 462
Древс А. Х. Х. I – 337, ***696***
Дрей У. III – 139
Дрейк Д. II – 331
Дрейк С. I – 479
Дрейфус Х. II – 134; IV – 178
Дридхабала I – 209; IV – 342
Дриш Х. I – 8, 337, 405, 496, 630, ***696–697***; II – 197, 495; III – 246; IV – 27, 241, 319, 445, 494
Дробижева Л. М. III – 41; IV – 484
Дробиш М. I – 507
Дробницкий О. Г. II – 612; III – 587; IV – 205, 477
Дрогон из Пармы I – 113
Дроздов В. А. III – 675
Дройзен И. Г. I – ***697–698***; II – 177, 521; III – 281
Дройзен Й. С. I – 512
Дружинин А. В. I – 111, 302, ***700–701***
Дружинин В. Н. IV – 20
Дубинин Н. П. IV – 204, 350
Дубислав В. III – 23
Дубицкий А. II – 452
Дубровин В. Ф. II – 87
Дубровский А. Л. I – 428
Дубровский Д. И. II – 448; III – 38; IV – 203, 204
Дубяго Д. И. III – 290
Ду Вэймин II – 31, 305; III – 60, 101
Дугин А. Г. I – 501; II – 11
Дуглас Дж. IV – 484
Дуглас М. I – 133; III – 560; IV – 5
Дудрович А. IV – 372
Думитру Станилоаэ, о. II – 158
Думова Н. Г. II – 568
Дуниа С. III – 158
Дунс Скот, Иоанн I – 38, 39, 69, 105, 212, 248, 309, 423, 433, 449, 511, 597, 687, ***701–703***; II – 26, 103, 105, 128, 140, 307, 385, 480, 512; III – 70, 142, 147, 150, 198, 199, 226, 227, 350, 406, 502, 563, 586, 626, 627, 631, 650, 684; IV – 37, 79, 93, 94, 96, 97, 100, 139, 263, 273, 419, 518
Дун Чжуншу I – 363, 584, 588, 593, ***704–705***; II – 31, 60, 144, 253, 304, 383, 461, 480, 491, 573, 574, 616; III – 494, 544, 550, 551; IV – 122, 126, 330, 354, 403, 489
Дуншань Лянцзе IV – 341
Дуранд, Дюран из Сен-Пурсена I – ***705–706***
Дурылин С. Н. IV – 128, 248
Ду Цзиньмин II – 305
Душунь IV – 309
Ду Юй IV – 327
Дхармакирти I – 35, 73, 143, 152, 187, 322, 323, 371, 397, 638, 662, ***715–716***; II – 109; III – 114; IV – 15, 406, 490
Дхармапала I – 73, 715; II – 194
Дхарматрата I – 25, 355; III – 495
Дхармашра III – 495
Дхармоттара I – 143, 322, 397, 715, ***716***
Дылыкова В.С. II - 370
Дынин Б. С. IV – 426
Дынкин А. А. III – 37
Дынник М. А. III – 121; IV – 202, 205
Дышлевый П. И. III – 176, 429; IV – 147, 203
Дышлевый П. С. III – 34, 429; IV – 21
Дьюи Дж. I – 66, 124, 160, 311, 443, ***717–719***; II – 124, 357; III – 15, 159, 160, 161, 316, 317, 318, 324, 465; IV – 127, 223, 224, 234, 239, 242, 284, 308, 320, 476
Дьяконов И. I – 264
Дэвидсон Д. I – 99, ***719–720***; III – 38, 39, 317, 671, 445, 494
Дэвидсон У. III – 19
Дэвис Дж. IV – 245
Дэммит М. IV – 287
Дэн Сяопин II – 350
Дэн Чупин I – 594
Д'Этапль Э. III – 90
Дюби Ж. II – 525
Дюбо Р. IV – 424
Дю Вер Г. III – 641
Дюверже М. III – 272
Дюгем П., см. Дюэм П.
Дюзинг К. IV – 178
Дюмадезье Ж. I – 605
Дюментон Г. Г. II – 282
Дюмон Р. IV – 153
Дюмон Э. I – 236
Дюмулен Г. II – 254
Дюперрон А. I – 41; IV – 245
Дюпреэль Э. II – 233
Дюпюи Ш. I – 427
Дюрер А. III – 224, 452
Дюринг Е. I – 115, 116; II – 562; IV – 185, 218
Дюринг И. I – 173, 175; II – 233, 545, 546, 578; III – 304
Дюркгейм Э. I – 112, 206, 419, 594, 602, 609,652, ***720–721***; II – 82, 107, 124, 125, 134, 308, 377, 484, 582, 598, 610, 611, 615, 616; III – 61, 134, 204, 358, 396, 436, 482, 513, 610, 611, 614; IV – 5, 47, 63, 294, 375
Дюверже М. IV – 323
Дюфрен М. I – 207, 486, ***721***; III – 454; IV – 177, 462, 467
Дюшан М. I – 31, 33
Дюэм П. I – ***721–722***; II – 117, 267, 418, 419, 508, 554, 558, 559, 560; III – 91, 399, 444; IV – 218, 220, 442

Ева, библ. II – 48, 163, 236, 310
Евагрий Понтийский I – 147, 536; II – 5, 146, 157; III – 538
Евандр из Афин I – 60
Евандр из Фокеи I – 60; II – 367
Евбул I – 60, 84; III – 290
Евбулид из Милета II – ***5–6***, 314, 517, 518
Евгемер из Мессены II – ***6***, 582
Евгений (Е. А. Болховитинов), митрополит I – 428
Евгений III I – 524; III – 652
Евгений IV I – 360; III – 89
Евдем Родосский I – 80, 127, 173, 177, 477; II – 7, 545; III – 220, 236, 237; IV – 53, 158
Евдокимов С. В. I – 202, 633; II – 523
Евдокл II – 270
Евдокс Книдский I – 22, 60, 127, 162, 173, 186, 483; II – ***9–10***, 240, 315, 335, 545; III – 385; IV – 189
Евдор Александрийский I – 82, 129, 177, 203, 205; II – ***10***, 317; III – 64, 243, 250, 632; IV – 192, 193, 486

Евдром II – *10*
Евклид I – 22, 55, 68, 127, 186, 270, 502, 523, 528, 659, 661; II – 9, *10*, 14, 293, 429, 481, 482, 553; III – 91, 146, 236, 238, 290, 369, 542, 546, 552, 591, 592, 602, 639; IV – 45, 48, 361
Евклид из Мегары I – 669; II – *10–11*, 517, 518; III – 593, 594
Евлампиев И. И. II – 97
Евлогий (Георгиевский), митр. II – 618; III – 315
Евнапий из Сард II – *11*, 483; III – 65
Евномий I – 168, 171, 368, 556
Еврипид I – 148, 390; II – 482; III – 393, 586, 605; IV – 485
Евсевий Кесарийский (Евсевий Памфил) I – 95, 148, 150, 168, 169, 203, 398, 669; II – *12*, 93, 247, 367, 512, 561; III – 65, 111, 233, 244, 269, 543; IV – 13, 182, 289, 447, 491
Евсевий Никомидийский I – 168
Евстафий Солунский II – *12–13*
Евстахий из Арраса I – 38
Евстохий III – 247
Евстохий Александрийский IV – 443
Евстратий Никейский I – 177, 178, 179, 398; II – *13*
Евтихий II – 15, 400; IV – 182
Евтокий Аскалонский I – 82; II – *13*
Евфорион I – 60
Егидес П. М. IV – 205
Егоров А. Г. I – 658
Егоров Б. Ф. I – 111, 302, 701; III – 229
Егоров И. А. III – 251
Егоров Н. В. II – 390
Егунов А. Н. I – 548; II – 39; IV – 168
Езник Кохбаци II – 496
Екатерина II I – 232, 236, 462, 579; II – 217, 451, 502, 503; III – 120, 368, 396, 474, 512, 570; IV – 77, 128, 183, 446
Екатерина Медичи II – 606
Елагин А. А. I – 220
Елагин И. П. II – 502; III – 463
Елагина А. П. III – 565
Елагина Е. П. I – 220
Еланская А. И. III – 8
Елеонский Ф. III – 165
Елесин Д. В. IV – 406
Елизавета, имп. III – 570
Елизавета, королева IV – 151
Елизаренкова Т. Я. I – 376, 377; IV – 112
Елизарова М. М. II – 353
Еллинек Г. II – 313; III – 276
Ельчанинов А. В. III – 315; IV – 273
Емельянов Б. В. I – 132; II – 183
Емельянов Н. Р. II – 410
Епифаний Кипрский I – 359, 367, 527, 535; II – 93, 496
Епифаний Премудрый III – 525, 638
Епифаний Славинецкий II – *21*; III – 473
Епифанович С. Л. II – 482; III – 315
Ерасов Б. С. II – 351; IV – 88, 334, 335
Еремеев В. Е. IV – 356
Еремеев С. И. III – 158
Еремеева А. И. IV – 487
Еремин И. П. II – 248; III – 539; IV – 182
Ермакова Л. М. III – 550
Ермий I – 150
Ермилова Е. В. III – 534
Ермолаева В. Е. IV – 423
Ермолай-Еразм II – *22*
Ермолов А. П. I – 428
Ерогин Ю. IV – 443
Ерофеев Н. А. II – 179
Ертов И. Д. III – 22
Ершов А. П. I – 79
Ершов М. Н. II – 485
Ершов Ю. Л. I – 519; II – 410, 431; IV – 252, 269
Есенин-Вольпин А. С. II – 138, 409, 410, 413, 414, 428, 541
Есперсен О. I – 449
Ефимов В. В. II – 459
Ефимов В. Т. IV – 205, 485
Ефрем (Афрем) Сирин I –90; II – 24, 157, 496
Ефремов И. IV – 154
Ефремов П. А. II – 211
Ефремова Н. В. I – 41, 601; II – 62, 64, 245, 312, 501; III – 120, 158, 419
Ефрон И. А. II – 123, 275, 448; III – 396
Е Цин IV – 352
Е Ши IV – 122

Ёрл В. IV – 178
Ёринг Р. III – 420
Ёсида Канэтомо III – 549
Ёсикава Корэтару III – 549
Ёша Г. Б. II – 212

Жаков К. Ф. II – 25
Жан Бассоль III – 563
Жан из Жандена I – 41; II – *26*, 501
Жан из Ла-Рошели I – 38
Жан из Миркура II – *26*; III – 144, 226
Жан Квидорт IV – 79
Жан Поль, см. Рихтер И. П. Ф.
Жане П. I – 253; II – *25–26*, 610; III – 253
Жанне К. II – 377
Жантийе И. III – 271
Жарри А. I – 291; III – 535
Жданов Г. Б. IV – 204
Жданов И. Н. II – 94
Жданов Ю. А. IV – 205, 209
Жебелев С. А. I – 264; III – 232, 242, 275; IV – 168
Жегалкин И. И. I – 74, 76; II – 27, 408; III – 626; IV – 514
Жегин Л. III – 562, 563
Жене Ж. I – 627
Ждан А. Н. IV – 351,
Женетт Ж. II – 573 III – 361, 262; IV – 29
Жено Э. II – 147
Жеребкина И. IV – 173
Жерсон Ж. Ш. II – *27*; III – 145, 226, 459, 478; IV – 261
Жерфаньон Л. I – 5
Жибьё I – 39
Живов В. М. III – 315
Жиганте М. IV – 190
Жид А. I – 694; III – 534, 535; IV – 383
Жижек С. II – 28, 82, 366; III – 64; IV – 244
Жильбер из Порре, см. Гильберт Порретанский
Жильсон Э. I – 139, 206, 532; II – 26, *30–31*, 181, 236, 279; III – 71, 210, 213, 407, 420, 631, 669, 686; IV – 37, 79, 235, 261, 273, 463

Жимаре Д. I – 209
Жинкин Н. И. IV – 201
Жирар Ж.-И. II – 138, 571
Жироду Ж. II – 582
Житецкий П. И. IV – 238, 239
Житомирская С. В. I – 488
Жмудь Л. Я. I – 86, 187, 531; III – 237, 238; IV – 192
Жоль К. К. IV – 239
Жорес Ж. III – 216
Жоффруа Т. III – 454
Жуань Юань IV – 385
Жубер Ж. I – 416
Жувенель Б. де II – 286; IV – 283
Жуков В. Н. III – 228, 501; IV – 294
Жуковский В. А. I – 230; II – 246; III – 571
Жуковский Д. Е. III – 356
Жуковский Ю. Г. I – 237
Жучков В. А. I – 52, 216, 430, 431, 432; II – 59, 212, 263, 334, 335, 371, 524; III – 368, 408, 409, 433, 434; IV – 59, 78, 208, 361, 398
Жюльен С. II – 382
Жюссье А. III – 557
Жямайтис В. IV – 206

Забелин И. М. IV – 350
Забелин С. Г. III – 564
Забияко А. П. III – 483
Заболоцкий Н. II – 314
Заборов П. Р. I – 429
Завадовский П. В. II – 243
Завадская Е. В. IV – 456
Завадский К. М. II – 30
Заварзин Г. А. I – 590, 591
Завирский З. II – 461, 462
Завитневич В. З. III – 621
Загладин В. В. IV – 277
Заглер Ф. I – 548
Задворский В. Л. I – 409,
Заде Л. III – 131
Задорожнюк И. Е. I – 280; IV – 351
Заинченко Г. А. II – 450
Зайд Ибн Али IV – 187
Зайд Ибн ал-Хасан IV – 187
Зайончковский П. А. II – 235
Зайцев А. И. I – 130, 531, 601, 669, 693; II – 39, 324, 396, 563; III – 180, 275, 359, 605; IV – 105, 190
Зайцев В. В. III – 551; IV – 122, 358
Зайцев Д. В. II – 411; III – 435
Заки Нагиб Махмуд I – 160
Закс Х. III – 413
Закуев А. К. I – 307; III – 10
Замалеев А. Ф. III – 476; IV – 207, 208
Замошкин Ю. А. III – 302
Замятин Е. IV – 154
Зандер Л. I – 325
Зандкюлер Х.-Й. II – 314
Занер Р. IV – 178
Запорожец А. В. I – 445, 446, 468; III – 186
Заратустра (Зороастр) I – 41, 223; II – 189, 490; III – 94, 290
Зарин С. М. I – 189; II – 42, 158, 568; III – 8, 9, 266, 315; IV – 134
Заритовская З. А. I – 574; IV – 38
Зарубин Н. Н. I – 582
Заславская Т. И. III – 632
Заславский И. Д. II – 410, 411
Захар Э. II – 28; III – 299
Захарий из Митилены, см. Захарий Схоластик
Захарий Схоластик I –94, 522
Захария, библ. II – 311
Захаров В. И. III – 304
Захаров В. Н. III – 553
Захаров И. С. II – 243
Захара И. С. III – 638
Захарченко Н. А. II – 347
Захарьяшев М. В. II – 410
Захау Э. I – 270
Захер-Мазох Л. фон III – 480, 481, 482
Захир ал-Фариси III – 675
Зверев А. Ф. I – 353
Звицки Ф. II – 239
Звонарева Л. У. III – 539
Здарзил Г. IV – 224
Здравомыслов А. Г. II – 303
Здравомыслов Г. А. III – 632
Здравомыслова О. М. IV – 173
Зевксид IV – 456
Зевс, миф. I – 105, 162, 505
Зёдерблом Н. III – 482
Зедльмайр Г. II – ***42–43***
Зеё Н. I – 656
Зеебом Т. I – 513; II – 174; III – 385
Зейгарник Б. В. III – 449
Зейнаб, см. Зенобия
Зеленецкий К. II – 407
Зеленогорский Ф. А. II – ***43***, 556; III – 485
Зелинский Ф. Ф. I – 130, 149, 465, 515, 543; III – 217; IV – 470
Зёлле Д. IV – 39
Зельманов А. Л. I – 132, 460
Зельманова Е. III – 433
Земляной С. Н. III – 64
Зенгер С. II – 567
Зенгер Х. фон IV – 354
Зенобия II – 450; III – 290
Зенодот I – 205, 579; III – 65
Зенон Александрийский II – 222
Зенон из Китня I – 84, 120, 128, 147, 171, 205, 251, 462, 508, 669, 670, 686; II – 27, 43, 258, 318, 518; III – 196, 221, 252, 292, 348, 639, 683; IV – 303, 321, 337, 411, 457, 472, 486
Зенон из Сидона I – 618; II – 43–44; IV – 168, 190, 449
Зенон из Тарса I – 667, 668; II – ***44***; IV – 291
Зенон из Элеи I – 126, 145, 150, 151, 506, 570, 622, 669, 674; II – 14, ***44***, 517; III – 75, 202, 602, 606; IV – 429, 430
Зеньковский В. В. I – 372, 469, 518, 540, 601, 694; II – 44–45, 181, 225, 267, 374, 453; III – 124, 153, 162, 213, 231, 357, 470, 476, 501, 603; IV – 12, 115, 213, 214, 248, 272, 314
Зеньковский С. А. I – 35; III – 635
Зернов Н. М. I – 287; II – **45**
Зигварт Х. I – 8, 23; II – 407, 436
Зиглер Д. II – 404
Зильберфарб И. IV – 283
Зиман Дж. II – 240

Зимин А. А. I – 183; II – 224; III – 219
Зиммель Г. I – 24, 181, 214; II – 45–47, 176, 233, 309, 352, 457, 543, 613; III – 134, 148, 282, 599, 676; IV – 71, 210, 211, 214, 215, 216, 224, 294, 301, 319
Зинес Дж. III – 671
Зинин С. В. I – 565; III – 86; IV – 357
Зиновий Отенский II – 22, 481; III – 473, 602
Зиновьев А. А. I – 652; II – 95, 409, 410, 413, 419, 441, 557, 588, 631, 632, 476; IV – 203, 204, 206
Зиновьев Г. III – 62
Зиновьева-Аннибал Л. Д. II – 65
Зинченко В. П. I – 445, 446; III – 179, 186; IV – 203
Заинченко Г. А. II – 450
Зинченко П. И. I – 468
Зись А. Я. IV – 205
Златовратский Н. Н. III – 14
Знаменский П. В. I – 331; III – 564
Знанецкий Ф. В. I – 267, 602, 609, 634; II – 50–51, 616; IV – 219
Золотарев А. М. II – 583
Золотарев В. П. II – 217
Зольгер К. В. Ф. I – 661; II – 57–58, 153; IV – 465
Золя Э. II – 599
Зомбарт В. I – 328, 329, 373; II – ***58***, 215, 287, 562; III – 293, 332, 333, 365
Зон-Ретель А. III – 62; IV – 98
Зонтаг С. I – 239; IV – 466
Зонтхаймер IV – 211
Зопир из Тарента I – 186
Зорге Р. III – 62
Зорина Е. В. III – 444
Зорькин В. Д. III – 228; IV – 364
Зосим II – 11
Зосима II – 356, 483; III – 249, 314
Зостриан, гностик I –94
Зоткин О. Я. IV – 68
Зотов А. Ф. I – 40, 227, 348, 573, 710; II – 516, 521; III – 257, 264, 387; IV – 158, 178, 204, 205, 208, 220, 439
Зубец О. П. I – 170; II – 563
Зубков Н. Н. IV – 519
Зубов А. А. III – 413
Зубов В. П. I – 173, 176, 201, 330, 409; II – 239, 538; III – 76, 89, 91; IV – 261, 361
Зульцер И. Г. I – 296, 414, 431; II – ***59***; III – 368
Зызыкин М. В. IV – 314
Зыкова А. Б. I – 193, 369, 370, 447, 483; II – 312, 363, 494; III – 166, 202, 412, 421, 493, 495, 511, 650; IV – 135, 364

Иакоб Франк II – 188
Иаков, библ. I – 359; II – 311; III – 8
Иаков Ворагинский III – 685
Иаков Эдесский I – 171
Иассон I – 149
Ибервег Ф. (Ибервег-Гейнце Ф.) I – 64; II – 61, 181, 275
Мутазее Ибн, ал- IV – 16
Ибн ал- Мутазз IV – 16
Ибн ал-Фарид III – 675
Ибн аль-Хайтам I – 409
Ибн Араби, Мухйи ад-Дин I – 71, 159, 191, 393, 422, 458, 498, 600, 608, 680; II – 53, 61, 164, 522; III – 220, 266, 354, 401, 656, 672, 674, 681, 682; IV – 388, 504
Ибн Бабавайх III – 669
Ибн Баджжа Абу Бакр Мухаммад Ибн Йахйа I – 171; II – ***61***; III – 219; IV – 153, 161
Ибн Гебироль Соломон бен Иегуда I – 38, 42, 172, 403, 516, 526, 577; II – 61–62, 155, 188, 546; III – 66, 685; IV – 35, 263
Ибн Маджа III – 669
Ибн Мискавайх, см. Мискавайх
Ибн Рушд Абу ал-Валид I – 40, 41, 81, 89, 157, 158, 159, 171, 172, 252, 306, 476, 577, 583, 600, 684; II – 26, 61, 62, 64, 128, 163; III – 89, 150, 158, 189, 219, 220, 244, 349, 405, 418, 419, 460, 509, 527, 627, 678, 680, 685; IV – 36, 161, 174, 263
Ибн Сафван Джахм I – 86, 393; II – 62, 197
Ибн Сина I – 38, 81, 88, 89, 138, 157, 158, 159, 171, 172, 191, 203, 252, 272, 349, 392, 393, 394, 422, 434, 435, 501, 608, 683, 684, 703, 713; II – 15, 53, 54, 62–64, 128, 163, 165, 173, 189, 190, 191, 198, 245, 261, 262, 546, 579; III – 54, 66, 150, 158, 219, 220, 266, 267, 331, 354, 401, 405, 460, 479, 585, 627, 656, 675, 677, 678, 680, 681; IV – 16, 36, 119, 132, 161, 261, 263, 388, 430
Ибн Таймийа I – 684; II – 61, 64
Ибн Туфайл I – 158, 171; II – 62, 64; III – 66, 219; IV – 153, 161
Ибн Хазм II – 64–65
Ибн Халдун I – 158, 422; II – 65, 620
Ибн Ханбал, Ахмад IV – 187, 188
Ибн Эзра А. II – 65; III – 66, 480
Ибрагим Т. I – 86, 209, 223, 307, 476; II – 61, 62, 64, 65, 83, 164, 198, 312, 472, 515, 579; III – 10, 220, 401, 402, 670, 675; IV – 16, 120, 377, 388
Ибрахим З. IV – 16
Ибсен Г. I – 232; III – 534
Ив Шартрский, еп. Эдесский IV – 376
Ива, еп. I – 171
Ивакин И. М. I – 418
Иван III I – 369; II – 28, 356
Иван IV Грозный I – 183, 691; II – 356, 481; III – 219, 472, 473; IV – 107,
Иван Александр, царь I – 560
Иван Васильевич, царь I – 226
Иван-Волк (Курицын) II – 22, 28
Иван Максимов II – 28
Иван Федоров II – 22
Иван Черный II – 28
Иваницкий В. Ф. IV – 193
Иваненко Д. Д. IV – 258
Иванов А. А. I – 331
Иванов А. В. III – 445
Иванов А. И. II – 482
Иванов Б. И. IV – 64
Иванов В. Г. IV – 205
Иванов В. И. IV – 205
Иванов В. Н. I – 419; II – 526; III – 633
Иванов В. С. II – 557
Иванов Вяч. Вс. II – 347, 583; III – 108, 472; IV – 33
Иванов Вяч. И. I – 149, 225, 242, 301, 518, 653; II – ***65–66***, 86, 228, 543; III – 304, 356, 469, 475, 533, 534, 535, 536, 537, 580, 597, 602; IV – 61, 167, 248, 383
Иванов Г. А. III – 251
Иванов М. А. II – 540; IV – 270
Иванов П. К. III – 73

Иванов-Разумник (Иванов Разумник Васильевич) I – 232, 389; II – *66*, 130, 181; III – 14, 476
Иванова Л. М. I – 220
Ивановский В. Н. I – 153; II – 66–67, 557, 567; IV – 113, 201
Иванцов Н. А. IV – 47
Иванченко А. В. I – 205, 368; II – 146, 260, 388, 583; III – 165; IV – 13, 183, 271
Иваск Ю. П. I – 377; IV – 168, 470, 471
Ивашко Черный II – 22
Ивин А. А. I – 165, 450; II – 412, 413, 466; IV – 204, 208
Ивлев Ю. В. I – 165, 440; II – 411, 413, 414; III – 516, 665; IV – 204, 208
Ивлева М. И. III – 102; IV – 512
Ивон IV – 445
Игель С. II – 462
Игнат Зубов II – 28
Игнатенко А. А. I – 161; II – 9, 65, 472, 620
Игнатий (Брянчанинов Д. А.) II – 67, 157
Игнатий Антиохийский II – 67, 446
Игнатий Богоносец I – 48
Игнатий Лойола III – 360
Игнатович А. Н. I – 293; III – 462
Игнатьев А. I – 535
Игнатьев В. Н. I – 270
Иджи Адуд ад-Дин, ал- II – 83, 198; III – 220; IV – 16
Иди Дж. IV – 178
Идлис Г. М. I – 132
Идоменей II – 274; IV – 449
Иезекиль, библ. I – 53, 261
Иеремия, библ. I – 261
Иероним из Родоса III – 220
Иероним Пражский IV – 132
Иероним Стридонский (Евсевий Софроний) I – 227, 263; II – 85, 367, 368; III – 217, 227, 244
Иерузалем В. II – **85–86**
Иерусалимский А. III – 124
Изгоев А. С. I – 389; II – 86
Изер В. I – 417, 514; III – 453
Измаил, библ. II – 311
Изнарди Паренте М. IV – 448
Израиль из Меджибоза II – 188
Израиль из Сен-Максимина II – 91–92
Изяслав Мстиславич II – 260
Иисус Христос I – 10, 41, 86, 93, 95, 114, 123, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 147, 149, 150, 180, 181, 182, 188, 194, 204, 215, 216, 218, 223, 242, 259, 261, 262, 263, 275, 276, 284, 288, 290, 298, 300, 304, 313, 326, 327, 328, 354, 359, 361, 367, 369, 428, 461, 484, 509, 510, 524, 527, 535, 539, 555, 556, 560, 597, 619, 655, 691, 693, 696, 712; II – 5, 22, 27, 28, 41, 49, 67, 87, 92, 93, 94, 101, 105, 147, 148, 150, 152, 157, 163, 166, 182, 200, 201, 235, 238, 243, 244, 248, 250, 260, 269, 311, 339, 359, 388, 400, 446, 448, 468, 469, 482, 490, 493, 494, 496, 497, 534, 537, 600, 603, 604, 625, 634; III – 8, 9, 11, 30, 53, 77, 82, 83, 84, 117, 164, 165, 172, 187, 214, 215, 216, 222, 226, 265, 266, 270, 331, 338, 348, 349, 357, 375, 376, 377, 420, 421, 440, 443, 451, 471, 474, 502, 505, 525, 536, 543, 572, 597, 601, 602, 603, 613, 614, 615, 622, 627, 629, 638, 642, 643, 650, 668, 684; IV – 5, 6, 12, 31, 33, 40, 66, 67, 77, 112, 155, 182, 183, 225, 232, 256, 261, 271, 280, 281, 298, 304, 305, 306, 307, 314, 323, 324, 367, 368, 378, 399, 431, 457, 463, 464, 469, 473, 495
Икбал, Мухаммад I – 160; II – 92, 113, 164; III – 434; IV – 375
Икеда Д. III – 73
Иконников В. С. II – 482
Икскюль Я. IV – 241, 319
Илларий из Пуатье III – 211, 227
Иларион II – 93–94, 101; III – 472
Иларион (Алфеев), иером. I – 147, 556; II –156; III – 539
Илларионов С. В. II – 560; IV – 204
Иллич Айвон (Иван) I – 90, 122; IV – 225
Ильенков Э. В. I – 19, 443, 652, 658; II – 13, 95–96, 162, 441, 508, 557, 631, 632; III – 63, 179, 682; IV – 180, 203, 206, 225
Ильин А. Я. IV – 204
Ильин В. В. II – 591; III – 451
Ильин В. Н. I – 242; II – *96*; III – 525
Ильин И. А. I – 47, 469, 492; II – 48, 96–97, 130, 313, 543; III – 56, 77, 98, 123, 208, 469, 470, 476, 587, 618, 619; IV – 77, 78, 115, 314, 334
Ильин И. П. I – 615, 629; III – 301, 454, 648
Ильин М. А. IV – 207
Ильин М. В. II – 80; IV – 307
Ильмс Р. I – 109
Илья Критский II – 146
Ингарден Р. I – 67, 426, 486; II – 102; III – 161, 171, 341, 361, 453, 454, 507; IV – 177, 178, 462, 465
Ингерсолл П. III – 509
Инголлс Д. Г. Х. I – 143, 471; III – 7
Индра, миф. I – 144
Иннокентий, игумен (Павлов) I – 662
Иннокентий I III – 217
Иннокентий III I – 10; II – 228
Иннокентий VIII III – 232
Иноземцев В. Л. I – 232; II – 287; III – 295, 297
Инь Вэнь I – 61, 585
Инь Сели II – 461
Иоанн, библ. I – 149, 262, 510, 535; II – 446, 447; III – 8, 164
Иоанн V Палеолог I – 666
Иоанн VI Кантакузин I – 399, 666; III – 87
Иоанн XIII Глика III – 87
Иоанн XXII I – 705; II – 26, 501; III – 270; IV – 79, 273, 428
Иоанн XXIII II – 127
Иоанн Аргиропул I – 172
Иоанн Арндт II – 503
Иоанн бар Афтония I – 171
Иоанн Бланд IV – 263
Иоанн Богослов I – 262; II – 67; III – 266
Иоанн Газский II – 157
Иоанн Грамматик, см. Иоанн Филопон
Иоанн Дакийский I – 510
Иоанн Дамаскин I – 48, 58, 83, 136, 171, 312, 361, 398, 433, 556; II – 12, 93, 144–145, 183, 248, 356, 453, 495, 531; III – 51, 66, 91, 211, 212, 243, 250, 313, 330, 383, 473, 505, 543, 602, 684; IV – 34, 35, 166, 182, 184, 457
Иоанн Дунс Скот, см. Дунс Скот, Иоанн
Иоанн Зезюлас, митроп. II – 158
Иоанн Златоуст I – 368; II – 87, 145–146, 157, 227, 356, 481; III – 122, 189, 330; IV – 181
Иоанн из Рипы III – 563

Иоанн Ираклийский III – 87
Иоанн Итал I – 171, 398; II – 13, 146, 583; III – 242
Иоанн Калека I – 559
Иоанн Капреол IV – 79
Иоанн Кассиан II – 5, 157
Иоанн Кологрив IV – 72
Иоанн Креститель, *библ.* II – 311, 353
Иоанн Кронштадтский II – 101
Иоанн Лейденский III – 215
Иоанн Лествичник I – 560; II – 5, 146, 157
Иоанн Маврокордато I – 680
Иоанн Масон II – 503
Иоанн Мейендорф, прот. I – 559; II – 158; III – 315, 471
Иоанн Павел II I – 426, 427; II – 622
Иоанн Пекам I – 406
Иоанн Пергамский (Зизикулас) III – 315
Иоанн Предтеча, *библ.* III – 266
Иоанн Раифский II – 146
Иоанн Росцелин IV – 137, 138
Иоанн Синайский I – 293
Иоанн Скифопольский II – 146; III – 66, 382
Иоанн Скот Эриугена I – 72, 95, 311, 381, 543, 549, 577; II – 14, 88, 92, 128, 146–148, 199, 279, 316, 482, 494, 546; III – 18, 66, 96, 174, 191, 279, 313, 330, 338, 349, 371, 383, 405, 420, 427, 443, 446, 617, 627, 629; IV – 27, 34, 113, 263, 376, 427, 434, 469, 470
Иоанн Солсберийский I – 55, 245, 510, 525, 712; II – 23, 148, 308; III – 89–90, 269, 405, 467; IV – 137, 376
Иоанн Стобей I – 209
Иоанн Тевтоник I – 95
Иоанн Филопон I – 80, 82, 83, 94, 129, 171, 177, 178, 203, 398; II – 148–149, 234, 241, 335; III – 65, 66, 147, 164, 188, 214, 219, 243, 250, 542; IV – 5, 186, 384
Иоанн Хортасмен I – 500
Иоанн Цецис I – 171
Иоанн Цимисхий III – 269
Иоанн экзарх Болгарский I – 230; II – 183; III – 472; IV – 384
Иоанникий II – 399
Иоахим Г. I – 15
Иоахим Флорский I –93, 349; II – 149–150, 580, 634; III – 173; IV – 153, 470
Иов, *библ.* I – 206, 261; II – 65, 311
Иова, митрополит II – 399
Иовчук М. Т. IV – 205
Иоганн Жерсон IV – 93
Иоганн Экхарт II – 153
Ион Хиосский III – 236
Иона, *библ.* II – 311
Иона Орлеанский II – 23
Ионеско Э. I – 24, 29, 291
Ионин Л. Г. I – 88; II – 47, 79, 207, 347, 348, 352; III – 129, 255, 283; IV – 5, 82, 83, 178, 395, 404
Иосиф, *библ.* II – 311
Иосиф Волоцкий II – 22, 28, 150; III – 473
Иосиф Вриенний I – 500
Иосиф Флавий I – 664; II – 227, 259, 353; IV – 9, 181, 192
Иосиф Хаззайа II – 5
Иост Р. II – 559
Иоффе А. Ф. II – 557
Иошуа бен Иуда II – 215
Ипполит Ж. *II* – 151; *III* – 56; *IV* – 180
Ипполит Римский I – 359, 367, 368, 535, 686; II – 151–152, 353, 496, 551
Ираклий I – 178
Ирвинг У. IV – 154
Иригарай Л. I – 615
Ириней Лионский I – 135, 136, 149, 252, 359, 367, 368, 535; II – 152, 496, 530; IV – 27
Ирнерий III – 305
Ирод Великий III – 88
Ирригрей Л. IV – 171, 172
Иррлитц Г. I – 466; II – 8; IV – 477
Исаак, *библ.* II – 311, 359
Исаак бен Соломон Израэли I – 403; II – 155, 546; III – 66
Исаак Сирин I – 147; II – 5, 155–156, 157; III – 189, 314, 374, 539
Исаев С. А. II – 95, 359
Исаева Н. В. I – 13, 27, 42, 55, 106, 192, 198, 208, 265, 309, 335, 336, 359, 361, 375, 395, 411, 595, 596, 643, 644, 697; II – 396, 473, 477, 490, 602; III – 320, 411, 495, 497, 498, 595, 615, 672; IV – 143, 363, 373, 374, 387
Исайя, *библ.* I – 261; IV – 9, 10
Исида, миф. I – 154
Исидор Александрийский I – 205, 579; III – 65
Исидор Дамаский I – 579
Исидор Милетский II – 13
Исидор Севильский I – 510; II – 23, ***156–157***, 400, 494, 512; III – 18, 627, 629; IV – 450, 486
Исихий II – 157
Исмаил Мазхар I – 159
Иснави, Джалал ад-Дин, ал- I – 190
Исократ I – 121, 366; III – 189, 236
Истмен М. II – 494; III – 574
Истома II – 28
Истомин К. IV – 32
Истон Д. II – 384; III – 272, 555
Истртон А. II – 464
Исупов К. Г. IV – 208
Исхак ибн Хунайн I – 171; III – 66
Итенберг Б. С. II – 363
Иткин М. И. II – 327; III – 28; IV – 80
Иустин Философ, см. Юстин Философ и Мученик
Ицхак Лурия, см. Лурия, Ицхак
Ишвара, миф. I – 54, 58, 197, 198, 308, 333, 334, 335, 357, 375, 395, 396, 410, 470, 579, 643, 644; II – 112, ***188***, 189, 192, 193, 220, 259, 477, 602; III – 93, 97, 329, 495, 498; IV – 15, 340
Ишваракришна III – 489, 490, 491; IV – 490
Ишварасена I – 662, 715
Ишимото А. II – 132
Ишмуратов А. Т. I – 450; II – 412; III – 199
Иэнага Сабуро III – 550

Йафут С. II – 65
Йахйа Ибн Ади I – 156, 679; III – 585
Йегер В. I – 130, 173, 174, 175, 400, 531, 532; II – 8, 233, 546; III – 189, 593; IV – 106
Йейтс Ф. I – 315
Йеринг П. III – 305
Йеттер Д. II – 240

Йех Т. II – 590
Йитс У. Б. II – 478
Йодер Дж. III – 214
Йодль Ф. II – 74, 181, ***194***, 520; III – 575
Йонас Ханс (Ганс) I – 535, 536; II – ***194***; III – 172; IV – 241, 288
Йоргенсен Й. I – 379
Йордан П. I – 494; IV – 396
Йохансон II – 137
Йуханна бен Хайлан IV – 160

Кабаков И. II – 308
Кабаков Ф. А. III – 99
Кабанис П.-Ж.-Ж. I – 353; II – 81, ***195***, 285, 370, 523
Кабанту III – 305
Кабе Э. II – ***195–196***, 280; III – 607; IV – 153
Каби, ал- II – 197
Кабир Х. II – 114
Кабэ IV – 153
Кавайес Ж. II – ***196***, 204
Кавальери Б. II – 385
Кавара О. I – 32
Кавелин К. Д. II – 40, 41, ***196***, 323; III – 258, 430, 475; IV – 214
Кавендиш У. I – 537
Каган А. С. III – 119
Каган В. Ф. II – 557
Каган М. И. I – 224
Каган М. С. I – 67; III – 342, 486; IV – 205, 208, 214, 462, 465
Каганович Л. II – 453
Каганский В. Л. II – 80
Каграманов Ю. IV – 470
Кадворт Р. II – 128, 611
Кади ан-Нуман, ал- IV – 187
Кадир, ал- II – 472
Кадлубовский А. П. III – 471
Кадри Паша IV – 188
Каждан А. П. II – 13
Казакова Н. А. I – 369; II – 28; III – 638
Казанев Ж. I – 605
Казанова А. II – 236
Казанский П. С. IV – 72
Казарин А. I – 61
Казачков С. В. IV – 398
Казин В. В. III – 366
Казински Т. IV – 57
Казобон И. I – 515
Казютинский В. В. I – 132, 384, 461, 658; IV – 204, 337, 360
Каим, ал- II – 472
Каин, библ. IV – 298
Кайберг Г. I – 383, 387; II – 117, 118
Кайзерлинг Г. II – ***196–197***
Кайл Э. I – 379, 458
Кайо Р. II – 69
Кайуа Р. II – 572, 573
Какабадзе З. М. I – 573; IV – 178, 205
Калайдович К. Ф. II – 247; III – 87
Калидас Бхаттачарья II – 114
Калидаса IV – 109
Калинин Ф. И. III – 365
Калиниченко В. В. II – 135; IV – 395
Калинников Л. А. II – 211
Калипп II – 315
Калитин П. В. I – 680; IV – 189
Калкидий (Халкидий) I – 438; II – ***198–199***, 315, 512; III – 65, 66, 244, 245, 677; IV – 69, 291
Калкинс М. III – 464
Каллахан Д. II – ***199***
Калленбах Э. IV – 153
Каллигула, Гай IV – 192
Калликл III – 347; IV – 193
Каллипп II – 9, 240, 546
Каллист I I – 560; II – 151
Каллист Уэра, еп. II – 158
Калман Р. III – 131
Калов А. IV – 97
Калстон М. IV – 160
Калуца Т. I – 377
Кальвен (Кальвизий) Таврский I – 42, 154; III – 632
Кальвин Ж. I – 39, 108, 179, 215, 385, 461, 605, 655; II – 128, 155, ***200–201***, 259, 603; III – 83, 122, 215, 331, 375, 377, 421, 451, 452, 505, 506, 614; IV – 31, 314
Кальдерон IV – 86
Кальмар С. I – 78
Кальмбах Г. II – 240
Кальтенбруннер Г.-К. III – 59
Камалашила II – 194, 202, 474; III – 93, 192, 388, 498; IV – 15
Камберленд Р. II – 128; III – 523
Каменская Г. В. II – 238
Каменский В. I – 30
Каменский З. А. I – 378, 379, 481, 544, 578; II – 183, 356, 456, 466, 485; III – 10, 141, 369; IV – 194, 195, 205, 207, 372
Каменский Л. З. IV – 194
Камлах В. II – 452, 580
Кампальдино I – 582
Кампанелла Т. I – 425, 515, 544, 545, 568; II – ***202–203***, 262, 480; III – 19, 145, 190, 358, 422, 653; IV – 25, 60, 93, 153, 335
Камчатнов А. М. II – 87
Камю А. I – 24, 195, 196; II – 155, ***203–204***, 626; III – 9, 84, 182, 481, 503, 507, 573, 643, 678, 679; IV – 86, 197, 242, 288, 420, 421
Кан Г. I – 534; II – 237; III – 535; IV – 283
Канада Гупта I – 715
Канаев И. И. I – 353; IV – 72
Канаева Н. А. I – 26, 183, 187, 323, 370, 397, 471, 482, 662, 716; II – 194, 202, 358; III – 7, 326, 495, 499, 649; IV – 15,
Канарский А. С. IV – 367
Кангер С. I – 103, 423; II – 433; IV – 247
Кангилем Ж. I – 92, 181, 185; II – ***204–205***; III – 69, 568
Кандидо Дечембрио III – 245
Кандинский В. В. I – 28, 29, 30, 31, 34; II – ***206***; IV – 463
Кандорский И. М. I – 428
Канев С. К. II – 25,
Канетти Э. II – ***207***, 571, 572, 573
Канишка I – 25, 209, 355; III – 495, 498; IV – 342
Канищева Н. И. I – 360
Канне И. А. III – 21

Кант И. I – 7, 11, 17, 41, 46, 47, 51, 52, 56, 57, 70, 84, 95, 98, 100, 101, 102, 114, 119, 124, 125, 134, 140, 146, 151, 152, 153, 154, 190, 191, 195, 207, 213, 216, 221, 228, 232, 234, 248, 251, 252, 275, 277, 281, 285, 286, 294, 306, 309, 316, 318, 335, 341, 342, 343, 372, 378, 380, 381, 382, 388, 392, 394, 401, 402, 409, 415, 418, 420, 421, 426, 431, 433, 437, 439, 443, 445, 446, 454, 460, 466, 474, 475, 481, 489, 491, 506, 508, 519, 520, 521, 528, 539, 540, 541, 555, 573, 591, 596, 598, 599, 601, 604, 605, 610, 612, 616, 620, 625, 627, 641, 649, 650, 652, 654, 659, 664, 665, 671, 676, 677, 678, 679, 682, 687, 688, 689, 690, 694, 695, 701, 707, 713; II – 9, 14, 16, 21, 24, 28, 31, 32, 35, 42, 48, 51, 56, 57, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 78, 83, 89, 99, 100, 106, 114, 128, 129, 134, 140, 141, 153, 155, 160, 161, 162, 174, 180, 182, ***208–211***, 212, 214, 215, 218, 223, 231, 232, 234, 242, 243, 256, 257, 263, 264, 274, 277, 278, 300, 307, 308, 314, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 332, 338, 339, 340, 359, 367, 371, 374, 376, 377, 387, 401, 405, 431, 447, 452, 453, 455, 456, 465, 470, 475, 487, 492, 513, 514, 518, 524, 532, 533, 538, 542, 544, 550, 553, 554, 555, 557, 576, 577, 578, 583, 592, 606, 610, 612, 618, 622, 623, 627, 629, 631; III – 5, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 20, 31, 39, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 70, 71, 75, 77, 98, 100, 101, 106, 109, 112, 127, 129, 134, 138, 139, 140, 151, 152, 158, 159, 160, 161, 162, 168, 180, 184, 208, 222, 223, 242, 262, 271, 280, 316, 320, 323, 329, 334, 337, 339, 340, 341, 342, 346, 351, 353, 358, 361, 366, 368, 369, 372, 376, 378, 379, 385, 389, 398, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 416, 417, 418, 423, 425, 435, 437, 441, 443, 447, 452, 456, 465, 478, 481, 482, 486, 488, 501, 502, 504, 506, 509, 524, 533, 543, 547, 548, 559, 562, 568, 570, 573, 574, 584, 586, 587, 589, 590, 591, 594, 596, 609, 617, 618, 623, 624, 625, 634, 643, 646, 650, 653, 655, 657, 658, 659, 661, 663, 665, 678, 682, 683, 688, 689; IV – 18, 22, 23, 26, 34, 35, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 60, 77, 78, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 114, 133, 134, 135, 139, 140, 151, 153, 157, 165, 166, 174, 175, 197, 199, 208, 209, 210, 217, 218, 221, 222, 223, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 244, 245, 248, 252, 262, 265, 276, 278, 279, 287, 299, 302, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 345, 350, 352, 362, 363, 366, 378, 380, 388, 389, 391, 392, 393, 395, 406, 408, 410, 413, 414, 416, 425, 426, 436, 454, 457, 460, 465, 466, 467, 472, 474, 475, 476, 477, 492, 495, 498, 501, 502, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 519

Кантемир А. Д. I – 317, 428; II – ***211***; III – 509, 564

Кантор В. К. IV – 207

Кантор Г. I – 19, 21, 247, 248, 249, 250, 251, 255, 297; II – 44, ***212–213***, 276, 292, 429, 497, 588, 589, 590, 592; III – 76, 417, 196; IV – 362

Кантор К. М. II – 162

Кан Ювэй (Кан Наньхай, Кан Цзуи, Кан Гуансн, Кан Чансу, Кан Гэншэн) I – 365, 593, 594, 705; II – 31, 185, ***204***, 212–213, 305, 383, 469, 470; III – 60, 100; IV – 327, 354

Капелюш Ф. Д. II – 201; III – 377, 452; IV – 306

Капитани О. IV – 294

Капица П. Л. IV – 204, 206

Капица С. П. III – 28

Каплан А. Б. II – 472, 523

Каплан Д. II – 132, 537

Каплан М. I – 605; III – 277

Капп Э. IV – 236

Капреола I – 105; III – 150, 678

Капра Ф. IV – 92

Капустин Б. Г. II – 395; III – 588; IV – 207

Караваев Э. Ф. I – 450; II – 412

Караев Г. Н. I – 266

Каракалла, имп. I – 80

Каракозов Д. В. II – 177

Карамзин Н. М. II – ***215–216***, 289, 459; III – 268, 474, 478, 620, 647

Кара-Мурза А. А. I – 4, 166, 182; II – 4, 41; III – 4; IV – 4, 57, 81, 207

Карапетьянц А. М. I – 565, 571; II – 251; IV – 327

Карасев Л. В. III – 574

Карашев А. Ф. I – 662

Карбоне Дж. I – 554

Кардано Дж. I – 425; II – ***216–217***, 480; III – 19, 145, 190, 541; IV – 60

Кардель Э. III – 272

Кардинер А. II – 563

Карев Н. IV – 201

Кареев Н. И. I – 554; II – ***217***, 219, 389, 556; III – 258, 467; IV – 214

Каренин И. М. I – 428

Каржавин Ф. В. II – ***217***

Каримов У. И. III – 401

Каримский А. М. I – 123, 642; III – 388

Каринский М. И. II – 217–218, 257, 408, 421; III – 127, 258

Карион Истомин III – 473

Карл Великий I – 302; III – 269, 629; IV – 276

Карл V I – 53; II – 478

Карлейль Т. I – 14, 517, 560, 708; II – ***218–219***, 581; III – 639; IV – 151, 435

Карлини А. I – 616

Карлос III I – 161

Карлштадт I – 39

Кармин А. С. II – 591; IV – 208

Карнап Р. I – 98, 99, 117, 195, 257, 379, 383, 423, 424, 498, 617, 618; II – 55, 98, 99, 101, 117, 118, 131, 134, ***221–222***, 264, 283, 317, 330, 337, 419, 433, 435, 436, 442, 443, 444, 445, 540, 544, 551, 560, 591, 594; III – 37, 38, 48, 196, 209, 255, 256, 288, 317, 410, 430, 513, 515, 520, 521, 618; IV – 13, 186, 218, 234, 239, 246, 268, 274, 288, 426, 428, 436, 514

Карнеад из Кирены I – 60, 113; II – ***222–223***, 331, 367, 561; III – 192; IV – 193, 303

Карнеад Младший I – 60

Карнеев Е. IV – 58

Карпенко А. С. I – 76, 450; II – 410, 411, 412, 414, 418, 431, 443, 448, 457, 587, 588; III – 50, 51, 77, 199, 293, 575; IV – 162, 204, 208, 247

Карпентер Э. II – 478

Карпинская Р. С. II – 90, 557; III – 23, 162; IV – 204

Карпов А. I – 58

Карпов В. Н. I – 548; II – ***223***; III – 204, 232, 242, 475, 604; IV – 69, 166, 168, 190, 250,

Карпов В. П. I – 176, 532; II – ***223***, 370; IV – 186

Карпов Ф. И. II – ***223–224***

Карпович В. Н. II – 36, 413; III – 634; IV – 205, 209

Карпович М. М. III – 472; IV – 168

Карпократ I – 535

Карр П. I – 642

Карр У. III – 434

Каррер д'Анкосс Э. III – 41

Карри Х. Б. I – 76; II – 139, ***224***, 275, 432, 440; III – 194; IV – 270, 379, 433

Карсавин Л. П. I – 49, 315, 677; II – 11, 17, ***224–225***, 229, 447, 543, 618; III – 96, 119, 153, 242, 282, 469, 470, 476, 603; IV – 140, 214, 306
Карташев А. В. I – 264, 680; II – ***225***, 520; III – 315, 357, 631; IV – 37, 314
Картер Б. I – 131, 132
Карус К. Г. III – 21; IV – 27, 381
Карцевский С. И. IV – 511
Карцов В. Г. I – 221
Карьер Э. III – 534
Карякин Ю. Ф. I – 694; IV – 205
Касавин И. Т. I – 107, 281; II – 32, 52, 172, 376; III – 197, 198, 263, 427, 442, 561; IV – 20, 88, 204, 207, 220, 312, 513
Касаткина Т. IV – 431
Касо А. III – 411
Каспер В. I – 139
Кассиан (Безобразов), еп. I – 264; II – 618
Кассиан Сакович II – 243
Кассиодор Флавий Магн Аврелий Сенатор I – 86, 566; II – ***226–227***, 494; III – 212, 677
Кассирер Э. I – 232, 569, 571, 667; II – 181, ***227–228***, 232, 268, 327, 329, 341, 345, 347, 451, 492, 515, 538, 543, 554, 582, 631; III – 56, 57, 436, 533, 538, 656; IV – 26, 27, 46, 87, 103, 145, 210, 214, 215, 216, 218, 234, 235, 241, 319, 344, 362
Кассо Л. А. II – 27
Кассу Ж. III – 537
Кастанеда К. II – 95, ***228***; III – 74; IV – 91
Кастеллио С. II – 201; III – 215, 436; IV – 76
Кастиль А. I – 309
Касториадис III – 300, 301
Касым Амин I – 159
Касымжанов А. Х. IV – 160, 161, 203, 205
Катасонов В. Н. I – 251; II – 155, 246; III – 76; IV – 72, 301, 517
Кателл Р. IV – 19
Катетов И. III – 621
Катков В. Д. III – 305, 311
Катков М. Н. I – 578; II – ***234–235***; III – 85, 634; IV – 250
Катленд Н. Дж. II – 240
Катон Страший I – 121, 205, 366, 403; III – 393
Каттанео К. III – 395
Катулл IV – 190
Катц Р. III – 294
Катьяяна II – 516; III – 190
Каутский Б. III – 453
Каутский К. I – 503, 657; II – ***236–237***, 281; III – 42, 60, 61; IV – 475
Кауфман М. II – 99
Кауфман Ф. I – 379
Кафка Ф. I – 24, 28, 29, 30, 232; II – 203, 207, 298, 573, 582; III – 79, 162
Каховский П. Г. I – 610; III – 225
Качалов П. II – 366
Качанов Ю. Л. IV – 227
Качановский М. Т. I – 428
Кашани, ал- III – 674
Кашкаров Д. Н. III – 23
Кашников Б. Н. IV – 53
Каэтан Томмазо де Вио I – 105; II – ***238***; III – 150, 678; IV – 79
Квант Р. I – 139
Квачала И. И. II – 202
Квестен Ж. III – 210
Квинт Симмах I – 304
Квинтилиан I – 360, 403, 438
Квитко Д. Ю. I – 15, 316
Кебет III – 237
Кедворт Р. I – 523, 606; II – ***241***, 242
Кедров Б. М. I – 653, 658; II – 233, ***241–242***, 419, 509, 557, 632; IV – 202, 203, 204, 220
Кезин А. В. IV – 207
Кейнс Дж. М. I – 316, 386, 387; II – 486; III – 61; IV – 288
Кейслер Г. II – 596
Кейт Я. II – 502
Кейхель Э. К. III – 124
Кекавмен III – 269
Кёлер В. II – 630
Келер М. I – 327
Келле В. Ж. I – 116, 372; III – 364, 400; IV – 206
Келли А. I – 390
Кельзен Г. III – 311
Кельс III – 632
Кемберленд Р. II – 23
Кемени Дж. III – 370, 520
Кемеров В. Е. II – 180; III – 132; IV – 206, 207, 209
Кемпбелл (Кэмпбелл) Д. IV – 408, 409
Кемпбелл Н. IV – 219
Кениг Э. I – 465
Кенион У. I – 542
Кенни А. (Kenny A.) I – 57; IV – 76
Кено Р. II – 266
Кенэ Ф. III – 575; IV – 445
Кепинг К. Б. III – 670
Кеплер И. I – 173, 315, 408, 425, 479, 480; II – 35, 172, 227, ***242***, 268, 316, 385, 514, 580; III – 350, 422, 540
Кербах К. II – 327
Керд (Кэрд) Дж. I – 15; II – 359; III – 55
Керд (Кэрд) Э. I – 15; II – ***359–360***; III – 55
Керенский А. Ф. III – 599
Кереньи К. III – 436; IV – 493
Керимов Г. М. I – 476
Керимов Д. А. IV – 230
Керн И. II – 29
Кернер С. II – **242–243**
Керуак П. II – 283
Кессиди Ф. Х. I – 506, 693; II – 583; III – 593; IV – 69, 205
Кесслер К. IV – 409
Кёстлер А. III – 574; IV – 154
Кетчер Н. Х. II – 41
Кечакмадзе Н. Н. II – 146
Кечекьян С. Ф. III – 32, 275
Кешава Мишра III – 115, 116; IV – 142
Кибиров Т. II – 308
Киерман В. III – 63
Кизеветтер А. А. III – 253
Кизил Т. I – 514
Киллингтон Р. I – 597
Ким Дж. III – 37
Кимеева Е. Н. II – 224
Кимелев Ю. А. I – 108, 289; II – 606; III – 436; IV – 42, 207, 235

Киммерле Х. IV – 180
Кинг А. I – 534
Кинг В. III – 559
Кинг М. Л. I – 215, 549; II – ***243–244***, 269, 299; III – 16, 52, 53, 215, 421, 440, 614
Кинди Абу Йусуф, ал- I – 171, 172; II – 164, ***244–245***; III – 66, 119, 120, 219; IV – 37, 141
Кинхольц Э. I – 33
Киприан (Керн), архим. I – 136, 662; II – 67
Киприан Карфагенский II – 367; III – 211, 543
Кир Младший II – 336
Кирабаев Н. С. II – 472
Киреевский И. В. I – 62, 517; II – 156, ***246***, 466; III – 119, 208, 357, 475, 484, 565; IV – 214
Киреевский П. В. III – 565
Кирик Новгородец II – ***247***
Кирилл I – 263; III – 580
Кирилл Александрийский I – 527, 661; II – 146, ***247–248***, 446; IV – 182
Кирилл Туровский II – ***248***; III – 602
Кирилл Философ III – 472
Кирилл Флоринский III – 474, 564
Кириллов И. III – 635
Киркегор С., см. Кьеркегор С.
Киркхоф А. IV – 443
Кирмани Хамид ад-Дин, ал- I – 157, 191, 202, 203, 393, 394, 434, 435, 680, 684, 713; II – 53, 164, 166, ***248–249***, 479, 681; IV – 149, 151, 430, 431
Кирпичников М. В. I – 104
Кирсанов В. С. I – 480; II – 242
Кирсберг И. В. I – 611
Кирхенгейм А. IV – 154
Кирхман Ю. Г. фон II – 327
Киселев А. II – 381
Кислова А. А. I – 216; III – 421, 614
Кислягина Л. Г. II – 216
Киссель М. А. I – 15, 294, 316, 400, 486, 641, 708; II – 136, 272; III – 69; IV – 178, 205
Киссинджер Г. I – 270
Кистяковский А. Ф. III – 571
Кистяковский Б. А. I – 389; II – ***249***, 556; III – 306, 356; IV – 228
Китабатакэ Тикафуса III – 549
Киясов С. Е. II – 493
Киященко Н. И. IV – 205
Клавдиан I – 72; IV – 181
Клавдий III – 521
Клагес Л. I – 706; II – 254, 390, 572; IV – 210, 211, 241,
Клайн Дж. I – 369
Клакхон К. К. М. I – 134; II – 342, 350, 582
Кларенбальд Аррасский I – 305
Кларк К. III – 293
Кларк С. I – 454, 598, 606; II – 128, ***254***, 387; III – 319, 372, 678; IV – 293
Клаузберг И. III – 141; IV – 97
Клаузевиц К. фон I – 425
Клафка В. I – 147; III – 486
Клеанф из Асса I – 162, 168, 169, 669; II – 43, ***258***; III – 252, 639, 683; IV – 302, 303, 457, 486
Клеарх из Сол II – ***258–259***; III – 220
Клеваков А. IV – 166
Клее П. I – 28; III – 562
Клейн Ф. I – 18, 377, 666; III – 540
Клейтген Й. IV – 79
Клеман К. I – 256
Клемансо Ж. III – 395
Клемент IV I – 400
Клементьев А. А. III – 119
Клемперер В. II – 81
Клеобул из Линда II – 528; III – 521
Клеомед II – ***259***, 576
Клеомен III – 683
Клеопатра I – 128; III – 88
Клеро А. К. I – 579
Клибанов А. И. I – 216, 226; II – 22, 28; III – 442; IV – 154
Клизовский А. И. II – 28
Клиланд Д. III – 559
Клименкова Т. А. IV – 173
КлиментVI I – 365; III – 313
Климент VII I – 488; III – 213
Климент VIII II – 603
Климент Александрийский I – 81, 93, 150, 169, 252, 312, 359, 381, 535, 536; II – 241, ***259–260***, 290, 446, 496, 620; III – 6, 211, 212, 215, 244, 404, 505, 533, 563, 641; IV – 151, 182, 193, 457,
Климент Римский I – 48
Климент Смолятич II – ***260***; III – 602
Климке Ф. II – 462
Клини С. К. I – 78, 79, 119, 683, 685; II – 137, 138, 139, ***260–261***, 293, 294, 409, 418, 428, 431, 436, 497, 540, 541, 551; III – 126, 292, 293, 356; IV – 267, 270, 514
Клиний II – 39
Клиномах из Фурий II – 517, 518
Клир Дж. III – 131
Клисфен I – 619
Клитомах Карфагенский I – 60, 644; II – 222, 561; IV – 193, 337, 448
Клиффорд У. I – 599; II – 556; III – 235; IV – 26
Клиффорд Э. IV – 437
Клодель П. I – 377; II – 499; III – 534
Клойтген И. III – 70
Клопов Э. В. III – 508
Клоссовски П. II – ***261***, 266; III – 481, 543, 544
Клэсгес У. IV – 178
Ключевский В. О. III – 475, 525; IV – 314
Ключников С. Ю. I – 501; II – 11; III – 444
Ключников Ю. В. III – 570
Кляйн М. I – 254, 274, 275, 628
Кляус Е. М. I – 301; III – 208
Клячко Н. Б. III – 251
Кнапп Л. III – 227
Кнебель К. Л. III – 368
Книтермейер Х. IV – 98
Кнор фон Розенрот Х. IV – 94
Кнорозов Ю. В. III – 520
Кнорр У. I – 618
Кнорр-Цетина К. III – 486, 560; IV – 219
Кнут Д. I – 79
Кнутцен М. I – 431, 432; II – ***263***
Кныш А. Д. II – 522
Князев А. П. II – 225
Князева В. П. III – 445

Князева Е. Н. III – 400
Кобб Дж. IV – 127, 293
Кобзев А. И. I – 266, 361, 363, 364, 365, 537, 564, 565, 566, 569, 571, 575, 578, 586, 592, 594, 704, 705, 719; II – 31, 61, 144, 254, 305, 306, 392, 393, 461, 471, 574; III – 60, 545, 551, 670, 688, 691, 692; IV – 7, 66, 124, 125, 126, 160, 312, 325, 326, 327, 329, 330, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 369, 385, 403, 406, 489
Кобылинский Л. Л., см. Эллис
Ковалева И. II – 483
Ковалева М. С. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Ковалевский М. М. I – 389, 546, 626, 627; II – 38, ***263***; III – 136, 264
Ковальзон М. Я. IV – 206
Ковнер С. I – 478, 532
Ковтун Д. С. I – 58
Когаловский С. Р. II – 410
Коган В. З. II – 142
Коган Л. А. IV – 205, 207
Коган Л. Н. II – 348; IV – 205
Коган М. С. II – 459
Коган-Бернштейн Ф. А. IV – 455, 456
Коген Г. I – 64, 232, 238, 343, 372, 402, 599, 698; II – 18, 227, 232, ***263–264***, 329, 492, 606, 631; III – 16, 56, 57, 58, 165, 190, 407, 448, 463, 511, 676; IV – 26, 98, 101, 102, 254, 475, 512
Кодрат I – 149
Кожев А. II – 151, ***265–266***, 365; III – 56, 62; IV – 91, 177, 180
Кожевников В. А. I – 481; II – ***266***; IV – 166, 167, 238, 248, 511
Кожевникова Н. А. IV – 114
Кожибский А. III – 413
Кожин П. М. I – 563; II – 382, 487
Козакова Н. А. II – 22
Козачинский М. II – 243; III – 563
Козельский Я. П. II – ***266–267***; III – 368, 509
Козенко А. В. IV – 415
Козер А. II – 81
Козер Л. I – 602
Козимо II Медичи I – 479; III – 66; IV – 255
Козинцев А. Г. III – 413
Козлов А. А. I – 189, 190, 192, 281, 344, 713; II – ***267***, 323, 387, 453, 604; III – 127, 191, 475, 652, 656; IV – 23
Козлов Н. С. II – 248
Козлова М. С. I – 100, 408; III – 68, 410, 418; IV – 131, 204, 205, 208, 239
Козлова Н. Н. I – 134; III – 255; IV – 207
Козловски П. II – 352; III – 333, 643; IV – 495
Козловский В. В. III – 395
Козмин Н. К. III – 10
Козырев А. П. I – 331; II – 67, 96, 618; III – 119; IV – 314
Козьмин Б. П. III – 85; IV – 10
Коинг Г. III – 306
Койре А. I –92, 181, 377, 598; II – 44, 204, 226, 254, ***267–268***; III – 62, 145, 200; IV – 177, 196, 220, 249
Кокошиньска М. II – 461, 462
Кокошка О. I – 29
Кокс Х. I – 619; II – ***268–269***; III – 377, 513; IV – 40, 41, 68
Кокто Ж. II – 582
Кокчиарелла Н. II – 132
Кола ди Риенцо II – 150
Колаковский Л. III – 63; IV – 244
Колден К. II – ***269–270***
Колеров М. А. III – 647
Колесников Н. Г. II – 413
Колесов В. В. I – 691
Колет Дж. I – 53, 425; II – 608; III – 66
Коллетти Л. III – 62
Колли Дж. I – 435
Колликот Б. IV – 422, 423
Коллингвуд Р. Д. I – 708; II – 176, ***271–272***, 393, 543; III – 55, 272, 579, 618
Коллинз А. I – 606; II – 449; III – 367, 508; IV – 75, 231, 450
Коллинз Г. III – 560
Коллинз Д. Э. II – 22
Коллинз У. I – 116
Коллонтай А. М. IV – 173
Колмаков А. В. II – 311
Колмогоров А. Н. I – 19, 78, 533, 696; II – 137, 138, 139, 140, 142, 271, ***272–274***, 408, 410, 412, 431; III – 49, 50, 356; IV – 202
Колосов Е. Е. II – 583
Колот из Лампсака I – 623; II – ***274***, 524; IV – 449
Колридж (Кольридж) С. Т. I – 14, 260415, 416; II – ***274–275***
Колубовский И. Я. III – 557
Колубовский Я. Н. I – 540, 541; II – ***275***; III – 476
Колумб, Христофор III – 386, 452
Колчинский Э. И. II – 30; III – 106
Колшанский Г. В. II – 347
Коль Г. III – 59
Кольман Э. Б. I – 297; II – 408; IV – 415
Кольцов Н. II – 6
Колэн П. II – 499
Колядко В. И. I – 297
Комаров Э. Н. I – 482
Комарова В. Я. II – 44
Комбес Ж. I – 580
Коменский Я. А. II – 67, ***276–277***; III – 210, 616; IV – 153, 223
Комиссаржевский П. III – 534
Коммонер Б. IV – 424
Кон И. С. I – 518,700; II – 404; IV – 502
Кон Й. I – 212; II – 232
Конашевич-Сагайдачный П. II – 243
Кондаков Н. И. II – 414
Кондаков Н. П. II – 453
Кондакова И. А. III –647
Кондильяк Э. Б. де I – 299, 392, 427, 460, 627, 631; II – 50, 81, ***284–285***, 449, 472, 523; III – 184, 186, 334, 366, 477, 523; IV – 26, 90, 202, 479
Кондорсэ М. Ж. А. Н. де I – 214, 428; II – 178, ***285–286***, 486, 509;III – 293, 358, 398; IV – 128, 171, 350, 445
Кондратьев Н. Д. III – 374; IV – 117, 307, 336
Конев В. А. IV – 209
Конзе Э. III – 388
Кони А. Ф. IV – 411
Коников И. А. III – 622
Конисский Г. II – 243; III – 563
Коннор У. III – 41, 42; IV – 484

Коновалова Л. В. I – 269, 443; III – 688; IV – 205, 208
Кононов В. II – 352
Кононович-Горбатский И. II – 243
Конрад Н. И. I – 266, 569; II – 460; III – 550, 670; IV – 74, 406,
Конрад-Марциус Х. IV – 148, 177, 445
Консидеран П.-В. II – ***289***
Констан де Ребек Б. А. II – ***289–290***
Константин I, имп. I – 168; II – 12; III – 312; IV – 305
Константин V II – 93
Константин VII Багрянородный II – 11; III – 269
Константин IX Мономах I – 417; II – 583
Константин Африкан I – 525
Константин Великий II – 368; III – 65, 537; IV – 491
Константин (Горянов), еп. III – 78
Константин Сильван III – 187
Константин-Кирилл Философ II – ***290***; III – 602
Константинов В. Н. III – 510
Константинов Ф. В. I – 659
Констанций I – 168; II – 494; IV – 491
Констанций II IV – 173
Конт О. I –91, 195, 226, 252, 294, 302, 343, 455, 469, 609, 626, 664, 709, 710; II – 107, 118, 177, 194, 196, 217, ***295–296***, 323, 360, 367, 389, 398, 418, 463, 583; III – 22, 26, 134, 163, 256, 257, 258, 271, 293, 358, 359, 398, 443, 522, 573, 587, 596, 619; IV – 184, 218, 233, 335
Контарини Г. III – 271
Конфуций (Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжунни) I – 169, 223, 472, 536, 564, 583, 584, 586, 587, 593, 705; II – 31, 55, 60, 182, 204, 249, 250, 252, 253, 254, 303, 304, ***305–306***, 373, 383, 391, 399, 459, 460, 467, 471, 573, 574, 601, 616, 633; III – 77, 222, 544, 550, 688, 690, 692; IV – 11, 121, 284, 311, 326, 329, 353, 355, 356, 359, 385, 402, 507
Коньяр И. и Т., братья IV – 391
Коп Э. III – 106
Коперник Н. I – 248, 253, 315, 385, 436, 479, 480, 486; II – 35, 172, 242, ***309–310***, 316, 509, 590; III – 5, 19, 350, 385, 429, 441, 452, 473, 509; IV – 258
Коплстон Ф. Ч. I – 139; II – 181; III – 105, 407, 442, 631; IV – 35, 261
Копнин П. В. I – 658; II – 233, ***310***, 419, 420, 557, 632; IV – 203, 205, 220
Кораис А. I – 462
Корак III – 605
Корби Адалард III – 209
Кордемуа Ж. де I – 614
Кордиер Б. IV – 103
Корет Э. I – 139, 514; II – **312**; III – 70, 71, 72; IV – 102, 244
Коридаллевс Т. II – ***312***
Кориск IV – 53
Коркунов Н. М. I – 630; III – 227
Корн А. II – ***312***
Корнелиус Г. IV – 438
Корнилов А. А. III –646; IV – 248
Корнмен Дж. III – 38
Корнут Луций Анний I – 177; II – ***312–313***; III – 163
Корнфорд Ф. М. II – ***313***, 582
Корнфорт М. III – 289
Коровин В. Ф. I – 485, 562, 642; II – 270, 608; III – 120, 217, 236, 353; IV – 75
Короленко В. Г. III – 571
Коротеева В. В. III – 41
Корочкин Л. И. II – 30
Корсаков Д. II – 196
Корст Э. IV – 42
Корсунский И. I – 264
Кортес Х. Д. I – 48
Корф М. III – 621
Корш В. Ф. II – 41
Корш Е. Ф. II – 235; III – 475
Корш К. II – 82, **314**; III – 61, 62, 324; I – 168; II – 12
Коршунов А. М. I – 658; III – 128, 179; IV – 204
Косаковская Э. А. I – 495
Косарева Л. М. III – 28, 114, 330
Косик К. III – 63
Косиков Г. К. III – 301
Косма Маюмский III – 602
Космодемьянский А. А. IV – 337
Косой Ф. I – 123
Коссак Е. II – 536
Косслин С. III – 335
Кост А. III – 264
Кост Р. I – 139
Костиков А. А. I – 219
Костикова А. А. I – 70; II – 77; III – 337
Костомаров Д. П. II – 507
Костомаров Н. И. I – 226; IV – 173
Костычев С. П. III – 23
Костюк В. Н. I – 103, 119; II – 411, 412, 594; IV – 451, 508
Костюченко В. С. I – 55, 375, 396, 411, 575, 591, 596; II – 114, 473; III – 55, 411, 464; IV – 205, 374
Котарбиньска Я. II – 461
Котарбиньский Т. II – 118, ***316–317***, 391, 461, 462, 463, 557; III – 106, 169, 320, 321, 324, 516, 552; IV – 12, 141, 220
Котари Р. IV – 283
Котельников В. А. II – 310
Котков С. И. II – 183
Котляревский Н. А. I – 379
Котляревский С. А. II – 86; IV – 116
Коттон Дж. I – 109
Коул М. III – 263
Коулмен Дж. II – 597
Коуэлл Г. IV – 19
Кофман С. I – 615
Коффка К. IV – 400
Кох Г. III – 382
Кохлер В. IV – 400
Кочарян М. Т. I – 541
Кочетков А. С. II – 206
Кошелев А. И. I – 379; II – 466
Кошелев А. Н. II – 246; III – 565
Кошелев В. А. II – 41; III – 566
Кошелева В. Л. I – 721; II – 536
Коши В. II – 519
Кошкарян М. С. IV – 373
Кошут Дж. I – 32, 33
Коэн Л. Дж. II – ***317***
Коэн М. Р. III – 160
Коэн П. Дж. I – 250, 251, 519; II –589, 590, 596; III – 76
Коэн Р. С. II – ***317***
Коэн С. I – 331

Кояма К. II – 142
Кравец А. С. IV – 204, 205
Кравец С. Л. IV – 257
Кравченко А. А. IV – 103
Кравченко А. И. I – 602; II – 40; III – 445
Кравченко В. В. I – 230
Кравченко И. И. I – 48, 620, 621, 664; II – 24, 101, 125, 284, 381, 503, 581, 605; III – 148, 206, 277, 289, 316, 343, 366, 381, 387, 396, 432, 450; IV – 65, 87, 166, 207, 284, 391, 434
Краевский А. II – 235
Крайский Б. III – 608
Кракауэр З. II – 572
Крамер В. IV – 95
Крантор из Сол I – 145, 179; II – 278, *317*, 318; III – 243; IV – 337
Кранц В. I – 483; II – 181
Кранц Д. III – 671
Красильщикова С. III – 103
Красников А. Н. I – 110; IV – 7, 84, 103, 278
Краснов А. Б. II – 393
Краснов Б. И. III – 252
Краснов П. Н. III – 522
Краснова О. Н. II – 121
Красновский А. А. II – 67, 277
Красов В. И. III – 634
Кратет Афинский I – 60; II – *317–318*
Кратет из Малла II – *318*
Кратет из Тарса I – 60
Кратет Фиванский I – 267, 531; II – 43, 245, *318*, 606; IV – *443*
Кратил из Афин II – *318*
Кратин I – 532
Кратипп из Пергама I – 60; III – 221
Краузе К. К. Ф. II – *318*; IV – 382
Краус В. III – 84
Краус К. I – 407; II – 207
Краус О. I – 309
Краус П. III – 401
Крафт В. I – 379; II – 74
Крафт-Эбинга Р. фон III – 480
Крачковский И. Ю. II – 312
Крашенинников С. П. III – 564
Кребер А. II – 341, 342, 350
Крейбиг И. I – 62
Крейг (Крэйг) В. I – 76; II – 140, 428; III – 634
Крейн (Крэйн) Д. II – 537; III – 45
Крейнович В. II – 158
Крейцер Ф. III – 43, 66, 100, 533; IV – 443
Кремер Г. III – 242
Кремонини Ч. II – 312
Кремянский В. И. III – 131, 162
Крескас Х. II – *319–320*
Крессвелл М. II – 132; III – 517
Кречмер Э. II – 197, 462; III – 148; IV – 71
Кривко-Апинян Т. А. II – 70
Кривушин И. В. II – 12; IV – 182
Кривцов В. А. I – 364; II – 460; IV – 356
Крижанич, Юрий II – **321**; III – 191, 274, 473
Крикорян Э. III – 317
Крипке С. А. I – 257, 423, 450; II – 139, *323–324*, 428, 433, 434, 435, 436, 591, 594, 595; III – 39, 106, 209, 515, 516; IV – 73, 74, 247, 428
Крипнер С. IV – 91, 92
Крисмус Явеллус IV – 93
Крисп II – 367
Кристева Ю. I – 615; II – *324*; III – 297, 647; IV – 29, 172, 463
Кристеллер П. О. I – 567
Кристол И. III – 100
Критий из Афин II – *324*; III – 239, 593, 604, 605
Критолай из Фазелиды II – 240, *331–332*; III – 220
Кричевский А. В. I – 13, 286, 708; III – 190
Кришна, миф. I – 208, 223, 265, 333, 360, 361, 375, 411, 595; II – 115, 473; IV – 15
Кроатто С. I – 139
Крогиус А. А. III – 102
Крозье М. I – 352; III – 178
Кроковский И. II – 243
Кролль В. IV – 39
Кромбет Г. Г. III – 511
Кромвель О. I – 671; II – 201, 219, 377; III – 122
Кромпец М. III – 71
Крон В. IV – 219
Кронеберг И. Я. I – 417
Кронекер Л. I – 19; II – 136; IV – 362
Кронер Р. I – 212; II – 151, *332*; III – 56; IV – 180
Кроний I – 484; II – *332–333*; III – 110
Кронин Дж. III – 540
Кропоткин П. А. I – 90, 106; II – *332–333*; III – 14, 85, 470, 475; IV – 409, 410
Кротов А. А. I – 302, 317, 542; II – 372, 485, 608; IV – 174, 376
Кротохвил М. В. I – 572
Кроуфорд С. III – 45
Кроче Б. I – 15, 260, 400, 553, 616, 640, 708; II – 74, 176, 271, *333*, 393; III – 55, 56, 61, 62, 64, 276, 486, 618; IV – 180, 215, 462
Круг В. Т. II – 212; III – 99; IV – 95
Кругликов В. А. II – 254; III – 162, 171, 454; IV – 456, 467
Круглов А. Н. IV – 93, 96, 99, 100, 103, 104
Крузий (Крузиус) Хр. А. I – 296, 431; II – 334–335; III – 368; IV – 322
Крук С. III – 294
Крупская Н. К. IV – 173
Крусанов А. В. I – 34
Круткин В. Л. IV – 29
Крутков Ю. А. IV – 257
Крутова О. Н. I – 442
Крутос В. П. III – 218
Крученых А. I – 30, 34
Крушинский А. А. II – 574
Крылов А. Н. I – 454; II – 507; III – 114, 606; IV – 257
Крымский С. Б. II – 557, 632; IV – 203, 205
Крэг Г. III – 534
Крюгер Б. I – 291
Крюгер Ф. IV – 494
Крюков Н. А. I – 610
Крюсе Э. IV – 153
Крючкова В. А. III – 537
Крянев Ю. В. IV – 428
Ксанф Ликийский III – 88, 364
Ксенарх из Селевкии I – 209; II – 241, **335**; III – 221; IV – 486

Ксениад из Коринфа II – *335*
Ксенократ I – 60, 82, 85, 120, 127, 193, 618; II – 317, *335*; III – 236, 243, 250, 251; IV – 53, 486,
Ксенофан из Колофона I – 126, 169, 504, 668; II – *335–336*, 551, 563; III – 173, 202, 236, 509; IV – 69, 158, 429
Ксенофонт из Афин I – 44, 121, 122, 123, 167, 168, 312, 399, 647, 661; II – 87, 199, *336–337*; III – 149, 189, 232, 250, 359, 591, 592, 593, 594; IV – 153, 181
Ксеркс I – 621
Ктесий III – 88
Куайн Уильям (Вильям) ван О. I – 99, 101, 117, 281, 383, 567, 581; II – 131, *337–338*, 428, 432, 436, 544, 589, 629; III – 49, 105, 151, 152, 298, 299, 317, 442, 465, 508, 560; IV – 50, 140, 219, 239, 246, 288, 433, 438,
Куан Ямин II – 306
Куарлес Ф. II – 262
Кубицкий А. В. II – 234, 546; III – 685
Кубланов М. М. IV – 306
Кубэ Ф. IV – 224
Кувакин В. А. I – 390; II – 357; III – 510; IV – 205
Кувакин И. В. IV – 117
Кудрявцев В. Б. I – 76; II – 410, 588; III – 293
Кудрявцев В. Д., см. Кудрявцев-Платонов В. Д.
Кудрявцев В. Н. III – 311; IV – 230
Кудрявцев Е. Г. I – 694
Кудрявцев М. П. IV – 107
Кудрявцев О. Ф. I – 53, 291, 548, 569; II – 478, 609; III – 214, 232, 246, 279, 411, 480; IV – 255,
Кудрявцев П. Н. I – 578; II – 235
Кудрявцев-Платонов В. Д. I – 373, 541; II – *338*
Куекер Д. I – 257
Кузен В. I – 51, 481; II – 212, *338–339*; III – 5, 66, 100, 245, 268, 455
Кузин Л. Т. II – 597
Кузичев А. С. I – 645; II – 224, 261, 276; IV – 352, 379, 514
Кузичева З. А. II – 27, 224, 261, 276, 464; III – 216; IV – 352, 379, 514
Кузмицкас Б. II – 361; III – 412
Кузнецов А. В. I – 75, 76; II – 410, 411, 414; IV – 204
Кузнецов Б. Г. I – 480, 692; II – 240, 412; IV – 202, 220, 417
Кузнецов В. Г. IV – 208, 395
Кузнецов В. Н. I – 299, 485; II – 151, 509; III – 56, 353, 497; IV – 75, 205,
Кузнецов И. В. III – 370, 598; IV – 202, 204
Кузнецов М. А. I – 230, 304, 353, 403; III – 366
Кузнецов М. М. I – 57, 654; II – 479
Кузнецов Н. А. II – 142
Кузнецов Н. Д. IV – 248
Кузнецов Н. И. IV – 204
Кузнецов С. О. II – 118, 412
Кузнецов Э. В. IV – 230
Кузнецова А. П. III – 136
Кузнецова В. Н. I – 264
Кузнецова Л. Ф. III – 34
Кузнецова Н. И. II – 353; III – 425
Кузьмин А. Г. IV – 14, 511
Кузьмин В. П. II – 533; III – 553, 558
Кузьмин И. П. II – 64
Кузьмина А. В. III – 468
Кузьмина Т. А. IV – 205
Куицзи I – 73, 472
Кук А. II – 313, 582
Кук Дж. IV – 270
Кукаркин А. В. II – 505
Кулаков Ю. И. II – 21
Кулакова Т. В. I – 287
Кулаковский Ю. А. IV – 470
Кули Г. II – 613
Кули Ч. Х. I – 267
Куликов П. К. IV – 225
Кулини, ал- III – 669
Кулматов Н. III – 402
Кулэ М. IV – 178
Кулябко Е. С. I – 217
Кумараджива I – 590
Кумаралата III – 498
Кумарапала IV – 295
Кумарасвами А. III – 293
Кумарила Бхатта I – 27, 143, 197, 450, 636, 715; II – 110, *353*, 357, 488; III – 86, 304, 326; IV – 240
Куми I – 171
Кун А. II – 582
Кун М. I – 331
Кун Т. С. I – 50, 67, 107, 112, 124, 154, 382, 409, 445, 446, 467, 500, 617, 673, 674; II – 36, 243, 310, 329, 352, *354–355*, 367, 376, 419, 557, 558, 580, 629, 632; III – 28, 35, 39, 49, 68, 78, 79, 109, 167, 168, 193, 194, 197, 267, 289, 298, 299, 399, 442, 465, 567, 568, 569, 614, 634; IV – 88, 169, 172, 219, 288, 292, 297, 299, 394, 451, 505
Кун Аньго IV – 311, 327
Кунгли К. IV – 335
Кундакунда I – 635, 637; II – *355*; III – 368
Кун Инда III – 688; IV – 6, 327
Куницын А. П. I – 610; II – *356*
Кунс Д. I – 291
Кунцман А. И. IV – 400
Купер Д. I – 413; II – 464; IV – 421
Купер Л. III – 335
Купер Р. II – 132
Купер Э. II – 449
Купка Ф. I – 30,
Купман Б. I – 387
Купцов В. И. I – 658; IV – 204
Куракин А. Б. IV – 105
Куратовский К. II – 461, 590
Курбатов В. И. I – 165
Курбский А. М. II – *356*
Курдюмов С. П. III – 28, 400; IV – 208
Курицын Ф. В. II – 28, *356*
Курно А. О. II – 286; III – 444
Курочкин Н. I – 548
Курочкин П. К. IV – 306
Курсанов Г. А. I – 658; IV – 205
Курсель П. II – 167
Курте III – 514
Куртиус Э.-Р. IV – 215
Куртонина Н. Я. II – 412; III – 519
Куртц П. II – *357*; III – 509, 510; IV – 234, 235
Курчинский М. А. IV – 398
Кускова Е. Д. III – 124
Куста Ибн Лука I – 156

Кутасова И. М. III – 103
Кутб ад-Дин ар-Рази, см. Рази, ар- Кутб ад-Дин
Кутб ад-Дин аш-Ширази, см. Ширази, аш- Кутб ад-Дин
Кутейщикова В. III – 511
Куттер П. I – 256; III – 72
Кутузов А. М. II – 215; III – 99, 463
Кутырев В. А. IV – 208
Кутюра Л. II – 387; III – 290
Кууси П. IV – 350
Куценко Н. А. I – 378, 540; II – 249; III – 100, 302; IV – 183, 250
Кучевский В. Б. II – 514
Кучера С. IV – 358
Кучера Ф. фон I – 67
Кучеренко Г. С. II – 523
Кучеров А. I – 296
Кучмаева И. К. I – 221; III – 525
Кучуради И. II – 519
Кушайри Абу ал-Касим, ал- III – 672
Кушнер Б. А. I – 495; II – 293
Куяций III – 305
Кшемараджа I – 27; IV – 386
Кшитигарбха, миф. I – 292
Кырлежев А. И. I – 276, 681; II – 300, 340, 537, 600, 604; III – 131, 538; IV – 6, 18, 113, 281, 298, 324
Кьеркегор С. I – 24, 27, 37, 206, 218, 225, 313, 318, 342, 380, 382, 402, 481, 610, 634, 655; II – 58, 94, 107, 151, 153, 154, 155, 182, 203, 332, 345, ***358–359***, 380, 543; III – 83, 174, 222, 223, 360, 361, 376, 407, 423, 441, 448, 457, 501, 562, 573, 618, 645, 678; IV – 58, 67, 134, 222, 223, 234, 241, 307, 345, 383, 407, 413, 419, 420, 459, 463, 475, 514
Кэрнс Д. IV – 178
Кэрролл Л. I – 645; II – ***360***, 413; III – 531, 558
Кювье Ж. I – 351; III – 568
Кюльпе О. II – 257, 331, ***360***, 630; IV – 102
Кюнг Г. I – 8, 67, 139, 219, 656; II – ***360–361***
Кюхельбекер В. К. I – 610; II – 466

Лабанд П. III – 305
Лабарьер П.-Ж. IV – 180
Лаберж Ст. IV – 92
Лабзин А. Ф. IV – 378
Лабриола А. I – 658; II – 333, ***362***; III – 61, 246
Лабрус Э. IV – 336
Лабрюйер Ж. де II – ***362***, 483
Лавджой А. О. I – 701; II – 331, ***362***
Лавель Л. I – 39, 139; II – 236, ***362–363***; IV – 372
Лавкрафт Г. Ф. III – 74
Лавров А. В. II – 66
Лавров И. А. II – 410
Лавров П. Л. I – 132, 610, 627; II – 177, 217, ***363***; III – 13, 14, 257, 258, 475, 510; IV – 72, 214, 234, 235, 379, 395
Лавуазье А. I – 227; IV – 381
Лагранж III – 19
Ладенко И. С. III – 450; IV – 203, 205
Ладрьер Ж. III – 71
Лазар М. Г. IV – 482
Лазарев В. В. I – 290, 469; II – 635; III – 471, 581; IV – 339, 382, 394
Лазарев Ф. В. I – 19
Лазарсфельд П. II – 564; III – 68
Лазерович М. I –99; II – 397, 624
Лаин Энтральго, П. II – ***363***; III – 166
Лайель Ч. I – 590; II – 441; III – 22, 399, 441
Лайонз Д. IV – 239
Лайонс И. III – 519
Лакан Ж. I – 254, 256, 291, 534, 614, 699; II – 28, 266, ***363–366***, 402, 571; III – 63, 103, 222, 297, 300, 361, 384, 481, 647, 648, 662; IV – 85, 172, 239, 286, 463,
Лакатос (Лакатош) И. I – 50, 67, 112, 154, 383, 467, 488; II – 243, 284, 299, 329, 330, ***366–367***, 376, 419, 443, 557; III – 35, 68, 153, 157, 167, 193, 288, 298, 299, 325, 399, 424, 598; IV – 44, 45, 88, 143, 169, 219, 259, 362, 409, 411, 505
Лакебринк Б. I – 105
Лакер У. III – 41
Лакид из Кирены I – 60; II – ***367***; IV – 303
Лакирева Е. И. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Лакордер, аббат II – 371
Лакруа Ж. I – 139; II – 236, ***367***; III – 223; IV – 420
Лактанций Луций Цецилий Фирмиан I – 251, 644; II – ***367–368***; III – 211, 436; IV – 289, 448
Лаку-Лабарт Ф. II – ***368***; III – 12, 301, 458
Лакшми (Шри, Бху, Дурга), миф. II – 473
Ламанский В. И. III – 191
Ламарк Ж.-Б. I – 351, 455, 590; II – 123, 223, ***370***; III – 557, 568
Ламартин А. IV – 445
Ламбек И. I – 59; III – 519
Ламбен Д. I – 85
Ламберт И. Г. I – 386, 431; II – 231, ***371***; III – 368, 552; IV – 97, 174, 175
Ламенне Ф. Р. де I – 214; II – ***371***; III – 216; IV – 185, 194
Ламетри Ж. О. де I – 195, 428, 663, 712; II – 8, 96, 123, 134, ***371–372***, 449, 508, 562; III – 19, 37, 221, 264, 366, 509; IV – 242, 346, 378, 450
Ламонт К. I – 252; III – 509
Лампрехт С. III – 317
Ламприй III – 250
Ламсден Ч. IV – 409, 410
Ланг Э. II – 583
Ланге К. II – 95
Ланге Н. Н. I – 463; III – 164
Ланге Ф. А. II – 43, 489; III – 56; IV – 102
Лангевелд М. Я. IV – 224
Ланда Л. М. II – 375
Ланда С. С. III – 226
Ландгребе Л. II – 28, ***372***; III – 210; IV – 47, 177, 288
Ландино К. I – 661
Ландман М. II – 58
Ландсберг П. Л. II – ***372***; III – 223; IV – 242
Ланская О. С. III – 140
Ланской С. С. III – 140
Лансло К. I – 180
Лансон Г. I – 302
Ланфранк I – 242; IV – 137
Ланьо III – 5
Лао Дань I – 586
Лао Лай-цзы I – 586
Лао-цзы I – 365, 575, 585, 589, 652; II – 249, ***373***; III – 689; IV – 11, 153
Лапи П. I – 62
Лапин Н. И. II – 499; III – 178, 182; IV – 205, 207

Лапина З. Г. I – 362; II – 305
Лаплас П. С. I – 631, 632; II – 38, *373-374*, 562; III – 53, 54, 353, 369
Лапланш Ж. I – 256; III – 481, 482, 566; IV – 85
Лаппо-Данилевский А. С. II – 66, *374*, 556; III – 356, 564; IV – 214,
Лаптин П. Ф. III – 136
Лапшин И. И. I – 698; II – *374*, 408; III – 58, 102, 444, 475
Ларенц К. IV – 228
Ларионов М. I – 30
Ларичев О. И. III – 559
Ларошфуко Ф. де II – 203, *374*, 483
Ларройо Ф. II – 519
Ларсон Дж. I – 209
Ласк Э. I – 212, 518; II – 232, *374–375*; III – 57, 246; IV – 158, 215, 287
Ласкарис И. II – 481
Ласки Г. Дж. III – 453
Ласковая М. I – 290
Ласкомб Д. Е. IV – 480
Ласло Э. I – 534; II – 124; III – 131
Лассаль Ф. II – *374*; III – 206, 453
Лассон Г. III – 56; IV – 27, 180
Лассуэл Г. I – 267; II – *375–376*; III – 274
Латур Б. III – 486, 560, 614; IV – 219, 484
Лау Т.-Л. III – 368
Лаудан Л. I – 67, 467; II – 126, *376*; III – 167, 299; IV – 88, 218
Лаум Б. I – 45
Лаут Р. IV – 254
Лаутакша Бхаскара III – 6
Лауэ М. IV – 487
Лафайет М. Ж. III – 367
Лафарг П. I – 277, 278, 329; III – 60, 400, 599
Лафатер II – 215; III – 148, 225
Лафито Ж. Ф. II – 582
Лафонтен Ж. де I – 487
Лафюм Л. II – 625
Лахути Д. Г. II – 412
Лашелье Ж.-Э.-Н. II – *376*, 421; III – 395
Лебег А. II – 528
Лебедев А. III – 452
Лебедев А. А. I – 554; IV – 513
Лебедев А. В. I – 86, 96, 123, 146, 170, 173, 176, 185, 187, 209, 312, 337, 483, 506, 531, 544, 618, 619, 664, 667, 668, 686, 693; II – 44, 57, 241, 318, 336, 523, 546, 551, 563; III – 167, 190, 203, 221, 233, 238, 252, 304, 375, 521; IV – 159, 184, 186, 263, 415, 430, 438, 455
Лебедев А. П. I – 222; II – 12; IV – 182
Лебедев Д. IV – 166
Лебедев Н. М. III – 226
Лебедев С. А. II – 413
Лебедев-Полянский П. И. III – 365
Лебо Ш. I – 220
Лебон Г. I – 253, 539, 609; II – 81, 207, 504, 571, 573; III – 183; IV – 163,
Ле Брюн II – 571
Лев, имп. II – 144
Лев III III – 269
Лев V II – 93
Лев VI IV – 270
Лев X I – 488
Лев XII I – 548
Лев XIII II – 236; III – 206, 668, 686; IV – 79
Лев Исавр II – 93
Лев Математик (или Философ) I – 398; II – 290
Левада Ю. А. III – 442, 458
Левен В. Г. IV – 271
Лёвенберг Я. IV – 180,
Лёвенгейм II – 595; IV – 453,
Левенгук II – 384, 385, 386
Левенсон П. Я. I – 230
Леви Г. (Lewy H.) IV – 289
Леви Г. II – 238
Леви бен Герсон I – 172
Леви-Брюль Л. I – 207, 594; II – *377–378*, 472, 526, 571, 573, 582, 583; III – 436, 614; IV – 46, 82, 383
Левин Г. Д. I – 14, 153, 386, 393, 423, 528; II – 14, 20, 74, 76, 508, 509, 606; III – 54, 108, 251, 604; IV – 208, 422
Левин К. III – 253, 302
Левин Л. А. I – 78
Левин М. Г. III – 414
Левин Ш. I – 291
Левина М. И. I – 134; III – 557; IV – 393
Левинас Э. I – 627, 699; II – *378-379*, 401, 500, 543; III – 148, 223, 463; IV – 104, 177, 241, 242
Левинская И. I – 264
Левинская О. Л. IV – 193
Левинсон Д. I – 48
Леви-Строс К. I – 133, 225, 254, 540, 552, 567, 568, 569, 627, 638; II – 341, 347, 364, *379–380*, 545, 571, 572, 573, 582, 583, 615; III – 63, 125, 149, 300, 436, 458, 520, 533, 568, 647, 648; IV – 46, 63, 99, 214, 216, 244, 265, 294, 463, 484
Лёвит К. I – 284, 435; II – 287, *380*; III – 513; IV – 242, 286,288,
Левит С. Я. IV – 503
Ле Витт С. I – 33
Левицкий Д. I – 372; III – 98
Левицкий Н. Е. I – 428
Левицкий С. А. II – *380–381*, 387; III – 9, 476, 503, 507
Левкипп I – 199, 621, 667; II – 87, 103, *381*, 604; III – 75, 370,
Левочкин И. В. II – 87
Левчук Л. Т. I – 256
Левшин В. А. I – 428
Легг Дж. II – 181, *382*; IV – 357
Ле Гофф Ж. I – 49; II – 525; IV – 60
Ле Дантек Ф. I – 196
Ледбитер Ч. IV – 53
Ледников Е. Е. II – 413; III – 105; IV – 204
Леевский Ст. II – 461
Лежнев И. III – 570
Лежнева О. Н. I – 360
Лезер Х. IV – 102
Лёзов С. В. I – 219, 328, 619; II – 269; III – 377, 442; IV – 68, 235,
Лей Г. III – 509
Лейбин В. М. I – 256
Лейбниц Г. В. I – 7, 11, 98, 101, 104, 105, 151, 152, 153, 160, 173, 190, 192, 200, 230, 248, 251, 252, 272, 279, 281, 285, 299, 303, 319, 341, 342, 344, 392, 423, 428, 429, 433, 439, 454, 460, 462, 495, 497, 506, 564, 596, 598, 604, 606, 624, 625, 631, 670,

698, 701, 707, 713; **II** – 16, 23, 37, 48, 50, 51, 56, 57, 73, 88, 96, 103, 104, 105, 106, 128, 140, 155,159, 170, 180, 182, 205, 208, 217, 223, 226, 231, 254, 275, 284, 285, 308, 371, 377, ***384–387***, 401, 418, 421, 429, 455, 458, 463, 480, 485, 508, 510, 513, 514, 532, 542, 553, 555, 557, 580, 590, 591, 595, 601, 604, 605, 618, 622, 625, 626; **III** – 19, 23, 30, 66, 75, 76, 77, 90, 102, 103, 127, 141, 142, 150, 159, 191, 196, 208, 222, 223, 225, 235, 242, 280, 336, 339, 351, 368, 371, 372, 380, 383, 398, 409, 416, 422, 423, 424, 447, 460, 473, 475, 485, 499, 504, 506, 515, 520, 541, 562, 564, 584, 586, 617, 643, 650, 652, 654, 657, 658, 659, 676, 678; **IV** – 23, 26, 27, 31, 32, 84, 95, 97, 140, 142, 218, 221, 222, 223, 227, 238, 248, 249, 269, 280, 315, 316, 318, 336, 357, 406, 410, 419, 445, 493, 517
Лейдрад **I** – 86
Лейкфельд П. Э. **II** – 408, 556
Лейман И. И. **IV** – 482
Лейпхарт А. **I** – 620; **II** – 527
Ле Корбюзье Ш. **I** – 28, 29, 31
Лекторский В. А. **I** – 4, 446, 658; **II** – 4, 52, 96, 632; **III** – 4, 131, 136, 137, 179, 180, 186, 231, 263, 335, 449, 489, 523, 591, 595, 660, 663; **IV** – 4, 52, 175, 203, 204, 207, 209, 220, 365, 367, 438, 502
Лекура Д. **III** – 69
Лем С. **IV** – 154
Леммон Э. Дж. **I** – 449, 450; **II** – 594
Лемперт В. **I** – 147; **III** – 486
Ленин В. И. **I** – 40, 52, 84, 162, 213, 220, 231, 237, 290, 360, 389, 503, 517, 616, 657, 658; **II** – 82, 101, 169, 215, 257, 280, 314, 349, 350, 362, 375, 382, ***387–388***, 467, 508, 509; **III** – 60, 62, 100, 134, 136, 140, 179, 183, 185, 186, 259, 273, 274, 324, 366, 442, 470, 475, 523, 609, 682; **IV** – 49, 201, 234, 235, 315, 365, 439, 441, 452, 461, 475
Лентриккия Ф. **I** – 615
Ленц Э. **I** – 378
Ленцен Д. **IV** – 225
Леонард Г. **III** – 106; **IV** – 140
Леонардо Аретино **II** – 368
Леонардо Бруни **III** – 245
Леонардо да Винчи **I** – 29, 90, 272, 350, 408, 488, 583; **II** – 532; **III** – 224, 509, 562
Леон Блуа **II** – 495
Леонид Родосский **III** – 292
Леонтей **I** – 60; **II** – 274; **IV** – 449
Леонтий Византийский **I** – 83, 171; **II** – 150, 248, ***388***; **III** – 212, 684,
Леонтий Иерусалимский **II** – 150
Леонтович В. В. **II** – 395
Леонтьев А. А. **I** – 468
Леонтьев А. Н. **I** – 256, 445, 446, 468, 607, 634; **II** – 95, 161, 403, 404, 632; **III** – 179, 186, 302, 449, 591; **IV** – 202, 203
Леонтьев Д. А. **II** – 404
Леонтьев К. Н. **I** – 91, 397, 447, 560; **II** – 289, ***388–389***; **III** – 85, 253, 315, 357, 467, 470, 475; **IV** – 189, 214, 335
Леонтьев П. М. **II** – 235
Леопарди Дж. **IV** – 372
Леопольд О. **IV** – 422, 424
Лепехов С. Ю. **IV** – 341
Лепид **IV** – 56
Ле Пле П.-Г.-Ф. **II** – ***376–377***, 614
Леромонтов М. Ю. **I** – 231; **III** – 577
Леру П. **I** – 214; **II** – ***389***; **III** – 230, 607
Леруа Э. **I** – 241, 279; **II** – 123; **III** – 216; **IV** – 167
Леруа-Ледюри Э. **III** – 584
Лесгафт П. Ф. **II** – 520; **IV** – 173
Лесевич В. В. **I** – 627; **II** – ***389***; **III** – 258, 259, 475
Ле Сенн Р. **I** – 139; **IV** – 372
Лесков Н. С. **III** – 85
Лессинг Г. Э. **I** – 414, 415, 508, 606; **II** – 228, 341, ***389–390***, 399, 524; **III** – 130, 368, 432, 643; **IV** – 76, 85, 86, 459
Лессинг Т. **I** – 24, 228, 385; **II** – ***390***
Лесьневский С. **I** – 8; **II** – 317, ***390–391***, 413, 433, 436, 461, 462; **III** – 50, 106, 507, 516, 517, 518; **IV** – 12, 140, 419
Леуб Дж. **III** – 436
Леув Г. ван дер **III** – 436, 482
Лефевр А. **II** – 82; **III** – 62, 254; **IV** – 375
Лефевр В. А. **IV** – 203
Лефевр Ж. **II** – 525
Лешли К. **II** – 265
Ли **III** – 540
Ли Р. **IV** – 453
Ли Ао **II** – 304; **III** – 60; **IV** – 369
Либаний из Антиохии **II** – 11, ***393***, 483; **IV** – 491
Либераторе М. **IV** – 79
Либерт А. **II** – ***395***, 492
Либих Ю. **I** – 351; **III** – 22; **IV** – 282
Либкнехт К. **II** – 467
Либман О. **I** – 342; **III** – 57; **IV** – 380
Ли Боян **I** – 586
Ливаний **II** – 145
Лившиц Г. М. **IV** – 170
Лившиц М. А. **I** – 652
Ли Гоу **II** – 391
Ли Гун **II** – 393
Лид Дж. **III** – 244
Лидова Н. Р. **I** – 71, 332, 459, 570, 695, 717; **II** – 369; **III** – 415
Лидтке М. **IV** – 224
Ли Дэюн **IV** – 7
Ликон из Троады **I** – 170; **II** – ***396***; **III** – 220, 238, 593
Ликофрон **II** – ***396***; **III** – 605; **IV** – 227
Ли Куй **II** – 382
Ликург **IV** – 145
Ли Кэ **II** – 382
Лилберн Дж. **II** – 279
Лили У. **II** – 608
Лилиенфельд П. Ф. **III** – 163
Лилли Д. **II** – 572, 573
Лиль-Адан В. де **III** – 535
Лильберн Дж. **I** – 109
Линакр Т. **II** – 608
Линд М. **III** – 41
Линдблом Ч. **I** – 620
Линде А. **III** – 196
Линденбаум А. **II** – 461
Линденберг К. **IV** – 398
Линдсей Г. **II** – 404
Линней К. **I** – 351, 405; **II** – 159, 255; **III** – 19, 552, 557
Линтон Р. **I** – 61; **III** – 72
Линь Бяо **II** – 305, 306, 383
Линьков Е. С. **IV** – 237
Линьцзи **I** – 705; **IV** – 341
Линьцзи Исюань **IV** – 341

Лиоренцевич И. Г. II – 263
Лиотар Ж.-Ф. I – 291, 421; II – 268, 348, ***397–398***, 545; III – 151, 296, 297, 300, 301, 544; IV – 463,
Липман У. II – ***398***; III – 493
Липпс Т. I – 253, 421, 466, 525; II – 407, 436; III – 53, 127, 341; IV – 175, 437, 461, 462, 514,
Липпс Ханс (Ганс) I – 514, 665; II – 277, **398**, 584; III – 22, 561; IV – 176, 242, 243, 288
Липс Ж. III – 641
Липсет С. М. I – 352; II – 384; III – 100
Лири Т. II – 298; III – 73
Лисевич И. С. II – 400; IV – 290, 403
Лисеев И. К. II – 90; III – 23, 162; IV – 204, 208
Лисид III – 237
Лисий I – 22; IV – 168
Лисимах I –94
Лисица Ю. Т. II – 97
Лисичкин В. А. IV – 284
Лист Ф. III – 293
Литвиненко Е. Ф. II – 286
Литвинов В. Д. II – 243
Литвинова Е. Ф. I – 579
Литвинова Л. В. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Литман А. Д. I – 335, 482, 602; II – 114; III – 397; IV – 5
Литт Т. I – 665; III – 56; IV – 211, 214, 297
Литтон, лорд I – 539
Литтре М.-П.-Э. 242, 243; II – ***398***; III – 257, 258; IV – 332
Лифанова Т. М. – 468
Лифинцева Т. П. I – 217, 234, 319, 539; II – 396, 563, 620; III – 410; IV – 503,
Лифшиц М. А. II – ***398–399***; III – 64; IV – 202, 205
Лихачев Д. С. I – 582; II – 520; III – 574; IV – 384
Лихачева Е. III – 452
Лихоткин Г. И. II – 493
Лихтенберг Г. К. II – 399; III – 148
Лихтенштадт В. О. I – 521
Лихуды, Иоанникей и Софроний II – ***399***; III – 564, 602
Ли Цзэхоу IV – 12
Ли Цзин I – 266
Ли Цзиньцюань III – 102
Ли Цичао I – 593; IV – 160
Ли Цюань II – 143
Ли Чжи III – 551
Личмен У. III – 555
Ли Эр I – 586
Лобачевский Н. Т. I – 68, 578; III – 372; IV – 514
Лобек Хр. А. IV – 491
Лобковиц Н. II – 401; IV – 100
Ловенталь Л. I – 605
Ло Гуан II – 305
Лодий Д. П. II – 407
Лодыженский М. В. IV – 72
Лойола И. I – 461; II – ***448***, 603; III – 506
Локакшема, см. Чжичэнь
Локк Дж. I – 7, 98, 109, 116, 180, 230, 234, 243, 251, 299, 309, 381, 385, 392, 394, 412, 413, 418, 425, 427, 428, 442, 443, 454, 460, 466, 484, 508, 550, 551, 560, 606, 620, 640, 664, 671, 681, 698, 707, 712; II – 23, 24, 50, 51, 74, 128, 129, 140, 155, 180, 214, 237, 241, 284, 308, 322, 384, 393, 401, 437, ***449–450***, 486, 503, 513, 548, 577, 601, 607, 608; III – 102, 105, 106, 127, 159, 160, 161, 184, 186, 209, 218, 271, 280, 287, 306, 323, 333, 334, 352, 367, 368, 402, 422, 446, 447, 460, 485, 499, 502, 523, 555, 581, 582, 586, 589, 590, 591, 617, 623, 653, 654, 655, 658, 659, 682; IV – 14, 26, 50, 75, 76, 89, 90, 165, 197, 222, 223, 227, 231, 238, 293, 378, 512, 513
Ломанов А. В. II – 204, 470, 471, 492, 616; III – 102, 690; IV – 285, 308
Ломбардо-Радиче Л. I – 554
Ломброзо К. I – 165; III – 148, 560; IV – 19
Ломоносов М. В. I – 111, 428, 429, 430; II – 217, 243, ***450***; III – 287, 474, 509, 564, 616
Лонгин I – 95, 205, 438; II – ***450–451***; III – 65, 290; IV – 104
Лонгинов М. Н. II – 452, 502; III – 99; IV – 378
Лондон Дж. IV – 154
Лонерган Б. И. II – ***451***; III – 70; IV – 93, 98, 103
Лопарев Х. II – 260
Лопатин Л. М. I – 192, 319, 344, 485, 713; II – 387, ***451***, 604; III – 191, 475, 597, 652, 656; IV – 116, 248, 350
Лопатинский Ф. Л., см. Феофилакт Лопатинский
Лопаткин М. М. I – 289
Лопиталь М. де IV – 76
Лопухин И. В. II – ***451–452***; III – 463, 474
Лопухов Б. Р. I – 554
Лордкипанидзе Д. О. II – 276
Лоренц К. II – 90, 245, ***452***, 571, 572, 573, 575; III – 32, 574; IV – 51, 52, 408, 409, 416,
Лоренц Э. IV – 487
Лоренцен П. I – 667; II – ***452***, 580; IV – 219
Лоренцер А. I – 255, 256; III – 383
Лосев А. Ф. I – 12, 105, 130, 170, 176, 359, 366, 368, 425, 580, 652, 653, 668, 693, 708; II – 101, 127, 153, 160, 162, 179, 180, 199, 200, 208, 228, 245, 316, 323, 335, 345, 347, 419, 447, ***452–453***, 480, 529, 543, 546, 557, 583, 592, 618; III – 43, 66, 67, 91, 111, 130, 151, 194, 221, 242, 249, 251, 291, 338, 342, 438, 439, 476, 483, 512, 533, 534, 576, 593, 597, 603; IV – 43, 60, 86, 102, 103, 181, 191, 193, 201, 205, 206, 212, 239, 291, 394, 415, 443, 449, 450, 461, 465, 467, 513
Лосева В. М. II – 452, 453
Лосский В. Н. I – 136, 179, 325, 555; II – 158, 229, ***453***; III – 315, 357, 476, 603
Лосский Н. О. I – 8, 47, 67, 256, 295, 344, 601, 671, 694; II – 17, 18, 45, 48, 71, 136, 141, 181, 225, 267, 327, 374, 380, 387, 408, 419, ***453–454***, 543, 604; III – 22, 102, 124, 126, 127, 128, 151, 153, 179, 191, 223, 396, 470, 476, 507, 511, 597, 599, 603, 652, 656; IV – 319
Лотман Ю. М. I – 225, 699; II – 183, 208, 216, 347, 403, ***454***, 557, 621; III – 520, 584, 647, 648; IV – 206, 463, 465
Лотц И.-Б. I – 139; III – 70, 71, 72, 656; IV – 98, 102
Лотце Р. Г. I – 62, 63, 64, 337, 344, 401, 418, 456, 713; II – 217, 387, 407, ***455–456***, 480, 481, 543, 604; III – 191, 214, 222, 492; IV – 23, 222, 400
Лоуи Р. I – 133
Лоуренс Д. IV – 29
Лоури У. IV – 420
Лоу Юйле I – 361
Лохнер Р. IV – 224
Лощиц Ю. М. III – 563
Луазель Г. III – 641
Луази А. I – 279
Лубкин А. С. II – 407, ***456***
Лузин Н. Н. I – 369; II – 104, 272, 408; IV – 487, 488

Луи Бонапарт II – 572
Луи Филипп III – 395
Лука, библ. I – 262; II – 497
Лука Пачоли III – 347, 509, 562
Лукан II – 312
Луканов Д. М. III – 427
Лукасевич Я. I – 58, 59, 176, 303, 449; II – 390, 408, 410, 412, ***456–457***, 461, 462, 586, 587, 588, 631; III – 49, 50, 77, 164, 169, 198, 532; IV – 12, 55
Лукач Д. I – 331, 542; II – 47, 82, ***457***; III – 61, 62, 63, 64, 324, 493, 509, 614; IV – 46, 180, 184, 202, 244, 462, 465, 467
Лукачевский А. Т. I – 196
Лукиан Антиохийский I – 167, 669; II – 332
Лукиан из Самосаты II – ***457–458***, 608; IV – 157, 444
Лукий III – 632
Лукин Ю. А. II – 350
Лукман Т. III – 246, 254, 255, 436, 482, 486, 614; IV – 47, 404
Лукомский Л. Ю. IV – 513
Лукреций, Тит Лукреций Кар I – 125, 199, 251, 314, 432, 681; II – 367, ***458***, 601, 604; III – 75, 542; IV – 318, 430, 449, 450
Лукулл I – 120
Лукьянец В. С. III – 429
Лукьянов А. Е. IV – 357
Лукьянов С. М. II – 323; III – 597
Лукьянов С. С. III – 570
Луллий Р. I – 41, 72, 159, 315; II – 159, 384, ***458–459***; III – 90, 306, 627; IV – 96, 227, 273, 517,
Луман Н. III – 436; IV – 47, 270
Луначарский А. В. I – 289, 290, 351; II – 350, ***459***, 508; III – 258, 259, 369, 622
Лунин М. С. I – 610; II – ***459***
Лункевич В. В. I – 299
Лупандин И. В. I – 461; II – 448; III – 91
Луппол И. К. I – 663; III – 274; IV – 201
Лурия А. Р. I – 53, 468; II – 403; IV – 202
Лурия, Ицхак I – 53; II – 187, 195, ***460–461***; III – 146, 527; IV – 336, 416
Лурье В. М. III – 315
Лурье С. Я. I – 123, 621, 622, 623; III – 605; IV – 430
Лурье Я. С. II – 22, 28, 150, 356; III – 79, 92, 638
Лутковский Л. I – 264
Лу Цзююань (Лу Сяншань, Лу Цзыцзин) I – 362, 363, 364, 365, 585; II – 304, 393, ***461***; III – 60, 545, 551; IV – 6, 370
Лу Цзя I – 473; II – ***461***
Луций Вер I – 477
Луций Кальпурний Пизон IV – 449
Луций Крассиций III – 512
Луций Секстий IV – 145
Луцилий II – 56; IV – 25
Лу Шэн I – 570; II – 574
Луэс Дж. Г. I – 590; IV – 435
Лысенко В. Г. I – 25, 27, 35, 56, 58, 108, 144, 152, 154, 188, 199, 210, 321, 322, 323, 324, 332, 334, 336, 337, 355, 358, 359, 396, 410, 449, 451, 470, 570, 591, 637, 638, 695, 708, 716, 717; II – 113, 188, 189, 202, 216, 221, 358, 448, 488, 517; III – 93, 116, 188, 190, 200, 319, 325, 328, 329, 374, 388, 484, 495, 497, 499, 561, 576, 625, 672; IV – 11, 89, 120, 208, 241, 298, 340, 352, 371, 372, 375, 397
Льюис Дж. Г. I – 131; II – ***463***; III – 258, 515, 519; IV – 73
Льюис К. И. II – 55, 436, ***463–464***, 593; III – 49, 50, 234, 434; IV – 239, 352
Льюис К. С. I – 700; III – 9, 643; IV – 368
Льюис Р. III – 671
Льюис С. II – 101; IV – 154
Льюис Ч. IV – 154
Льюпен В. А. I – 139
Льяр Л. I – 325
Лэйнг Р. Д. II – ***464***; IV – 421, 422
Лэклер Дж. III – 590
Лэнг Э. I – 283
Лэнгер С. II – 309
Лэнгфорд К. Г. III – 50
Лэш С. III – 295
Лю Ань I – 575; IV – 308, 309
Лю Бан II – 461
Любарский Г. Ю. III – 558
Любарский Я. Н. II – 583
Люббе Х. III – 513
Любик В. П. III – 252
Любимов А. А. I – 701; IV – 201
Любимов Н. А. I – 614; II – 235; III – 420
Любимова Т. Б. II – 278; III – 603; IV – 86
Любин В. П. III – 613
Любищев А. А. I – 68, 150, 406; II – ***464***, 519, 557; III – 557, 558; IV – 71, 72,
Люблинский В. С. I – 429
Любовский П. II – 407
Любок А. де II – 236
Любочинский И. II – 407
Любутин К. Н. IV – 205, 209
Лю Дацзюнь IV – 357
Людовик IV Баварский II – 26; III – 142
Людовик IX I – 554
Людовик XIV II – 33; IV – 471
Людовик XV II – 285
Людовик XVI II – 503
Люй Бувэй II – 467; IV – 309
Люй Шан I – 266
Люксембург Р. II – 101, ***467***
Лю Му IV – 311
Лю Синь I – 537; II – 252; IV – 311, 328, 373
Лю Сян I – 537; II – 616; IV – 373
Лютер М. I – 39, 108, 172, 206, 219, 262, 263, 313, 341, 377, 385, 461, 483, 539, 596, 655; II – 155, 200, 211, 238, 244, 299, 358, 359, ***467***, 469, 497, 522, 603, 609, 634, 635; III – 52, 83, 121, 122, 145, 174, 215, 231, 276, 312, 331, 375, 377, 391, 421, 422, 451, 452, 505, 507, 614; IV – 58, 76, 185, 271, 314, 383, 452, 453, 454, 518
Лю Фэнлу IV – 327
Лю Цзунъюань (Лю Цзыхоу, Лю Хэдун) II – ***469***; IV – 290
Лю Чжоу II – 574
Лю Шипэй I – 593
Лю Шусянь II – 616; III – 101
Лявлок Дж. I – 405
Лялина Г. С. I – 216
Лян Цичао (Лян Чжожу, Лян Жэньгун), Инь бин ши чжужэнь) II – 204, ***469–470***, 471, 616; III – 100; IV – 308, 352,
Лян Шумин (Лян Хуаньдин, Лян Шоумин) I – 365, 593; II – 31, ***471***; III – 101

Ляо Сян III – 544
Ляпуж I – 539
Ляпунов А. А. III – 48
Лясковский В. Н. II – 246; IV – 301
Лященко Т. II – 248

Мабли Г. Б. де II – 279, 284, 455, ***472***; IV – 153
Маварди, Абу ал-Хасан, ал- I – 156, 163; II – ***472***; III – 625; IV – 188
Магаджи Бимбисара I – 634
Магеллан Ф. III – 452
Магилал Б. К. II – 114
Магницкий Л. Ф. III – 564
Магомет II – 493
Магритт Р. I – 24
Мадзини Дж. III – 395
Мадинье Г. III – 223
Мадхва I – 198, 309, 335, 336, 375, 396, 595, 596; II – 110, ***473***; III – 490, 495
Мазаев А. И. III – 537
Мазрун А. IV – 283
Мазурин К. IV – 58
Мазуркевич Д. Л. IV – 17
Майданов А. С. IV – 20
Майер А. I – 331
Майер Г. Ф. I – 512
Майер Р. III – 22, 435, 606
Майзель Дж. II – 615
Майкельсон Р. I – 352; IV – 487
Майков В. В. I – 562; IV – 92, 132
Майков В. Н. III – 258
Маймон С. II – 212, 231, 475; IV – 94
Маймонид, Рабби Моше бен Маймон I – 172, 252, 477; II – 28, 155, 186, 187, 215, 320, ***475–476***; IV – 161
Майнекке Ф. II – 177
Майоров Г. Г. I – 37, 105; II – 85, 368, 387; III – 213, 342, 442, 631; IV – 205, 235
Майринк Г. I – 30; II – 460
Майтрея, миф. I – 291, 293
Майтерянатха I – 397; II – 193
Майхофер В. IV – 228
Мак-Айвер Р. I – 609
Макагоненко Г. П. III – 99
Макаренко А. С. I – 443
Макаренко В. П. I – 353
Макарий (М. П. Булгаков), митрополит II – 22, 150, 243, ***477***; III – 87
Макарий Александрийский II – 5, 67
Макарий Великий II – 157
Макарий Египетский I – 312; II – 5, 67
Макарий Коринфский I – 680
Макаров А. И. I – 582; II – 94; III – 219
Мак-Гру Дж. I – 193
Мак-Джерви Дж. I – 193
Мак-Дугалл У. III – 302
Макеева Л. Б. I – 581; II – 222, 324, 331, 445; III – 7, 70, 210, 318
Макиавелли Н. I – 425, 488, 548, 550; II – 42, 286, ***477–478***, 611; III – 62, 270, 271, 274, 276, 311, 351, 431; IV – 14, 210, 226, 335
Макинтайер А. I – 679; II – 611
Макинтайр Р. II – 134; IV – 178
Макинтош Дж. I – 260
Мак-Каллох У. II – 265
Маккей М. I – 257
Мак-Келог У. IV – 487
Маккенна Т. IV – 92
Маккиндер Х. I – 503
Маккини Дж. IV – 484
Маккинси Дж. III – 671
МакКоли Д. Д. I – 650
Маккхали Госала (Маскарин Гошалипута) I – 55, 643; II – ***478***; III – 97, 498; IV – 110
Маклилен Дж. I – 267
Маклюзи М. II – 342
Маклюэн Х. М. II – ***478–479***, 505
Макмиллан Е. I – 618; IV – 224
Маковельский А. О. I – 123, 531, 544, 601, 623, 686; II – ***479***, 561; III – 375, 605; IV – 105, 201, 447
Маколей I – 351
Макробий Амвросий Феодосий I – 366, 483; II – 92, 240, ***479–480***, 482, 604; III – 65, 66, 232, 249, 291; IV – 486
Максвелл Дж. К. I – 68, 104, 402; II – 20, 559; III – 32; IV – 487
Максим Византийский II – 483
Максим Грек I – 183, 226, 369; II – 223, 224, 356, ***481–482***; III – 79, 383, 472, 473
Максим Исповедник I – 83, 137, 151, 171, 324, 559; II – 5, 146, 147, 150, 158, 262, 278, ***482***; III – 66, 212, 315, 383, 539, 602, 626; IV – 35, 469
Максим Никейский III – 243
Максим Плануд I – 399; II – ***482***; III – 250; IV – 151
Максим Тирский I – 438; II – ***483***; III – 632
Максим Эгейский I – 148
Максим Эфесский II – 11, ***483***; III – 65; IV – 491
Максимин II – 151
Максимов А. А. IV – 201
Максимов Л. В. I – 100, 626; II – 550; III – 17, 184, 667; IV – 208, 436, 492, 509
Максимова Л. Л. II – 410, 411, 596; III – 435
Максимович М. А. I – 378; IV – 382
Максимович-Амбодик Н. М. II – 266
Мактаггарт Дж. Э. I – 15, 449, 591; II – ***483–484***, 622, 623; III – 55
Мак-Уинни Г. I – 417
Мак-Хью П. III – 109; IV – 484
Макчейл Дж. IV – 283
Маламуд Ш. III – 389
Маларме С. III – 534, 535
Малахов В. С. I – 6, 281, 475, 488, 513, 514, 515; II – 79, 174, 176; III – 13, 46, 149, 416; IV – 216, 245
Малашенко А. IV – 484
Малви К. II – 240
Малеванский Г. В. I – 522; IV – 69, 443
Малевич К. С. I – 28, 29, 30, 31, 34
Малевич О. М. IV – 342
Малер Г. I – 57
Малик Ибн Анас II – 197; IV – 187, 188
Малинецкий Г. Г. III – 28
Малинин В. А. I – 492; III – 469
Малинин В. Н. IV – 107
Малинкин А. Н. II – 228; IV – 235

Малиновский А. А. IV – 204, 220, 396
Малиновский Б. К. I – 133, 627; II – 341, 345, 350, 472, ***484***, 582; III – 169, 396, 436; IV – 46
Малиновский В. Ф. II – ***484–485***; IV – 153
Малкей М. II – 352; III – 28, 263, 560, 614; IV – 451
Маллавадин III – 326
Малларме Ст. I – 627; II – 70; III – 360
Малли Э. I – 624
Маллинатха III – 328
Маллинз Н. II – 281; III – 45
Маллишена I – 144, 636; II – ***485***
Малушков В. Г. IV – 375
Малхаз О. II – 240
Мальбранш Н. I – 39, 180, 243, 428, 614, 661; II – 140, 172, 226, 284, 384, ***485***; III – 141, 142, 223, 409, 422, 506, 657; IV – 174, 248
Малькани Г. IV – 200
Малькольм Н. I –99; II – 624
Мальпиги М. II – 385
Мальро А. I – 181; II – ***485–486***
Мальтер Р. II – 325
Мальтус Т. Р. I – 590; II – ***486–487***; III – 140
Мальцев А. И. I – 368; II – 408, 410, 428, 433; III – 293, 520
Малюэн IV – 445
Малявин В. В. I – 589; IV – 354
Мамант Ксирокерский III – 538
Мамардашвили М. К. I – 97, 614, 658; II – 419, ***487***, 548, 631, 632; III – 63, 161, 162, 534, 547; IV – 178, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 223, 235, 266, 466, 467
Мамедбейли Г. IV – 120
Мамедов Ш. Ф. I – 208
Маммата I – 695
Мамонов Н. Н. IV – 248
Мамун, ал- I – 86; II – 244; III – 219
Мамчур Е. А. I – 467, 658; II – 126, 419, 557, 560; III – 74, 79, 370; IV – 45, 204, 208, 209
Ман А. де II – 494
Ман П. де I – 615, 627; II – ***487–488***
Ман Х. де II – 197, 286
Ман Рей I – 32
Мангейм (Манхейм) К. I –280; II – 81, 82, 289, 457, 503; III – 272, 560, 588, 614; IV – 87, 152, 153, 154, 219, 335, 431
Мандана Мишра I – 55, 371, 470; II – 112, ***488***; III – 389, 625
Мандевиль Б. I – 170, 243, 493, 676; II – 42, 134, 449, 486, ***488–489***, 610, 611; III – 523; IV – 184, 293, 322, 384, 413
Мандель Э. IV – 336
Манджушри, миф I – 292
Мандонне П. IV – 79
Мандра Р. II – 525
Мане Э. II – 486, 599
Маневич Е. Л. IV – 117
Манеголд из Лаутенбаха I – 526; II – ***490***; IV – 35
Манетти Д. I – 424; III – 270
Мани II – 24
Манн Т. I – 400, 694; II – 153, 287, 582; III – 128; IV – 83, 393, 514
Манн Ю. В. II – 246, 466
Маннури Г. I – 495; II – ***490–491***
Мансуров П. Б. IV – 248
Мануил II Палеолог I – 666
Мануил Мосхопул III – 269
Мануил Холобол I – 171
Мануил Хрисофор I – 172; III – 245
Мануйлов В. И. III – 570
Мануций А. II – 481
Манфред А. З. III – 478
Манхардт В. II – 582
Манчини Б. II – 493
Маньковская Н. Б. I – 291, 615; II – 204, 324, 398; IV – 208, 466
Маньковский Л. А. I – 652; II – 533; III – 622; IV – 203
Мао Цзэдун I – 593; II – 471, ***491–492***; III – 101; IV – 57, 285
Марат Ж. П. I – 428
Марахов В. Г. I – 659
ал-Марвази ал- Фадл IV – 188
Марвин У. Т. III – 69
Маргенау III – 68
Марголис Дж. III – 38
Мардаев С. И. II – 410, 411
Мардов И. Б. II – 166
Мардоний IV – 491
Мардонов Т. IV – 132
Марешаль Ж. II – 451; III – 686; IV – 102
Марешаль П. С. II – ***493***; III – 509; IV – 450
Мариано Х. I – 381; III – 271
Мариас Х. II – ***493–494***, III – 166
Мариатеги Х. К. II – ***494***
Маридини Фахр ад-Дин, ал- III – 675
Марий Викторин I – 178, 433, 507; II – 85, 92, ***494***; III – 66, 150, 211, 212, 249, 291, 677; IV – 289
Марий Григорий I – 556
Марий Низолий IV – 140
Марин из Неаполя I – 205, 398, 579, 691; II – ***495***; III – 65, 364; IV – 39
Маринетти Ф. I – 30
Маритен Ж. I – 139, 241, 568; II – 126, 127, 236, ***495–496***; III – 71, 223, 306, 407, 631, 656, 669, 679, 686; IV – 37, 57, 79, 235, 261, 463
Марк, библ. I – 262, 359, 535
Марк А. IV – 102
Марк Аврелий Антонин I – 80, 129, 147, 149, 203, 205, 251, 477; II – 400, ***496***, 606, 620; III – 190, 348, 360, 572, 639; IV – 210, 291, 293, 335, 472, 495
Марк Евгеник I – 500
Марк Ф. I – 29
Маркарян Э. А. IV – 205, 206
Маркес Г. II – 582
Маркин В. И. I – 603; II – 411, 413, 429; III – 156, 287, 532, 575; IV – 134, 208, 264
Маркион I – 535; II – ***496–497***
Маркиш С. П. IV – 59, 166, 453
Марков А. А. I – 19, 21, 77, 78, 79, 524, 695; II – 137, 138, 293, 294, 295, 409, 410, 414, 428, 431, 436, ***497***; III – 99, 292, 520; IV – 22, 202, 204, 269, 514
Марков Б. В. IV – 208
Марков М. А. IV – 202, 206
Маркова Л. А. II – 481; III – 400; IV – 156, 203, 204, 208, 317

Маркс В. **IV** – 180
Маркс К. **I** – 17, 18, 56, 84, 92, 111, 116, 142, 185, 188, 193, 195, 196, 202, 213, 222, 237, 244, 246, 278, 280, 289, 290, 352, 360, 372, 389, 419, 443, 448, 492, 493, 526, 528, 540, 545, 547, 604, 609, 616, 627, 631, 651, 652, 653, 656, 657, 658, 674, 678, 688, 708, 709; **II** – 25, 36, 39, 42, 44, 46, 48, 56, 76, 81, 89, 95, 96, 107, 151, 153, 162, 175, 176, 178, 181, 213, 214, 215, 257, 265, 274, 280, 281, 303, 317, 320, 329, 357, 362, 375, 380, 399, 401, 441, 444, 457, 459, 466, 469, 485, 487, ***497–499***, 508, 533, 536, 545, 563, 576, 611, 631, 635; **III** – 9, 15, 22, 26, 51, 52, 60, 61, 62, 63, 64, 84, 97, 100, 103, 129, 134, 136, 140, 157, 174, 175, 178, 179, 181, 182, 183, 193, 246, 264, 271, 273, 278, 324, 325, 358, 362, 363, 365, 377, 382, 393, 394, 400, 410, 423, 429, 436, 438, 440, 442, 448, 453, 469, 509, 553, 558, 568, 580, 581, 582, 586, 607, 608, 609, 611, 614, 618, 623, 648, 662, 682; **IV** – 10, 22, 23, 27, 47, 51, 70, 73, 87, 103, 117, 129, 154, 170, 184, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 223, 234, 235, 244, 262, 264, 265, 266, 270, 273, 278, 301, 304, 307, 315, 332, 335, 345, 346, 351, 366, 398, 413, 424, 425, 440, 441, 450, 452, 461, 475, 514
Маркс К. Ф. **IV** – 411
Маркузе Г. **I** – 48, 57, 90, 385, 534, 542, 568, 721; **II** – 74, 284, 298, 303, 347, ***499***, 504, 633; **III** – 62, 63, 64, 84, 614; **IV** – 40, 103, 153, 180, 272, 273, 288, 294, 301, 375, 467, 481
Маркус Дж. **I** – 133
Маркус Е. **IV** – 102
Мармонтель **IV** – 445
Марри Г. **II** – 582
Марру А.-И. **I** – 37, 130; **III** – 189
Марсель Г. О. **I** – 139, 225, 241, 318, 698; **II** – 126, 155, 236, 282, 378, 401, ***499–501***, 543, 622; **III** – 174, 223, 455, 573, 679; **IV** – 224, 241, 244, 288, 294, 420, 421
Марсенн М. **I** – 614
Марсилий Ингенский **II** – ***501***; **III** – 145
Марсилий Падуанский **I** – 41, 307, 601; **II** – 23, 24, 26, ***501***, 581; **III** – 276
Марти А. **I** – 309; **II** – 390; **III** – 546; **IV** – 238
Мартин Р. **II** – 434, 436; **III** – 515
Мартиндейл Д. **II** – 504
Мартини К. **IV** – 97
Мартин-Лёф Р. **I** – 78; **II** – 138, 294, 433
Мартино Р. де **IV** – 278
Мартонн Э. **IV** – 423
Мартынов А. С. **I** – 362, 705; **IV** – 122, 359, 369
Мару А. **III** – 217
Марциал Марк Валерий **IV** – 190
Марциан Капелла **I** – 366; **II** – 147, ***502***, 604; **III** – 65, 105, 109, 442; **IV** – 376
Марция **III** – 521
Марченко О. В. **I** – 301; **II** – 323, 374; **III** – 500, 563, 580; **IV** – 395, 455, 504
Марчич Р. **IV** – 228
Марш Д. П. **IV** – 423, 424
Маршакова И. В. **II** – 102
Маршалл А. **III** – 204
Масарик Т. Г. **I** – 309; **II** – ***502***; **IV** – 211
Масгрейв А. **III** – 38
Маслин А. Н. **IV** – 379
Маслин М. А. **I** – 6, 390, 611, 694; **II** – 217; **III** – 470, 476; **IV** – 205, 207, 379
Маслов А. А. **IV** – 328
Маслов С. Ю. **II** – 410
Маслоу А. **I** – 66; **II** – 402, 616; **III** – 486; **IV** – 18, 91
Масперо А. **II** – 251
Массиньон Л. **IV** – 375
Массон А. **I** – 32
Массон-Урсель П. **IV** – 245
Массэ А. **II** – 164
Мастерман М. **III** – 193
Масуда Й. **III** – 294
Матвей, библ. **I** – 262
Матвей Башкин **II** – 22, 28
Матвей Вандомский **I** – 403
Матвиевская Г. П. **III** – 411
Матвиенко В. Я. **I** – 419
Матерна П. **III** – 287
Матисс А. **I** – 28, 29; **II** – 206
Матичандра **IV** – 142
Матиясевич Ю. В. **II** – 410
Матлар А. **II** – 505
Матлар М. **II** – 505
Матуриди Абу Мансур Мухаммад Ибн Мухаммад, ал- **II** – 198, ***514–515***
Матфей, библ. **I** – 262, 510; **II** – 85; **III** – 164; **IV** – 181
Матфей из Акваспарты **I** – 38, 406; **IV** – 273
Матхуранатха Таркавагиша **III** – 6, 115
Матьюс Ю. **IV** – 178
Матюшенко З. Г. **I** – 222, 377; **II** – 390, 399
Маудуди Абу ал-Ала **II** – ***515***
Маулан Маутуди **I** – 159
Мауль О. **I** – 503, 504
Маурер Р. К. **IV** – 180
Маутнер Ф. **I** – 8, 196, 520; **II** – ***515***; **III** – 509; **IV** – 234, 238, 506, 507
Маффесоли М. **III** – 254
Мах Э. **I** – 17, 105, 213, 244, 252, 360, 378, 445, 446; **II** – 35, 74, 89, 329, 418, 442, 508, 515, ***516***, 520, 554, 556, 558, 559, 629; **III** – 102, 179, 184, 185, 186, 235, 257, 258, 263, 264, 334, 335, 416, 442, 523, 594, 626; **IV** – 26, 48, 49, 52, 218, 242, 390, 401, 406, 416, 417, 426, 438, 439, 441, 442, 497, 498, 502
Махадэва **II** – 517
Махадеван Т. М. П. **II** – 114
Махайский В. К. **III** – 85
Маханама **I** – 324
Маханькова И. И. **IV** – 513
Махариши Махеш Йога **IV** – 99
Махинда **III** –649
Махлин В. Л. **IV** – 407
Махлун Ф. **I** – 709
Махлуп Ф. **III** – 294
Махмуд Амин ал-Алим **I** – 160
Махов В. П. **III** – 451
Мацзу Даои **IV** – 341
Мачульская О. И. **I** – 85; **III** – 5
Машкин Н. А. **IV** – 470
Маяковский В. В. **I** – 30
Мегасфен **II** – 258
Мегилл **II** – 39
Мегрелидзе К. Р. **I** – 709; **IV** – 202
Медведев И. П. **I** – 500, 569; **III** – 87; **IV** – 181
Медведев П. Н. **I** – 224
Медведев Ф. А. **II** – 213; **IV** – 488

Медведев Ю. М. II – 140
Медведев Ю. П. II – 410
Медикус Ф. IV – 254
Медина Б. IV – 79
Медисон Дж. III – 333
Медичи Л. I – 548; III – 271
Медоуз Д. I – 534; III – 329
Медушевский А. Н. III – 14
Мееровский Б. В. I – 485, 538, 607; III – 353, 418, 575; IV – 75
Межуев Б. В. I – 527
Межуев В. М. I – 569; II – 347; IV – 205, 207, 244
Мезенцева О. В. I – 208, 335, 579, 602; II – 114, 116; III – 397, 464, 495; IV – 5
Мезер К. I – 109
Мезиер А. В. III – 463
Мейен С. В. I – 542; II – ***519–520***, 557; III – 106, 557, 558; IV – 72
Мейендорф И. III – 407, 631
Мейер А. А. I – 45, 64, 224; II – ***520***; III – 580; IV – 201, 248
Мейер Г. Ф. I – 430, 431; III – 70, 368
Мейер Л. III – 296
Мейер Р. III – 199, 435
Мейер Э. II – 459
Мейер-Абих А. III – 162
Мейерсон И. II – 525
Мейерсон Э. I – 8; II – 239, 268, ***520–521***; III – 68, 444; IV – 220
Мейерхольд В. Э. I – 29; III – 534
Мейнеке Ф. II – 521; III – 463
Мейнонг А. I – 23, 64, 65, 66, 97, 309, 342, 343; II – 390, ***521–522***; III – 69, 198, 330; IV – 26
Мейстер Теодорик I – 41
Меланд Б. III – 83
Меланнипид Старший I – 644
Меланхтон Ф. I – 52, 172, 385, 461, 556; II – 469, 522; III – 375, 391; IV – 271, 445
Мелет III – 593
Мелетий Монах III – 51, 189
Мелетинский Е. М. II – 583; III – 442
Мелещенко Ю. С. IV – 62
Меликова-Толстая С. В. I – 544
Меллина Г. II – 211
Мелис Г. II – 332
Мелисс из Самоса I – 126, 544; II – 274, ***522–523***; IV – 429, 430
Мелитон Сардийский I – 149, 150
Мелленхауэр К. III – 486; IV – 225
Меллер ван дер Брук А. II – 287
Меллор Х. II – ***523***
Мельберг Х. II – 461, 462
Мельвиль А. Ю. IV – 207
Мельвиль Ю. К. III – 234, 318; IV – 205
Мелье Ж. I – 428; II – 42, 523
Мельников Ф. III – 635
Мелюхин С. Т. I – 659; IV – 204
Мемлинг Х. III – 224
Менандр I – 367, 535; II – 606; IV – 53
Мен де Биран М. Ф.-П. Г. I – 139, 279, 434, 713; II – 231, 338, ***523–524***; III – 5
Менделеев Д. И. I – 304; II – 159, 255; III – 510
Менделовац С. С. IV – 283
Мендель Г. II – 205; IV – 277
Мендельсон М. I – 12, 263, 414, 420, 671; II – 188, 476, ***524***; III – 271, 368
Мендельсон Э. II – 418, 428, 429, 431, 540
Мендельсон Я. Л. Ф. I – 358
Менедем из Лампсака II – 274, ***524***
Менедем из Эретрии I – 84, 189; II – 524; III – 639; IV – 181, 432
Менедем-киник, см. Менедем из Лампсака
Менекей IV – 448, 477
Менестор из Сибариса I – 532; III – 237, 238; IV – 192
Менефил III – 221
Менипп II – 524; IV – 443, 444
Менодот Никомедийский III – 512
Мень А., прот. I – 264; III – 315
Мере Ш. III – 76
Мередит К. I – 423
Мережковский Д. С. I – 287, 389, 694; II – 97, ***533–534***; III – 461, 462, 475, 534, 580; IV – 248, 383,
Мерзляков А. Ф. I – 416
Мерзон Л. С. IV – 158
Мериам Ч. Э. III – 272
Меринг Ф. I – 658; III – 61
Меркер Н. I – 617; III – 62
Меркулов И. П. I – 529, 659; II – 265, 452, 560, 632; IV – 204, 207, 409
Мерло-Понти М. I – 182, 207, 444, 698, 721; II – 135, 266, 378, 500, ***534–536***, 544; III – 56, 62, 222, 224, 431, 562, 678; IV – 27, 28, 177, 241, 288, 366, 420, 462
Мерль Р. IV – 154
Мерсье Д. III – 71
Мертон Р. К. I – 112, 267, 352, 602; II – 341, 484, ***536–537***; III – 35, 178, 662; IV – 219, 283, 481, 485
Мерфи М. IV – 91, 92
Мерц Г. I – 217
Месарович М. I – 534; III – 131, 329, 553
Месмер Ф. I – 256
Месса А. II – 212
Месснер И. III – 71, 306
Местр Ж. де I – 48, 260, 299; II – 289, 300, 459, ***538***, 614; III – 230, 395, 432, 685; IV – 87, 128, 194,
Месхи В. Ю. II – 411
Меськов В. С. II – 239, 412
Месяц С. В. II – 7, 335; III – 352, 365, 644; IV – 55, 487
Метерлинк М. III – 534, 535
Метлов В. И. II – 412
Метнер Э. I – 233; II – 97
Метродор из Абдеры II – 561
Метродор из Лампсака II – ***560***; IV – 449
Метродор из Лампсака (330–277 до н.э.) II – ***560–561***
Метродор Стратоникейский II – ***561***
Метродор Хиосский I – 623; II – ***561***; III – 6
Метрокл I – 531
Меттерних К. I – 539
Метц И. Б. I – 574
Метьюз Ф. IV – 423
Метьюс Г. IV – 209
Мефодий I – 263; II – 290; III – 580
Мефодий Олимпийский I – 558, 661

Мефодий Патарский III – 232
Мехлина С. Т. II – 162
Мехта Дж. А. II – 114
Мецгер Б. М. I – 264
Мецжер Э. II – *562*
Мечников Л. И. I – 632; IV – 334
Мещерский Н. А. II – 87
Мещеряков А. И. II – 96
Мещеряков А. Н. III – 550
Ми Г. I – 377
Мигдал А. III – 198
Мид Дж. Г. I – 267, 395; II – 616; III – 316, 317, 318; IV – 47, 286
Мид М. I – 133; II – *563*; IV – 453
Мизес Л. фон I – 353; II – 393, 556; III – 320, 410; IV – 471
Мизес Р. I – 78
Мийо Д. I – 30
Микеладзе З. Н. I – 176
Микеланджело Б. I – 583; III – 509
Микешина Л. А. I – 200, 626; II – 242, 254, 277, 310, 374, 459; III – 228, 562; IV – 52, 204, 208, 272
Милдер Дж. Х. I – 615
Миллер Д. У. II – *564*; III – 41, 288
Миллер Дж. III – 254
Миллер Т. А. I – 559, 661; II – 8
Миллет К. IV – 172
Миллер Д. IV – 484
Миллет К. IV – 171
Миллс Ч. Р. II – 82, 298, 503, 504, *564–565*; III – 296; IV – 153
Милль, Джеймс I – 235; II – 169, 486, 565
Милль Дж. Ст. I – 23, 59, 70, 91, 98, 100, 104, 105, 220, 235, 236, 277, 481, 493, 496, 498, 560, 604, 664; II – 36, 55, 74, 101, 114, 116, 117, 118, 131, 169, 194, 214, 217, 218, 296, 317, 393, 407, 408, 412, 418, 419, 436, 437, 470, 487, 555, 558, 560, *565–567*, 578, 610; III – 122, 123, 158, 235, 257, 258, 277, 293, 305, 316, 333, 384, 385, 394, 395, 398, 416, 417, 503, 523, 553, 554, 571, 619; IV – 145, 151, 155, 171, 175, 218, 335, 393, 410, 414, 438, 485, 492
Милон III – 236
Милославский П. А. II – 257
Мильков В. В. I – 418; II – 22, 28, 87, 94, 247, 248, 260; III – 87, 524; IV – 384, 511
Милькова С. В. II – 247
Мильнер Я. А. III – 622
Мильтиад I – 150
Мильтон Дж. I – 109; III – 376, 441
Милюков П. Н. I – 389; II – 130, 568; III – 191, 255
Милютин В. А. III – 258
Милютина Т. II – 96
Минаев И. П. IV – 112
Минделл А. IV – 91, 92
Минин П. III – 315
Минио-Палуэлло Л. II – 233
Минковский Г. I – 377; II – *575*; IV – 416
Минковский Е. IV – 177
Минский М. III – 574
Минский Н. М. I – 287; II – 528, *575–576*; III – 534
Минто В. II – 117
Минуций Феликс I – 149, 150; II – 367, *576*
Минц Г. Е. II – 411; IV – 453
Минь Ж. П. IV – 480
Минье О. II – 38
Мирабо В. Р. IV – 332
Мирабо Ж. Б., см. Гольбах П. А.
Мирабо О. Г. Р. де III – 478
Миранда Ж. I – 139
Мир Дамад IV – 388
Мирза Хусайн Али Нури I – 222, 223
Мириманов В. Б. II – 162
Миро Х. I – 32
Миро Кесада (Миро-Квисада) Ф. II – 519; III – 198
Миронов В. В. IV – 207, 208
Мироносицкий П. I – 205
Мирский Э. М. I – 528, 673; II – 102, 282, 519; III – 31, 36, 45, 336, 559; IV – 155, 282
Миртов Д. В. II – 218
Миртов Д. П. II – 260
Мирус И. Х. IV – 94
Мискавайх (Ибн Мискавайх) I – 679, 680; II – *579*; III – 219, 585
Мискотт К. I – 656
Мисри Зу-н-Нун, ал- III – 672
Митин М. Б. I – 659; IV – 202
Митра, миф. I – 714
Митрохин Л. Н. I – 4, 180, 216, 562, 672; II – 4, 201, 202, 244, 469, 522, 579, 634; III – 4, 81, 82, 215, 377, 421, 442, 614; IV – 4, 68, 206, 207, 235, 271, 314
Миттельштедт П. II – 240
Миттельштрас Ю. I – 6; II – *580*; IV – 99, 219
Миттеран Ф. III – 608
Митчелл Дж. IV – 171
Митюгова Е. Л. I – 272; IV – 149
Митюшин А. А. IV – 398
Митя Коноплев II – 22, 28
Михаил II II – 93
Михаил III II – 290
Михаил V II – 583
Михаил Пселл I – 83, 171, 398; II – 146, *583*; III – 66, 86, 91, 244, 247; IV – 186, 255, 289, 443
Михаил Синкелл III – 87
Михаил Скот I – 172
Михаил Солунский III – 87
Михаил Эфесский I – 80, 171, 177, 178, 179; III – 269; IV – 80
Михайлов А. А. IV – 178, 208
Михайлов А. В. I – 569; II – 77, 153; IV – 157, 205, 238, 288, 384, 389, 511
Михайлов А. Д. I – 429
Михайлов А. С. III – 488
Михайлов И. А. I – 224, 235, 265, 297, 309, 345, 347, 348, 356, 367, 402, 507, 514, 516, 525, 664, 666, 698; II – 102, 372, 375, 380, 398, 456, 521, 522, 584, 634; III – 17, 210, 218, 225, 457, 464, 561, 667; IV – 15, 106, 158, 161, 175, 211, 281, 288, 297, 380, 390, 400, 407, 429
Михайлов К. Г. I – 543; II – 520
Михайлов Ф. Т. I – 442, 652; II – 631, 632; III – 575; IV – 203, 208, 502
Михайлова А. О. II – 162
Михайловский А. В. I – 168, 204, 556, 667; II – 19, 150, 215; III – 392; IV – 384, 494, 495, 496
Михайловский Н. К. I – 241, 610, 627; II – 217, *583–584*; III – 13, 14, 257, 258, 467, 470, 510; IV – 214, 379

Михаленко Ю. П. I – 351
Михальский Р. III – 305
Михаэлис О. III – 206
Михеева И. Н. III – 265
Михелет К. Л. II – ***584***
Михелис П. А. I – 421
Михельс Р. II – ***584***, 615; III – 147
Миш Г. I – 296, 512; II – 584; III – 561
Мишле Ж. I – 220, 482; II – ***584–585***; III – 230
Мишле К. IV – 180
Мишра Г. II – 114
Мишра У. IV – 200
Мнесарх I – 120; II – 586; III – 236
Мнцаканян С. А. II – 352
Моаурер Г. Л. III – 136
Моголи-Надь Л. I – 31
Модерат из Гадеса II – 332, ***597***; III – 64, 243, 632
Модестов В. И. IV – 479
Мо Ди (Мо-цзы) II – 392, 573, 574, ***600–601***, 616, 617; IV – 153, 284, 402
Модильяни А. I – 28, 29
Мозер Г. Г. IV – 443
Моисеев В. II – 414
Моисеев Н. Н. II – 180, 507; IV – 208, 335, 424
Моисей, библ. I – 41, 61, 149, 150, 169, 206, 216, 223, 261, 289, 339, 515, 556, 558; II – 149, 163, 166, 186, 211, 241, 260, 311, 493, 496, 568; III – 11, 82, 242, 632, 645; IV – 77, 192, 193, 291
Моисей Лионский II – 195
Мойзиш Б. IV – 429
Мойнихер Д. IV – 483
Мойраген I – 148
Мокель А. III – 534, 535
Молдаван А. М. II – 94
Молер А. II – 287
Молешотт Я. I – 462; II – 562, ***602***; III – 235, 257, 651, 655
Молина Л. де II – ***602–603***; III – 331, 506; IV – 79
Молини Л. де I – 39, 461
Молленхауэр К. I – 147
Молодцова Е. Н. II – 370; IV – 346
Молчанов В. И. I – 457, 573; III – 162; IV – 96, 208, 395
Молчанов И. И. IV – 204
Молчанов Н. И. I – 278
Молчанов Ю. Б. IV – 204
Моль А. II – 141, 142, 395; IV – 465
Мольер I – 487
Мольтман Ю. IV – 39, 40
Момбелли Н. А. I – 428
Момджян К. Х. III – 611; IV – 208
Момджян Х. Г. I – 498
Момджян Х. Н. II – 493, 509
Моммзен Т. II – 65
Момов В. III – 346
Мондин Б. III – 71
Мондриан П. I – 28, 30, 31
Монж Г. III – 19
Моним из Сиракуз II – ***606***
Монпелье III – 395
Монтегю Р. I – 116, 423; II – 99, 131, 132, 433, 434, 435, 436; III – 69, 70, 515, 517, 519
Монтегю У. П. IV – 140, 284
Монтень М. Э. де I – 230, 425, 700; II – 203, 465, 493, ***606–607***, 611; III – 207, 351, 562; IV – 76, 210, 321, 376, 450, 455, 456
Монтескьё Ш. Л. де Секонда I – 170, 230, 235, 294, 414, 488, 606, 631, 632, 640; II – 38, 77, 178, 211, 214, 217, 266, 450, 582, ***607–608***; III – 63, 120, 271, 306, 333, 366, 368, 400, 432, 571; IV – 164, 227
Монтинари М. I – 435
Мопертюи П. Л. М. II – ***608***
Мор Г. I – 392, 535; II – 242, 606, ***608***; III – 371
Мор Т. I – 396, 425, 568; II – 216, 217, 279, ***608–609***; III – 270, 358, 422, 607; IV – 76, 81, 153
Мор Ф. II – 532
Морамарко М. III – 463
Моран М. IV – 188
Морас И. I – 299
Морган А. де I – 386; II – 408, 416, 429; III – 531; IV – 269
Морган К. Л. I – 139, 599; II – 89; III – 162; IV – 435
Морган Л. Г. I – 133; II – ***612–613***; III – 363, 436; IV – 83, 332, 335
Морган Т. I – 606
Моргенау Г. III – 23, 274
Моргенштейн О. II – 70
Мордухай-Болтовский Д. Д. I – 22, 24; II – 557; IV – 139, 202
Мордухович Л. М. II – 321
Мореас Ж. III – 534, 535
Морелли II – 279, ***613***; IV – 153, 445
Морен Э. I – 605
Морено Я. Л. II – ***613***; IV – 63
Мориак Ф. II – 499
Морис Ч. У. I – 66; II – 48, 50, ***613***; III – 68, 317, 520; IV – 238, 463
Морис Ш. III – 535
Мориссон Г. С. III – 453
Мориц К.-Ф. I – 358; IV – 210
Моро Г. III – 534
Моро П. III – 221
Морозов И. I – 296
Морозов М. К. IV – 248
Морозов Н. А. IV – 336
Морошкин И. Я. IV – 183
Моррас Ш.-М.-Ф. I – 48; II – ***613–614***; III – 382
Моррил Г. III – 519
Моррис Г. II – 319
Моррис У. IV – 465
Мортгат М. (Муртгат М.) III – 519
Моряков В. И. III – 369
Мосин А. Б. III – 119
Моска Г. II – 584, ***614–615***; III – 147, 272, 274, 276; IV – 434
Московичи С. I – 256; IV – 292
Мосс М. I – 206, 627; II – 401, ***615***; III – 125, 482, 614; IV – 28, 63, 294
Мостепаненко А. М. II – 591; IV – 204
Мостепаненко М. В. III – 34; IV – 204
Мостовский А. II – 461, 590; III – 156, 507
Мосх из Элиды IV – 432
Мосхион I – 60
Мотовилов Н. А. III – 524
Мотоори Норинага III – 549

Мотрошилова Н. В. I – 4, 345, 477, 492, 573, 675, 708; II – 4, 29, 58, 134, 183, 257, 291, 322, 328, 438, 454; III – 4, 30, 121, 128, 391, 420, 431, 477; IV – 4, 47, 96, 101, 149, 178, 180, 205, 208, 223, 252, 287, 363, 383, 452
Моу Цзунсань (Моу Личжун) I – 586; II – 31, 305, 471, *616*; III – 60, 101, 102, 551, 690
Мох Сидонский II – 241
Моханти Дж. II – 114
Моцарт В. А. II – 94
Мочалов И. И. I – 384
Мочалова И. Н. III – 242
Мочульский К. В. I – 234, 693, 694; II – *617–618*; III – 597
Мочульский Ф. II – 407
Мошковский Ю. Я. IV – 270
Муаммар Ибн Аббад II – 197
Мугур-Шахтер М. II – 240
Муди Д. I – 215
Муди Р. IV – 470
Мудрагей Н. С. IV – 207
Музеус П. I – 606
Музиль Р. IV – 341, 455, 456
Музоний Руф I – 670; II – *620*; III – 512, 639; IV – 447
Мукаржовский Я. II – *621*
Мукатил Ибн Сулайман II – 62
Мулуд Н. II – 55
Мун С. III – 80, 81
Мунтян М. А. I – 533; II – 12; III – 59, 277
Мунье Ш. I – 574, 708
Мунье Э. I – 139, 241, 690; II – 126, 236, 401, 404, *621–622*; III – 47, 223, 656; IV – 224, 420
Мур, Георг (Джордж) I – 316, 458; II – 396, 611; III – 61, 69, 346
Мур Дж. Э. I – 65, 66, 98, 99, 100, 274, 316, 444, 458, 493, 560, 676, 677, 689; II – 72, 129, 170, 483, 544, 549, 550, 611, 612, *622–624*; III – 17, 68, 69, 70, 184, 185, 346, 416, 529, 665, 666; IV – 114, 130, 413, 414, 477
Мур Р. I – 301
Мур Ч. IV – 245
Муравьев В. Н. II – 86, *624–625*; III – 324
Муравьев Н. М. I – 610; III – 474
Муравьев С. Н. I – 506; IV – 121
Муравьев-Апостол С. И. I – 610; III – 225
Мурад Вахба, см. Вахба, Мурад
Мурашов Н. IV – 168
Мурдар, ал- II – 197
Муретов М. Д. I – 264; II – 447
Мурзаев Э. М. I – 239
Мурнау Ф. В. I – 30
Муррувe Х. I – 160
Мурти К. С. II – 114
Мурти Т. Р. В. II – 114
Мурьянов М. Ф. II – 247
Муслим III – 669
Мусоргский М. П. II – 162
Муссолини Б. I – 29; II – 333; III – 56, 493; IV – 80, 163
Мустафа Галиб, см. Галиб, Мустафа
Мутаваккил, ал- II – 244
Мутасим, ал- II – 244; III – 119
Мутшелле С. II – 211
Мухаммад (пророк) I – 41, 159, 223, 498; II – 162, 163, 164, 166, 197, 310, 311, 472; III – 669; IV – 187, 387
Мухаммад Абдо, см. Абду
Мухаммад Маян Шариф I – 160
Мучник А. А. II – 410, 411
Мушников А. А. III – 524
Мчедлишвили Л. И. II – 413; III – 61
Мысливченко А. Г. I – 380, 494, 526; II – 61, 86, 194; III – 162, 639; IV – 119, 145, 202, 205, 299, 312
Мэй Р. IV – 422
Мэйер Э. III – 399
Мэмфорд Л. II – *632–633*; IV – 62, 153, 154, 294
Мэн Г. III – 136
Мэнсель Г. Л. I – 481
Мэн-цзы (Мэн Кэ, Мэн Цзы-юй) I – 61, 362, 364, 584, 592, 593, 705; II – 31, 60, 204, 254, 304, 382, 391, 392, 470, 573, *633–634*; III – 544, 550, 690, 691; IV – 353, 369, 375, 402
Мэтьюс Ш. I – 215; II – *634*; III – 613
Мюллер А. II – 152, 177
Мюллер И. I – 445; III – 57, 185; IV – 49
Мюллер М. III – 70, 71, 72
Мюллер Ф. Макс II – 181, 382, 582; III – 419, 436; IV – 245
Мюллер Х. Ф. IV – 443
Мюллер Э. II – 246
Мюнстерберг Г. I – 63; II – 74, *634*; IV – 254
Мюнх Ф. IV – 102
Мюнцер Т. II – 150, 468, *634–635*; III – 215
Мюри П. I – 656
Мюррей Г. II – 313
Мялль Л. Е. IV – 109

Набер Ж. III – 5
Набоков В. I – 232
Навиль А. III – 444
Навн, миф. I – 109
Навсифан с Теоса I – 193; II – 561; III – 6; IV – 448
Нагарджуна I – 187, 292, 322, 395, 470; II – 202, 473, 474; III – 7, 319, 326, 327, 388, 489, 494, 498; IV – 108, 109, 123, 327, 340, 343, 401
Нагасена II – 564
Нагель Э. I – 316, 379, 519; III – 7, 38, 317; IV – 219
Нагиев Д. IV – 201
Нагорный Н. М. I – 19, 20, 21, 78, 79, 524; II – 213, 293, 294, 295, 410, 414, 497; IV – 22
Наг-Хаммади I – 515, 535
Надеждин Н. И. I – 230; III – *9–10*, 85; IV – 339, 379
Надеждин Ф. III – 434
Надь И. II – 457
Назаревский В. Г. I – 541
Назаров В. Н. II – 28, 618; III – 153; IV – 208, 482
Назарова О. А. II – 338; III – 49, 171
Назарчук А. В. I – 147
Наззам Абу Исхак, ан- I – 86, 201, 393, 434, 714; II – 197; III – *10*
Наимов Н. III – 402
Найдер Р. I – 550
Найссер У. I – 445, 446; II – 265; III – 263, 334, 335; IV – 499, 502
Накасонэ Я. III – 374
Наков А. Б. II – 162
Налбандян М. III – *12*
Налимов В. В. II – 141, 142; III – 31; IV – 426
Намык Кемаль (Намик Кемаль) I – 159; II – 164

Нанн Т. П. III – 69
Нанси Ж.-Л. II – 368; III – *12–13*, 297; IV – 28, 29, 464
Нань Хуйцзинь IV – 357
Наполеон III – 474
Наполеон III III – 395
Наппельбаум Э. Л. III – 559
Нарайян Дж. П. II – 114
Нарский И. С. I – 222, 618, 659; II – 211, 317, 387, 409, 457; III – 418; IV – 136, 204, 205, 492,
Насаи, ан- III – 669
Насафи, ан- II – 164; IV – 16
Насир ад-Дин IV – 119
Наср С. Х. I – 160; III – *16*
Натанзон М. IV – 178
Наторп П. I – 168, 343, 402, 474; II – 18, 176, 181, 227, 232, 329, 381, 492, 631; III – *16–17*, 56, 57, 58, 165, 366, 448, 609, 676; IV – 26, 98, 102, 103, 158, 254
Науке В. IV – 228
Наум II – 290
Науман Б. I – 32
Науманн Ф. III – 612
Накуменко Л. К. IV – 203, 205
Наумкин В. В. I – 476
Нахимов А. Н. I – 428
Нахов И. М. I – 122, 267, 531, 669; II – 245, 483
Нашилар, ан- II – 198
Неанф из Кизика III – 236
Неведомский А. Н. I – 237; IV – 151
Невежина З. М. II – 548
Неверов Я. М. I – 554
Невзоров М. И. I – 428
Недонсель М. I – 139; II – 236; III – *47*, 223, 656; IV – 420
Нейгебаэр О. III – 28
Нейман Дж. II – 70
Нейман И. фон II – 239; IV – 453
Нейрат О. I – 379; II – 9, 221, 264, 330, 442; III – *48–49*, 430; IV – 186, 218
Нейс А. IV – 423
Нейсбит Дж. II – 142
Некрас Руковов II – 28
Некрасов И. С. I – 691
Некрасов Н. А. I – 693
Некрасов П. А. I – 319
Некрасова Е. Н. IV – 272
Нелей из Скепсиса III – 221; IV – 53
Нельсон Дж. IV – 73
Нельсон Л. III – *51*, 448; IV – 276
Неверов Я. М. III – 634
Немесий Эмесский I – 138, 171, 712; III – *51*, 190, 211, 212, 505, 641
Немилов А. Н. I – 52, 425
Немировский Л. Н. II – 42
Ненароков Ф. Н. I – 295
Непейвода Н. Н. I – 68, 69, 78, 308, 519, 683, 696; II – 138, 139, 140, 158, 294, 410, 411, 431, 433, 596; III – 195, 403; IV – 269
Непомнящая Н. И. IV – 203
Нерва I – 148
Неретина С. С. I – 11, 24, 49, 139, 150, 511, 525; II – 168, 279, 307, 308, 309; III – 105, 230, 407, 442, 543, 544, 546, 631, 637, 659; IV – 37, 114, 141, 203, 208, 235, 239, 419, 480, 519
Нерон I – 81, 148; II – 94, 312, 620; III – 250, 521
Нерсесянц В. С. III – 311, 375, 593; IV – 230
Неру Дж. II – 114; III – 41
Несбит Д. I – 534
Несмелов В. И. I – 558; III – *78*, 407; IV – 244
Несс с Хиоса II – 561
Нестеров А. IV – 431
Нестле В. II – 381
Нестор III – 472
Несторий II – 15, 247, 248, 400; III – 249, 652; IV – 182
Нес фон Есенбек III – 21
Нетер Э. III – 541
Неусыхин А. И. I – 374; III – 136
Неф А. IV – 71
Неф, Мэри К. I – 272
Нефедов Г. Ф. II – 87
Нефертити III – 337
Нечаева В. С. I – 231
Нечкина М. В. I – 429
Нибур Б. III – 268
Нибур Р. II – 175, 177; III – 331
Нибур, Райнхольд I – 50, 215, 656; II – 244; III – *81–82*, 83, 215, 377, 421; IV – 234, 235
Нибур, Ричард Х. I – 568, 656; III – *82–83*, 215, 614; IV – 234, 235
Нигантха Натапутта I – 643
Нигидий Фигул I – 42, 129; III – *83*
Нид-Рюмелин Ю. I – 5
Нидэм Дж. II – 181, 251; III – *86*, 342
Низам ал-Мулк I – 475
Низами IV – 153
Низан П. I – 181; III – 62
Низбет Р. III – 359
Низолий III – 105
Никандров П. Ф. I – 611; III – 226, 476; IV – 205
Никанор, епископ I – 541
Никаноров С. П. II – 557
Никита Стифат III – 538, 539
Никитенко А. И. I – 481
Никитин Е. П. I – 499, 659; II – 632; III – 139; IV – 117, 204, 207
Никитин С. А. II – 488
Никитина Н. Н. III – 259
Никитич Л. А. II – 362
Никитский П. М. I – 527
Никифор, архим. I – 264; III – 472
Никифор, митрополит I – 474; III – *86–87*
Никифор, патриарх IV – 457
Никифор Василаки III – *87*, 601
Никифор Влеммид I – 171, 398; III – *87*
Никифор Григора I – 365, 399, 559; III – *87*; IV – 181
Никифор Уединенник I – 558; II – 157
Никифор Хумн III – *87–88*; IV – 181
Никифоров А. I – 258; III – 265
Никифоров А. Л. II – 237, 355, 419, 420, 443; III – 299; IV – 158, 204, 220, 250, 300, 343,
Никиш Э. II – 34, 287, 288; IV – 494
Нико Ж. II – 439; III – 255
Никодим Святогорский I – 680
Никола Ж.-Э. III – 71
Николаев А. III – 78

Николаев К. II – 312
Николаев П. А. III – 247
Николаева Ю. Д. I – 162
Николаи Фр. III – 368
Николаи Х. В. I – 431
Николаичев Б. О. III – 571
Николай I I – 610, 708; III – 474
Николай I, папа IV – 270
Николай V, папа I – 360
Николай Альфан III – 51
Николай Афанасьев, о. III – 315
Николай Булев II – 224
Николай из Дамаска III – ***88***, 221
Николай из Отрекура III – 75, ***88–89***, 105, 144, 226, 653
Николай Кавасила I – 399; III – ***89***, 269
Николай Кузанский I – 11, 12, 70, 72, 85, 248, 251, 252, 282, 309, 314, 315, 337, 340, 425, 526, 577, 648, 652, 659, 661, 712; II – 14, 15, 16, 105, 123, 128, 140, 153, 154, 224, 452, 480, 531, 546, 576, 604; III – 30, 66, ***89–90***, 96, 150, 191, 245, 279, 339, 350, 383, 403, 422, 509; IV – 39, 103, 104, 120, 214, 271, 272, 316, 376, 382, 429, 434, 507
Николай Мефонский I – 398; III – ***90–91***, 601
Николай Орем I – 172, 597; II – 501; III – ***91***, 105, 145, 146, 460; IV – 261
Николетто Верниа III – 188
Николин Ф. IV – 180
Николис Г. III – 488
Николис Дж. II – 85
Николь П. I – 23, 180; II – 421, 601
Никольская А. А. III – 469
Никольский Б. В. III –646
Никольский И. I – 264
Никольский Н. М. II – 260; III – 436
Никольский С. А. II – 320
Никольский С. В. IV – 342
Никольский Я. Д. I – 680
Николюкин А. III – 462; IV – 130
Никомах из Герасы I – 189, 691; II – 332; III – 64, ***91***, 632; IV – 42
Никон, патриарх I – 35; III – 473, 635
Никон, архиепископ I – 131
Никонов В. А. III – 451
Никонов К. И. III – 442
Никострат III – 632
Никулин Д. В. I – 392, 440; III – 372; IV – 222, 443
Нил Анкирский I – 398; II – 157; IV – 447
Нил Кавасила I – 666
Нил Синайский II – 87
Нил Сорский I – 183, 226, 230, 369, 474; II – 157; III – 79, ***92***, 189, 314, 473
Нильсон Н. I – 387
Нимбарка I – 309, 336, 595
Нисибин Иаков II – 24
Нитобург Э. Л. II – 244
Ницше Ф. I – 24, 27, 29, 57, 63, 66, 91, 147, 148, 149, 160, 170, 185, 188, 189, 195, 196, 206, 218, 229, 232, 233, 252, 272, 278, 290, 318, 337, 342, 344, 370, 385, 392, 400, 401, 419, 432, 434, 435, 436, 437, 496, 499, 518, 540, 568, 627, 629, 634, 654, 676, 678, 679, 681, 686, 689, 708; II – 33, 42, 48, 65, 69, 107, 153, 154, 155, 176, 182, 203, 207, 287, 324, 329, 345, 347, 380, 388, 396, 485, 503, 543, 545, 572, 576, 607, 610, 611, 619, 626; III – 15, 84, ***93–95***, 96, 103, 151, 162, 222, 224, 301, 340, 352, 360, 361, 381, 407, 410, 421, 423, 436, 449, 461, 465, 503, 534, 573, 574, 580, 586, 587, 609; IV – 18, 23, 27, 29, 39, 85, 86, 162, 197, 199, 210, 211, 222, 223, 233, 234, 238, 241, 242, 244, 245, 271, 288, 319, 345, 372, 378, 383, 393, 397, 399, 420, 455, 456, 457, 462, 468, 475, 477, 493, 494, 502, 514, 518
Ничик В. М. II – 243; IV – 183
Нишимура Х. II – 240
Новалис I – 23; II – 65, 140, 218, 358; III – ***97–98***, 200, 533; IV – 27, 60, 86, 98, 380, 381, 389, 459,
Новгородцев П. И. I – 371, 372, 469, 620; II – 86, 96, 543, 556; III – 56, 58, ***98***, 306, 356, 357, 475; IV – 152, 228
Новик И. Б. IV – 144
Новиков А. А. I – 382; II – 141; IV – 208
Новиков А. И. III – 85, 476
Новиков И. Д. II – 319
Новиков К. Е. IV – 162
Новиков Н. В. III – 374
Новиков Н. И. I – 296; II – 215, 451, 502, 503; III – ***98–99***, 463, 474; IV – 166, 377
Новиков П. С. I – 76, 682; II – 27, 293, 408, 410, 418, 428, 431, 541; III – ***99***; IV – 268, 488
Новикова Л. И. I – 106; II – 11, 130; III – 255, 477; IV – 214
Новицки А. III – 509
Новицкий О. М. III – ***99–100***
Новоссадский Н. И. III – 304
Новоселов М. А. II – 101; IV – 248
Новосёлов М. М. I – 4, 7, 16, 19, 20, 163, 202, 297, 533, 675, 685; II – 4, 37, 104, 409, 413, 421, 491, 592; III – 4, 105, 126, 139, 255, 290, 402, 510, 564, 602, 625; IV – 4, 22, 56, 136, 428, 453, 488
Ноддингс Н. I –91
Нозик Р. IV – 53
Ной, библ. II – 166, 311
Нойман Э. IV – 466
Нокс Дж. II – 201; III – 122
Ноль Г. I – 296, 489, 665; IV – 224
Нольде Б. Э. III – 484
Нольте Э. II – 286
Нонна Панополитанский II – 482
Норис, кардинал I – 39
Норрис Д. II – 242
Носик Б. М. IV – 379
Носов А. А. III – 471
Носов Г. А. III – 472
Носов Н. А. I – 404
Носов С. Н. I – 560
Ноткер Заика IV – 151
Ноткер Лабеон III – ***109***, 574
Ноттурно М. А. III – ***109***
Ноэль Э. II – 586
Нуаре Л. III – 574
Нугаев Р. М. II – 297; IV – 45
Нумений Апамейский I –94, 126, 484, 619, 712; II – 199, 332, 483; III – 51, 64, ***110–111***, 243, 632; IV – 193, 289
Нунцио С. IV – 163
Нуцубидзе Ш. И. I – 297; III – **111–112**, 382, 383; IV – 201
Нысанбаев М. IV – 205
Ньюк Т. М. III – 589
Ньюмен Дж. Г. I – 139, 518; III – ***112***

Ньютон И. I – 123, 140, 200, 303, 392, 428, 454, 460, 478, 484, 487, 497, 515, 528, 541, 596, 598, 666; II – 75, 78, 116, 226, 227, 254, 269, 384, 387, 507, 509, 514, 557, 559, 562, 580, 634; III – 5, 19, 20, 22, 33, 34, ***112–114***, 145, 158, 351, 367, 369, 371, 372, 460, 606, 658; IV – 45, 222, 249, 361, 425, 486, 517
Нюрген А. I – 50

Обиньяк Ф. Э. де IV – 458
Обломовский Д. III – 537
Оболенский В. II – 39
Оболенский И. III – 634
Обрадович С. А. III – 366
Обухова Л. Ф. III – 231
Обуховский К. III – 302
Оверхаге П. I – 139
Овидий I – 48, 162, 403; II – 224, 279, 482; III – 477
Овсиенко Ф. Г. I – 116, 303, 389, 427; II – 23, 121, 236, 259; III – 231; IV – 185,
Овсяннико-Куликовский Д. II – 162
Овсянников М. Ф. I – 492; IV – 180, 205
Овсянникова И. А. I – 165
Овчаренко В. И. I – 256
Овчинников Н. Ф. I – 188, 301, 494, 599; II – 21, 91, 419, 514, 557; III – 6, 8, 370, 541, 547, 597, 599, 606; IV – 186, 204, 209
Оганов А. А. IV – 148
Огарев Н. П. I – 517, 610; II – 41; III – 12, ***140***, 258, 369, 475, 509; IV – 471
Огден IV – 145
Огден С. I – 288; IV – 127, 293
Огнев А. И. II – 451
Огурцов А. П. I – 2, 8, 24, 56, 61, 67, 84, 147, 150, 211, 214, 221, 222, 235, 252, 267, 299, 317, 353, 373, 400, 417, 477, 490, 543, 561, 610, 634, 659, 661, 671, 673, 698, 720; II – 2, 43, 75, 83, 90, 102, 183, 233, 264, 309, 333, 419, 475, 479, 533, 537, 538, 557, 575, 632; III – 2, 23, 28, 162, 182, 194, 214, 263, 272, 283, 325, 370, 379, 444, 450, 460, 462, 486, 497, 534, 544, 546, 553, 575, 614, 619, 676; IV – 2, 28, 61, 72, 88, 155, 162, 184, 204, 208, 209, 223, 225, 240, 262, 407, 416, 424, 519
Одегард Д. IV – 73
Одеон М. IV – 335
Одинцов С. П. II – 412
Одиссей, миф. I – 57, 653, 654; II – 55
Одоевский В. Ф. I – 416, 578; II – 314, 466; III – ***140–141***; IV – 223, 382
Одум Г. IV – 424
Одум Э. IV – 424
Одум Ю. IV – 424
Озима М. II – 319
Ознобкина Е. В. I – 134; III – 644
Оззр И. III – 538
Ойзерман Т. И. I – 394, 523, 659; II – 52, 172, 183, 211, 257, 579; III – 109; IV – 23, 101, 170, 204, 205, 208, 254, 502
Окен Л. III – 140, ***141***; IV – 27, 381
Окино Б. I – 123
Оккам У. I – 70, 309, 329, 340, 433, 449, 459, 511, 557, 601, 687, 706; II – 50, 103, 105, 128, 140, 231, 391, 501, 512; III – 75, 105, ***142–144***, 147, 226, 227, 270, 350, 369, 406, 427, 543, 546, 626, 627, 631, 653, 667, 684; IV – 37, 100, 139, 263, 273, 518
Оксиюк М. Ф. I – 558
Оксман Ю. Г. IV – 383
Октавий II – 576
Окунь Л. III – 541
Окунь С. Б. II – 459
Олейников Ю. В. I – 633
Оливи П. Ж., см. Оливи, Петр Иоанн
Оливи, Петр Иоанн (Пьер-Жан Олье) I – 38, 39, 406; III – ***146–147***
Олимпий I –95
Олимпиодор I – 82, 94, 125, 129, 177, 178, 577, 580; II – 234, 318, 475, 583; III – 65, ***148***, 163, 219, 244, 250; IV – 166
Олкотт А. III – 223; IV – 94, 95
Олкотт М. Б. IV – 484
Олкотт Г. IV – 53
Олсон М. II – 34
Ольберс Г. В. I – 301
Ольденбург С. Ф. I – 293; III – 356; IV – 112, 201
Ольджати Ф. III – 71
Ольшки Л. I – 315; IV – 426
Омар Хайям II – 162
Омельяновский М. Э. I – 659; II – 557; III – ***149***; IV – 202, 204, 220
Онеггер А. I – 30
Онесикрит с Эгины III – ***149***
Опенков М. Ю. IV – 52
Опиц Д. М. III – 106
Оппенгейм П. I – 498
Оппенгеймер Ф. I – 546
Орбели И. А. I – 106
Орбинский С. I – 607
Ордынский Б. И. III – 304
Оревков В. А. I – 682
Орем Н. I – 89; I – 659
Орехов Р. Г. III – 311
Орибасий II – 11
Ориген I – 82, 93, 135, 136, 147, 150, 247, 252, 339, 368, 536, 661; II – 5, 12, 93, 199, 215, 260, 446, 450, 496, 512; III – ***164–165***, 174, 211, 212, 215, 222, 242, 244, 255, 505, 533, 563, 602, 626; IV – 58, 193, 469
Ориген-платоник I –95
Оригути Синобу III – 549
Ориу М. II – 124, 125, 313
Орландо В. IV – 471
Орлов А. С. I – 418, 691
Орлов И. II – 482
Орлов И. Е. II – 408, 411; III – ***165***, 434
Орлов Ф. I – 462
Орлова Э. А. II – 350
Орловская Е. III – 287
Орронтий Марцелл III – 247
Орт Э. В. IV – 178
Ортега-и-Гассет Х. I – 232, 446, 447, 482, 568, 569, 595, 698, 699; II – 207, 278, 349, 493, 494, 503, 504, 543, 599; III – ***165–166***, 183, 360, 411, 421, 573, 650, 662; IV – 80, 84, 152, 215, 216, 241, 294, 334, 335, 364, 394, 420, 464, 465
Оруэлл Дж. II – 81; III – 229; IV – 154
Орфей, миф. I – 169, 515; III – 552
Орье А. III – 535
Осава Дж. III – 74
О'Салливан Н. II – 289

Освальд В. III – 22
Освальд Д. IV – 393
Освальд И. IV – 484
Осиновский И. Н. II – 609
Осипов Г. В. IV – 206
Осипова Е. В. I – 546, 630, 632, 721; II – 51, 134, 484, 565, 584, 613, 615, 616; III – 202, 205, 396, 420, 458, 467, 600; IV – 96, 207
Осиповский Т. II – 285
Осман II – 162, 310
Османов М.-Н. О. II – 312
Осокин Н. А. II – 229
Осоргин Т. I – 325
Оссиан III – 367
Оссовская М. I – 170; II – 461, 462, 563, 619; III – 31, ***169***, 333; IV – 485,
Оссовский Ст. II – 461; III – 31, ***169–170***
Останина О. А. I – 230; II – 601; IV – 121
Оствальд В. Ф. I – 465, 627; II – 89, 508; III – 23, ***170***; IV – 26, 439, 441, 442
Остин Дж. I – 99, 146, 235, 627; II – 397; III – **170–171**, 305, 526; IV – 47, 239
Островская Е. П. I – 26, 321, 356; II – 192, 193; III – 492
Островский А. Б. II – 380
Острогорский М. Я. III – 252, 274
Остромиров А. (А. К. Горский) IV – 167
Отло (Отлох) из Санкт-Эммерама II – 167; III – ***176***
Отлох Эммерамский, см. Отло из Санкт-Эммерама
Отто Р. III – ***180–181***, 436, 482
Оукшотт М. II – 288; III – 272
Оутс Дж. К. II – 228
Оуэн Р. I – 542; II – 279; III – ***182–183***, 400, 607; IV – 71
Оуяи Цзиньу III – 690
Оффе К. III – 63
О'Хара Д. I – 615
Очерятинский А. I – 34
Ошеров С. А. III – 522
Ошис В. IV – 294

Павел, апостол I – 35, 37, 44, 95, 135, 217, 222, 262, 359, 469, 524, 526, 539, 619, 678, 706; II – 41, 67, 85, 155, 447, 482, 494, 496, 497; III – 8, 76, 77, 122, 174, 187, 217, 227, 269, 330, 382, 502, 586, 643; IV – 58, 182, 255, 378, 518
Павел I II – 451, 503; III – 99, 463
Павел V II – 603
Павел VI I – 487; II – 127
Павел Венецианец II – 231
Павел Орозий III – 217
Павел Самосатский III – ***187***, 525
Павел (Черемухин), иеромонах III – 601
Павилёнис А. IV – 206
Павилёнис Р. II – 55
Павленко А. Н. II – 101, 159, 316; III – 191, 196
Павлов А. П. III – 106; IV – 423
Павлов А. Т. IV – 209
Павлов И. П. I – 271; II – 49, 123; III – ***187***
Павлов М. Г. I – 378; II – 466; III – 21, 140; IV – 382
Павлов С. А. II – 48, 50, 412, 448
Павлов Т. I – 659; III – 179; IV – 202
Павлова Г. Е. II – 450
Павлова Т. П. I – 296, 495; II – 22
Павляк З. III – 287
Павсаний III – 232
Падманабхамишра III – 328
Падмапада I – 309, 470; IV – 143
Падмасабхава I – 354
Падоа А. III – 156
Падовани У. III – 71
Падучева Е. В. II – 412
Пажанин А. II – 29; IV – 178
Пажитнов Л. Н. IV – 205
Паисий Величковский I – 680; II – 157; III – ***189***, 474
Пайпс Р. II – 289
Пайс А. IV – 417
Пакудха Каччана I – 55; III – ***189–190***, 489; IV – 110
Пакшиласвамин Ватсьяяна, см. Ватсьяяна
Паладий Еленопольский II – 5
Пальме У. III – 608
Пальмер Р. I – 514
Пальмиери М. III – 270, 276
Палютин Е. А. II – 431
Панаиотиди Э. Г. I – 582
Панарин А. С. I – 4, 196, 605; II – 4, 122; III – 4, 274, 374, 422, 451, 579, 661; IV – 4, 213, 227, 250, 334, 335, 346
Панасьев А. Н. IV – 261
Панвиц Р. I – 435
Пандей И. IV – 200
Пандей Р. Б. III – 492
Пандольфини Ф. III – 270
Панибратцев А. В. I – 111, 221, 232, 296, 317, 429, 431, 578; II – 211, 243, 267, 399; III – 253, 564, 638; IV – 14, 105, 128, 183, 372
Панини II – 215, 516, 517, 570; III – 114, 188, ***190***, 672; IV – 200, 240
Панкратов Д. В. I – 163
Паннекук А. III – 64
Панов В. Г. IV – 367
Панов М. И. I – 308
Панофский Э. I – 480; II – 183, 525; III – 534, 538
Пан Пу II – 305
Пантанджали IV – 142
Пантен II – 260
Пантин В. И. IV – 307, 336
Пантин И. К. III – 259; IV – 205, 207
Панчадхикарана, миф. III – 489; IV – 490
Панчашикха I – 571
Панченко А. И. I – 180; III – 283
Панченко А. М. III – 539, 574
Панченко Т. Н. III –646
Пань Фуэнь IV – 370
Панэтий Родосский I – 82, 366, 495, 508, 670; II – 496, 586; III – ***192–193***, 291, 292, 639; IV – 321, 337, 457
Паоло Венето III – 188
Паоло Уччелло III – 224
Папен Д. I – 614
Папий Иеропольский I – 262
Папирий Фабиан III – 512
Папп Александрийский III – 26, 385, 546
Папюс I – 500
Парамартха I – 370; II – 194; III – 201
Парацельс I – 87, 259, 377, 425; II – 195, 241, 386, 480, 503, 604; III – 19, 190, ***200***, 350, 541, 572, 595; IV – 27, 53, 60, 486

Парашешвари (Дэви, Кали, Дурги, Шакти), миф. IV – 373
Паребат II – 246
Парето В. II – 82, 584, 614; III – 147, ***200–201***, 204, 272; IV – 335, 434
Парибка А. В. II – 564; IV – 112
Парис К. III – ***201–202***
Парк Р. Э. II – 492, 493, 616; III – ***202***, 589
Паркер Дж. I – 503
Паркер Т. I – 123, 504; IV – 94, 95
Парменид из Элеи I – 11, 69, 95, 126, 145, 199, 279, 285, 314, 337, 338, 350, 390, 391, 436, 504, 580, 621, 692, 693; II – 10, 14, 32, 44, 87, 122, 154, 182, 264, 274, 315, 336, 381, 522, 523, 528; III – 96, 109, 111, 149, 173, 191, ***202–203***, 237, 239, 347, 374, 378, 509, 542, 603, 605, 606; IV – 136, 185, 245, 363, 384, 429, 430, 437, 454, 455, 466, 514
Пароди Д. III – 444
Паррингтон В. Л. I – 109; IV – 94, 96, 435
Парсонс Т. I – 112, 352, 602, 609, 634; II – 124, 341, 428, 429, 484, 564, 598; III – 35, 134, 135, 178, ***204–205***, 272, 320, 332, 436, 633, 661, 662; IV – 47, 270, 283
Парти Б. II – 132
Парфенова Е. Г. II – 234; III – 164; IV – 80
Паршванатха IV – 295
Пасикл Родосский II – 545
Паскаль Б. I – 37, 39, 77, 139, 180, 181, 206, 230, 279, 284, 487; II – 48, 153, 155, 182, 226, 421, 465, 524, 603, 606, 607, 625, 626; III – ***207–208***, 216, 222, 351, 406, 437, 503, 506; IV – 58, 134, 210, 221, 321, 335, 344, 376, 380, 383, 420, 455
Пасманник Д. С. III – 124
Пастернак Б. Л. I – 244
Пастушный С. А. IV – 277
Пасхазий Радберт III – ***208–209***, 420
Пасш М. I – 68
Патанджали, миф. I – 143, 270, 334, 717; II – 192, 193, 215, 220, 516, 517; III – 114, 190, 389, 489; IV – 239, 371, 490
Патинир III – 224
Патнэм Х. III – 38, 39, 179, ***209–210***, 317, 318, 595, 634; IV – 286
Паточка Я. I – 265; III – ***210***; IV – 178
Патрикеев В. И., см. Вассиан Косой
Патрици Ф. I – 425, 515, 712; III – 18, 19, 66, ***213–214***, 541
Патрон IV – 168
Патрушев В. Д. III – 508
Паули А. II – 104
Паульсен Ф. III – ***214***, 452; IV – 248
Паульски Й. III – 294
Паулюс Х. II – 211
Паунд Э. II – 478
Паурика, миф. III – 489; IV – 490
Пафнутий, преп. II – 150
Пахимер Григора I – 399
Пахман С. В. III – 305
Пахомий Логофет III – 525
Пахомов М. I – 548; III – 232
Пахомова А. В. I – 81, 108, 111, 115, 162, 168, 189, 506, 669; II – 259, 318, 335, 597; III – 83, 148, 245
Пачи Э. I – 215; IV – 178, 420
Пашен III – 540
Пашуто В. Т. III – 98
Пеано Дж. I – 69; II – 429; III – ***216***; IV – 362
Пёттелер О. IV – 180
Пеги Ш. II – 499; III – ***216***
Педра да Фонсек II – 238
Пейн Т. I – 551, 606; II – 24; III – ***216–217***, 367
Пейн-Нейт Р. I – 413
Пейчев Б. II – 87
Пеккам Дж. I – 38; IV – 79, 263
Пеккам И. II – 546
Пекам, учитель Роджера Марстона III – 460
Пелагий III – ***217***, 313, 330, 349, 505, 677
Пеллетон П. III – 395
Пелопид IV – 181
Пензин А. А. I – 638
Пенн Т. I – 260
Пенти А. III – 293
Первов П. III – 207; IV – 436
Перевалов В. П. II – 258; III – 430; IV – 441
Перевезенцев С. В. I – 130
Переверзев В. Ф. IV – 201
Перегрин Протей I – 42
Переломов Л. С. II – 305, 306, 383, 384; IV – 290, 374
Пересветов И. С. I – 183; II – 22; III – ***218–219***, 473
Переферкович Н. А. IV – 10
Периандр I – 167, 506
Периандр из Коринфа III – 521
Перикл I – 44, 121, 403, 581; II – 33; III – 239, 374, 605; IV – 106
Перикτиона III – 239
Перов С. С. II – 561
Перон Х. Д. I – 47
Перрен А. II – 201
Перри Дж. IV – 73
Перри Р. Б. I – 66; III – 69, 70; IV – 299
Перру Ф. II – 284
Персей из Кития II – 43, 524; III – ***221***
Персий II – 312
Перцев А. В. IV – 209
Песталоцци И. Ф. I – 296, 506; III – 17, ***225***, 478; IV – 436,
Пестель П. И. I – 428, 517, 610; III – ***225–266***, 463, 474
Пестель Э. I – 534; III – 329
Пестов А. Л. II – 77
Петер И. II – 57
Петер Р. II – 274
Петерсон Н. П. II – 266; IV – 166
Петр, ап. I – 147, 526; II – 105, 482; III – 8
Петр I I – 62, 398, 428; II – 40, 93, 130, 211, 346, 384; III – 85, 314, 450, 470, 473, 512, 616, 638; IV – 17, 183
Петр Абеляр, см. Абеляр Петр
Петр Ауреоли III – 147, ***226***, 659
Петр д'Альи III – 89, ***226***
Петр Бергамский IV – 79
Петр Дамиани I – 284, 380; III – ***226***, 684; IV – 34
Петр Достопочтенный I – 10
Петр Ивер III – 112, 382
Петр из Кандии III – 563
Петр из Пуатье I – 361
Петр Испанский I – 7, 172; III – 105, ***226–227***; IV – 79
Петр Коместор II – 279; III – 543; IV – 113
Петр Ломбардский I – 38, 81, 361, 406, 557, 701, 705; II – 26, 183, 400, 501; III – 226, **227**, 505, 521, 653; IV – 259, 428

Петр Могила, митрополит II – 243; III – 686
Петр Патрикий III – 269
Петр Пуатевинский III – 521
Петр Татаретус IV – 93
Петражицкий Л. И. III – *227–228*
Петрарка Ф. I – 366, 424, 493, 568, 583; II – 65, 368; III – 214, *228*; IV – 465
Петрашевский М. В. III – *228–229*
Петренко Е. Л. I – 331; II – 151, 310
Петрици, Себастиан I – 652; III – 473
Петров А. А. I – 361, 364; II – 254
Петров А. Е. III – 165
Петров Б. Д. I – 478
Петров В. В. I – 86, 227, 527, 543, 549; II – 92, 126, 148, 157, 227, 279, 490, 494, 502; III – 109, 176, 209, 392, 420, 443; IV – 276
Петров В. С. III – 564
Петров Л. А. IV – 183
Петров М. К. I – 511, 673; II – 263, 343, 347; III – 36, *229–230*, 407; IV – 37, 205, 239, 334
Петров М. Т. I – 425
Петров Ю. А. I – 19, 440; II – 412, 413, 415
Петров-Водкин К. С. III – 534
Петрова И. К. I – 41; II – 58
Петрова М. С. II – 199, 480
Петровская Е. В. I – 469; II – 368, 599; III – 13, 214, 224, 297, 458; IV – 427,
Петровский А. I – 259
Петровский В. А. II – 404
Петровский О. А. III – 304
Петровский Ф. А. I – 545; IV – 191, 449
Петропавлов П. III – 124
Петросян Г. Б. I – 106
Петрунин Ю. Ю. I – 403; II – 160
Петрушевский И. П. II – 164
Петтацони Р. III – 436
Петухов Е. III – 524
Петцелт А. IV – 224
Петцольдт Й. IV – 26
Петякшева Н. И. I – 369
Пеунова М. Н. I – 131
Пец Б. IV – 480
Печенкин А. А. I – 311; IV – 204
Печерин В. С. I – 518; III – *230*, 471
Печчеи А. I – 534
Пешё М. I – 671; II – 82
Пиаже Ж. I – 53, 257, 444, 446, 542, 544; II – 55, 128, 134, 339, 628, 631, 632; III – 68, *230–231*, 253, 379, 384, 520; IV – 29, 51, 52, 490, 499, 502
Пибоди Ф. III – 613, 614
Пибоди Э. IV – 94
Пивоваров В. II – 308
Пивоварова М. А. I – 590, 705
Пиворюс В. II – 536
Пигоцци Д. I – 75
Пизон Л. Кальпурний III – 521; IV – 190
Пий II III – 89
Пий V III – 668; IV – 79
Пий X II – 600
Пий XI II – 614
Пикассо П. I – 28, 29, 265, 659; II – 162, 183, 206
Пикван II – 473
Пико делла Мирандола I – 53, 172, 425, 515; II – 149, 195, 320, 368, 480, 604; III – 19, 43, 66, *232*, 247, 350, 452, 505, 541; IV – 39, 60, 314
Пико делла Мирандола, младший II – 481; III – *231–232*
Пиксанов Н. К. II – 452
Пиллаи Локачарья I – 411
Пименов А. В. I – 155; II – 353, 569, 570, 571; III – 304
Пименов В. В. IV – 483, 484
Пиндар I – 169, 644; II – 482, 551; III – 347
Пинус Е. М. III – 550
Пипер И. III – 71
Пиранези Дж. Б. IV – 427
Пириламп III – 239
Пирогов Н. И. II – 45; IV – 173
Пирон К. II – 240
Пиррон из Элиды I – 52, 168, 169, 193, 495; II – 153, 561; III – 6, *232–233*, 511; IV – 69, 113, 442, 452
Пирс Ч. С. I – 9, 73, 146, 386, 449, 602, 638, 639, 717; II – 49, 50, 118, 131, 232, 314, 418, 439, 463, 613; III – 39, 216, *233–235*, 316, 317, 324, 464, 513, 514, 520, 531; IV – 96, 258, 259
Пирсон К. III – *235*; IV – 438
Писарев Д. И. I – 131; III – 85, *235*, 258, 259, 303, 369, 470, 475, 509; IV – 130, 250, 379
Писарев Л. I – 150; II – 152
Писарева Е. Ф. I – 272
Писемский А. Ф. III – 85
Пи Сижуй IV – 356
Писистрат I – 43
Пископпель А. А. IV – 405
Питерс Р. С. IV – 224
Питкин У. Б. III – 69
Питс В. II – 265
Питтак из Митилены II – 55, 528; III – 521
Пифагор I – 85, 126, 148, 166, 312, 314, 483, 506, 515, 531, 577, 621, 646, 664, 668, 700, 710; II – 57, 190, 228, 315, 358, 597, 606; III – 65, 91, 110, *236–237*, 238, 239, 290, 291, 364, 552, 589; IV – 43, 120, 184, 191, 192, 195
Пифокл IV – 448
Пичугин Л. III – 635
Плавт III – 90
Планк М. I – 119, 200, 222, 356, 529; II – 21, 558, 579; III – 7, 34, 102, 170; IV – 218, 390, 439, 442
Платнер М. II – 231
Платон I – 11, 12, 22, 26, 43, 44, 48, 56, 57, 58, 60, 80, 82, 83, 85, 90, 94, 105, 111, 112, 113, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 145, 150, 153, 154, 156, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 175, 177, 178, 184, 187, 191, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 209, 217, 227, 247, 251, 270, 271, 272, 279, 285, 304, 305, 309, 312, 314, 337, 338, 339, 342, 366, 369, 378, 381, 390, 391, 398, 399, 400, 405, 432, 437, 438, 443, 451, 452, 453, 459, 474, 475, 476, 477, 480, 483, 484, 489, 491, 504, 506, 511, 515, 516, 522, 528, 531, 547, 548, 551, 557, 559, 561, 577, 579, 580, 581, 583, 597, 610, 618, 619, 621, 626, 627, 628, 646, 647, 649, 652, 659, 660, 661, 666, 668, 670, 675, 678, 681, 682, 686, 689, 706, 710, 711, 712, 713; II – 8, 9, 10, 14, 15, 31, 39, 44, 50, 51, 62, 67, 71, 72, 75, 81, 83, 87, 98, 101, 104, 105, 122, 127, 129, 140, 146, 149, 152, 154, 158, 160, 167, 170, 176, 180, 182, 199, 216, 223, 228, 229, 233, 239, 240, 242, 245, 250, 259, 260, 274, 277, 278, 279, 307, 313, 315, 317, 318, 324, 328, 332, 335, 336,

337, 340, 345, 347, 384, 385, 396, 446, 450, 452, 455, 464, 465, 466, 475, 479, 480, 483, 492, 495, 510, 511, 512, 513, 528, 529, 537, 541, 544, 546, 551, 553, 560, 561, 572, 576, 577, 579, 581, 583, 585, 591, 592, 605, 608, 618, 619, 627; **III** – 8, 9, 12, 15, 16, 17, 18, 26, 64, 65, 66, 87, 95, 96, 97, 101, 105, 109, 110, 111, 118, 126, 129, 132, 133, 147, 150, 160, 163, 167, 173, 176, 189, 190, 192, 203, 204, 219, 220, 221, 223, 228, 232, 235, 237, ***238–243***, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 268, 275, 276, 279, 290, 291, 292, 302, 303, 304, 321, 337, 347, 348, 358, 359, 364, 366, 370, 374, 380, 387, 393, 422, 427, 431, 443, 446, 452, 457, 483, 504, 511, 521, 522, 532, 542, 546, 552, 556, 559, 572, 589, 591, 592, 593, 594, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 616, 623, 632, 644, 652, 659, 668, 676, 682, 684, 685; **IV** – 5, 8, 9, 10, 17, 27, 38, 39, 43, 47, 48, 54, 59, 61, 68, 69, 71, 80, 103, 104, 106, 114, 120, 133, 134, 136, 138, 144, 152, 153, 158, 160, 166, 168, 173, 180, 181, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 201, 216, 218, 223, 227, 233, 245, 255, 262, 263, 268, 272, 284, 291, 299, 313, 315, 316, 317, 321, 335, 336, 337, 361, 365, 372, 376, 380, 384, 389, 391, 411, 415, 427, 430, 434, 437, 444, 447, 454, 455, 456, 457, 469, 472, 473, 485, 486, 495, 503, 507, 514

Платон (Левшин), митрополит **I** – 680; **III** – 473, 564

Платон де Тиволи **I** – 216

Платонов А. **II** – 314; **IV** – 154

Платонов В. В. **IV** – 225

Платонов С. В. **II** – 6

Платонова Н. **I** – 176

Плаут П. **IV** – 19

Плейс Ф. **III** – 395

Плене М. **IV** – 29

Плеснер Хельмут (Гельмут) **I** – 255, 496; **II** – 82, 312; **III** – 72, ***246***, 574; **IV** – 234, 241, 242, 243, 244, 345, 399

Плесснер **II** – 312

Плетнев В. О. **II** – 350

Плетнев В. Ф. **III** – 365

Плетнев Р. Н. **I** – 183

Плетников Ю. К. **I** – 115, 213; **III** – 362, 582; **IV** – 206, 270

Плеханов Г. В. **I** – 142, 213, 231, 244, 287, 290, 389, 498, 517, 657, 658; **II** – 36, 362, 375, 382, 382, 387, 467, 575, 583; **III** – 60, 61, 183, ***246–247***, 259, 274, 324, 366, 475, 509, 582, 622; **IV** – 57, 72, 214, 234, 235, 398, 439, 461, 496

Плимак Е. Г. **III** – 433; **IV** – 205, 206

Плиний Старший **II** – 353; **III** – 17; **IV** – 54, 449

Плистен из Элиды **IV** – 432

Плифон, Георгий Гемист **I** – 171, 399, 405, 424, 500; **III** – 66, 245, ***247***, 269; **IV** – 39, 181, 289

Плотин **I** – 45, 69, 70, 80, 81, 82, 85, 94, 95, 126, 129, 135, 145, 146, 167, 172, 177, 190, 203, 205, 212, 240, 247, 251, 272, 279, 305, 338, 339, 391, 418, 432, 438, 452, 453, 455, 459, 476, 520, 535, 557, 558, 616, 670, 712, 713; **II** – 11, 14, 15, 33, 123, 140, 146, 180, 182, 230, 240, 242, 245, 332, 384, 446, 450, 452, 465, 479, 480, 494, 512, 513, 530, 597; **III** – 18, 57, 58, 64, 65, 66, 97, 110, 111, 129, 219, 242, 243, 244, 245, 246, ***247–249***, 252, 290, 291, 321, 338, 348, 364, 370, 371, 446, 504, 541, 603, 617, 632, 652, 676; **IV** – 27, 31, 37, 100, 103, 107, 134, 166, 383, 415, 443, 449, 455, 456, 457, 486, 512, 513, 518

Плоткин Л. А. **III** – 235

Плотников Н. С. **I** – 666; **III** –647

Плутарх Афинский **I** – 205, 522; **III** – 65, 244, ***249–250***, 552, 593

Плутарх из Херонеи **I** – 42, 60, 82, 110, 129, 168, 177, 185, 203, 205, 209, 312, 517, 580, 644, 664, 669, 711; **II** – 222, 259, 274, 317, 482; **III** – 64, 66, 173, 190, 232, 243, 248, ***250–251***, 252, 343, 364, 521, 632; **IV** – 157, 181, 448

Пнин И. П. **III** – ***252–253***, 477

Победоносцев К. П. **I** – 263; **II** – 289; **III** – ***253***, 357; **IV** – 261

Побережный В. Д. **I** – 4; **II** – 4; **III** – 4; **IV** – 4

Поварнин С. И. **II** – 408, 409, 421, 556

Поваров Г. Н. **I** – 403; **III** – 165

Погодин М. П. **I** – 554; **II** – 466; **III** – 191, ***255***, 474

Погосян В. А. **IV** – 180

Погребысский И. Б. **II** – 387; **III** – 208

Подмарков В. Г. **IV** – 117

Подниекс К. М. **I** – 519

Подолинский С. И. **IV** – 442

Подольский Б. **III** – 429

Подоров Г. М. **I** – 239

Подорога В. А. **I** – 4, 134, 207, 239, 600, 699; **II** – 4, 228, 245, 573; **III** – 4, 95, 149, 222, 225, 362, 563, 584; **IV** – 4, 29, 63, 84, 91, 208, 466

Позднеева Л. Д. **I** – 589; **II** – 460

Поздняков А. А. **III** – 558

Пойа Дж. **I** –97; **IV** – 20, 514

Пойгенс **II** – 120

Пойа Д. **II** – 117; **III** – 157, 305; **IV** – 19, 410, 411

Поймандр **I** – 515

Покровский З. Ф. **IV** – 191

Покровский И. А. **II** – 86

Покровский М. М. **IV** – 338

Покровский Н. А. **IV** – 183

Покровский Н. Е. **II** – 352; **IV** – 94, 96, 435

Покровский П. **I** – 237

Покровский С. Е. **I** – 630

Пол **III** – 347

Полак Л. С. **III** – 488

Полак Ф. **IV** – 283

Полани К. **III** – 125

Полани М. **II** – 52, 329; **III** – ***267***, 299, 614; **IV** – 52, 88, 219, 504, 505

Полевой Н. А. **III** – 85, ***267–268***

Полемарх **II** – 222

Полемон Антиох **I** – 120

Полемон из Афин **I** – 60, 179; **II** – 43, 317, 318, 335

Полетаев А. В. **IV** – 307, 336, 452

Полибий **II** – 177; **III** – 183, 292, 521

Полигнот **II** – 33

Полиен из Лампсака **I** – 618; **IV** – 449

Поликарп Смирнский **I** – 48-49; **II** – 152

Поликарпов В. С. **II** – 526

Поликарпов Ф. **II** – 399

Поликарпов-Орлов Ф. П. **III** – 564

Поликлет **II** – 33, 207, 529; **III** – 337

Поликрат из Кротона **III** – 236

Полит из Фокеи **I** – 60

Политцер Ж. **III** – 62

Полициано А. **II** – 481

Поллнер М. **IV** – 484

Поллок Ф. **III** – 62; **IV** – 301

Половинкин С. М. **I** – 179, 319; **II** – 275; **III** – 578, 642; **IV** – 125, 249, 257

Половцева В. Н. III – 622
Полоцкий С. III – 473
Полторацкий А. Ф. IV – 204
Полторацкий Н. П. I – 242, 390; II – 97; III – 123
Полунин Ф. А. I – 428
Полунов А. Ю. III – 253
Полунов Ю. Л. II – 217
Поляков А. П. I – 4, 290; II – 4; III – 4; IV – 4, 440
Поляков Л. В. II – 289, 597, 598, 599; IV – 207
Поляков М. Я. I – 231
Поляковская М. А. I – 666; III – 89
Померанц Г. С. I – 24, 694; II – 85, 283, 600; III – 298; IV – 74
Померанцева Л. Е. I – 589
Померанцева Н. А. II – 208; III – 149
Помогаева Е. Ф. III – 418
Помпей III – 291
Помпонаци П. I – 41, 81, 172, 425; III – 189, ***278–279***; IV – 60
Понж Ф. I – 627
Пономарев Я. А. IV – 20
Понталис Ж.-Б. I – 256; III – 482, 566; IV – 85
Понтиан II – 151
Понтий Пилат III – 298; IV – 304
Понырко Н. В. III – 574
Поп А., см. Поуп
Попов А. В. II – 124; III – 209, 425
Попов В. Е. III – 539
Попов В. М. I – 468; II – 411, 412, 413; IV – 208
Попов И. В. I – 37, 204, 284; III – 315; IV – 37
Попов К. Д. II – 260; IV – 58
Попов Н. IV – 14
Попов П. С. II – 305, 306, 308, 409, 412, 421, 460; III – 686; IV – 141, 202, 204
Попов Ю. Н. I – 4; II – 4, 197, 327, 371; III – 4, 142; IV – 4, 399
Попова И. Л. IV – 22
Попова Л. I – 31
Попова Н. Г. I – 256
Попович М. В. I – 119; II – 414, 419, 420, 557, 632; IV – 203, 205,
Поповский Н. Н. III – ***287***, 474, 564
Попп Ф. А. I – 405
Поппер К. Р. I – 23, 50, 88, 255, 382, 383, 425, 497, 548, 549, 563, 595, 617, 618, 637; II – 19, 32, 36, 39, 40, 51, 75, 81, 90, 117, 118, 119, 125, 170, 176, 283, 284, 286, 314, 329, 330, 354, 366, 419, 420, 443, 540, 557, 559, 560, 564, 580, 629, 631, 632; III – 28, 35, 36, 38, 49, 51, 68, 109, 137, 153, 174, 175, 193, 222, 234, 267, 284, ***288–289***, 298, 370, 378, 379, 410, 424, 502, 560, 610, 611; IV – 13, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 103, 143, 152, 159, 162, 169, 219, 223, 224, 234, 259, 314, 408, 409, 411
Попугаев В. В. III – 368
Порат М. III – 294
Пордедж Дж. III – 140
Порецкий П. С. I – 73, 386; II – 408, 556; III – ***289–290***, 649; IV – 514,
Порозовская Б. Д. II – 201
Порозовская В. Л. II – 469
Порохова В. II – 312
Португейс С. О. IV – 57, 80
Портус Э. III – 43; IV – 39
Порус В. Н. I – 4, 105, 107, 112, 119, 151, 383, 618, 637, 692; II – 4, 126, 264, 284, 314, 317, 321, 329, 330, 355, 367, 376, 457, 463; III – 4, 35, 39, 79, 109, 114, 141, 169, 170, 234, 256, 267, 299, 333, 370, 411, 424, 425, 427, 454, 514, 540, 634; IV – 4, 13, 17, 118, 169, 204, 207, 209, 256, 259
Порфирий I – 70, 80, 81, 82, 94, 95, 108, 129, 130, 147, 156, 167, 171, 172, 177, 178, 179, 203, 304, 438, 476, 484, 500, 507, 516, 522, 577, 580, 616, 675, 712; II – 11, 15, 91, 105, 183, 199, 230, 234, 240, 256, 450, 479, 494, 512, 551, 560, 583, 597; III – 64, 65, 66, 91, 163, 164, 219, 236, 237, 244, 247, 248, ***290–291***, 329, 364, 385, 541, 629, 632, 658, 677; IV – 27, 37, 54, 59, 104, 107, 137, 255, 289, 391, 417, 427, 443, 486, 505, 513
Поршнев Б. Ф. II – 179, 201, 523; IV – 206, 350
Пос Г. Дж. II – 519
Поселянин Е. (Погожев Е. Н.) III – 315
Посидоний из Апамеи I – 44, 162, 368, 477, 495, 508; II – 10, 150, 258, 259, 496, 576; III – 192, 243, 252, ***291–292***, 348, 521, 541, 639, 663; IV – 337
Поснов М. Э. I – 168, 536
Поспелов Д. А. II – 412, 413, 557; III – 336, 553; IV – 490
Поспеловский Д. В. III – 315
Пост Э. Л. I – 76, 79, 303; II – 410, 417, 587, 588; III – 49, 50, 99, ***292–293***
Постельс А. Ф. I – 220
Постников П. В. II – 311; III – 564
Постовалова В. И. I – 569; IV – 239
Потамон Александрийский III – ***301–302***
Потебня А. А. I – 569; II – 162; III – ***302,*** 473, 534; IV – 114, 211, 506, 507
Потемкин-Таврический Г. А. II – 243
Потехин Ю. Н. III – 570
Поттер К. I – 357, 570; II – 181; III – ***302–303***
Поттхапада III – 201
Поуп (Поп) А. I – 296, 317, 412; III – 156, 287, ***303***
Поярков С. Ф. III – 230
Прабхакара Мишра I – 27, 108, 197, 470; II – 110, 357; III – 86, ***304***; IV – 240,
Правиц Д. I – 682
Прайор А. Н. I – 423, 449, 450, 625; III – 50; IV – 247
Прайс Г. Г. IV – 140
Прайс Д. II – 281; III – 31, 45
Прайс Р. II – 128; III – ***319–320***
Пракашананда I – 55, 643, 697
Пракашатман I – 265, 309; III – ***320***
Праксифан с Лесбоса III – 220
Прангишвили А. С. I – 256
Прантль К. II – 181, 233, 408
Прасад Р. II – 114
Прат Л. III – 223
Пратт Дж. Б. II – 331
Прашастапада I – 58, 143, 199, 336, 356, 358, 409, 470, 570, 714; II – 109, 188, 221; III – 116, 326, ***328–329***, 484, 494; IV – 142, 297, 298, 340, 397
Предтеченский А. В. III – 621
Преображенский П. Ф. IV – 13, 58, 183
Пресняков О. П. III – 302
Пресс А. III – 232
Прети Д. I – 215
Прехтер К. I – 476, 522; III – 66, 245, 249; IV – 173
Прибрам К. III – 254

Пригожин И. Р. I – 405; II – 38, 75, 90, 319; III – 23, 28, 34, ***343–344***, 356, 374, 379, 400, 407, 488, 546, 563, 636
Пригорина Р. И. II – 92
Пригоровский Г. М. II – 6
Приленский В. И. I – 418, 554; IV – 364
Примаковский А. П. II – 414
Прингл-Пэтисон А., см. Сэт Э.
Приск I – 205; II – 11; III – 249
Прист Г. III – 198, 199
Пристли Дж. I – 123, 485, 596; II – 449; III – ***352–353***, 455, 506
Присциан I – 90, 179, 206, 525; II – 147; III – 442; IV – 27
Причард Г. А. II – 129
Причард М. IV – 209
Пришвин М. III – 441
Проб I – 171; III – 164
Продик с Кеоса I – 121, 126, 644; III – ***359***, 602, 604, 605; IV – 191
Прозоров В. Б. I – 556
Прозоров С. М. II – 164
Прокл Диадох I – 69, 82, 85, 90, 94, 122, 129, 167, 177, 178, 189, 203, 205, 206, 390, 391, 398, 438, 440, 516, 579, 580, 597, 626, 652, 691, 712; II – 14, 15, 44, 123, 148, 149, 240, 262, 278, 317, 450, 475, 495, 510, 512, 530, 583, 592, 604; III – 43, 65, 66, 89, 91, 111, 190, 192, 204, 214, 219, 236, 242, 243, 244, 245, 250, 348, ***364–365***, 382, 385, 498, 541, 552, 600, 684; IV – 38, 39, 54, 60, 69, 107, 180, 255, 289, 361, 427, 443, 486, 507
Прокопович Ф. I – 429; II – 243; III – 473
Прокофьев А. В. I – 30; II – 33, 610; IV – 414
Проксен III – 221
Прометей, миф. II – 121
Проперций IV – 190
Пропп В. Я. II – 278; III – 574
Проскурина В. Ю. I – 518
Проскуряков В. III – 200
Проспер Аквитанский I – 38; III – 330
Протагор из Абдер I – 43, 113, 126, 167, 194, 531, 644, 668, 710; II – 73, 247, 529, 530, 561, 610; III – ***374–375***, 442, 601, 603, 604, 605; IV – 69
Протарх из Баргилии I – 618
Протей, миф. I – 148
Проупп Дж. III – 395
Прохоров Г. М. II – 28; III – 315, 383
Проэресий II – 11
Пруденский Г. А. III – 508
Пруденций из Труа I – 549
Прудон П.-Ж. I – 106, 111, 260; II – 568; III – 97, 206, ***382***, 581, 599, 607; IV – 165
Пружинин Б. И. I – 50, 52; III – 427; IV – 204, 220
Пруссак А. В. I – 58
Пруст М. I – 28, 29, 232; II – 487, 525, 599; IV – 393
Пруцков Н. И. I – 111, 302
Псевдо-Архит I – 391
Псевдо-Гален I – 686
Псевдо-Давид I – 577
Псевдо-Дионисий Ареопагит I – 12, 58, 72, 88, 95, 151, 166, 205, 228, 314, 398, 419, 559, 674; II – 14, 15, 85, 123, 140, 146, 147, 148, 229, 278, 453, 482, 531, 546; III – 43, 65–66, 89, 96, 112, 150, 204, 212, 213, 313, 338, 364, ***382–383***, 473, 521, 602, 626, 639, 667, 668; IV – 33, 34, 35, 53, 103, 104, 255, 259, 263, 427, 434, 457, 469
Псевдо-Илия I – 577
Псевдо-Киприан II – 482
Псевдо-Лонгин I – 419, 422
Псевдо-Плутарх I – 209; III – 66
Псевдо-Фома IV – 92
Пселл, Михаил, см. Михаил Пселл
Птолемей I Сотер I – 618; III – 644
Птолемей I Филометор I – 169
Птолемей II Филадельф III – 644
Птолемей Клавдий I –94, 186, 270, 359, 400, 479, 483, 527, 579; II – 9, 28, 172, 274, 309, 315, 482, 576; III – 290, ***385–386***, 441, 685; IV – 181, 258, 384, 486
Птолемей Хенн из Александрии III – 221
Пуанкаре А. I – 378, 460; II – 35, 117, 136, 141, 283, 418, 508, 554, 556, 558, 560; III – 369, ***386–387***, 602; IV – 19, 20, 218, 220, 362, 416, 439
Пужо М. II – 614
Пузанов И. И. II – 370
Пузырей А. А. II – 134
Пуланзас Н. III – 342
Пумпянский Л. В. I – 224; II – 520
Пуни Н. I – 31
Пурана Кассапа I – 55; III – ***388***; IV – 110
Пурандара, миф. I – 144
Пуркине Я. Э. IV – 511
Пуруша, миф. I – 115, 644
Пуссен В. III – 327
Пустарнаков В. Ф. I – 106, 111, 131, 192, 208, 213, 244, 302, 360, 469, 577, 627, 630, 701; II – 382, 584; III – 12, 86, 112, 235, 247, 259, 369; IV – 130, 202, 205, 207, 496
Птинцев В. А. III – 140
Пуфендорф С. I – 550, 551, 681; II – 23, 24, 341; III – 367, ***390–391***, 502, 616; IV – 78, 183
Пушкарев Л. Н. II – 321
Пушкин А. С. I – 231, 517, 518, 611, 693; II – 45, 97, 246, 346, 379; III – 130, 140, 267, 268, 470, 475, 509, 577, 616; IV – 70, 300
Пущин И. И. I – 221
Пфанцагль И. II – 91
Пфендер А. I – 525; II – 380; III – ***391***; IV – 148, 175, 176
Пфлейдер О. I – 222
Пшивара Э. I – 105, 139
Пылишин З. III – 335
Пыпин А. Н. I – 237, 417; II – 503; III – 191
Пьеро делла Франческа III – 224
Пьетранера III – 62
Пьетро Бальби IV – 39
Пьетро Гроссолано, архиепископ II – 13
Пьетро д'Абано III – 188
Пьетро Перна IV – 443
Пэй Вэй I – 585; IV – 66, 489
Пэли У. II – 128
Пюви де Шаван П. III – 534
Пятигорский А. М. II – 487; III – 161, 162, 534
Пяткина С. А. III – 228
Пятницын Б. Н. II – 412, 557; III – 256; IV – 204

Рабан Мавр I – 527, 548, 549; III – ***392***
Рабби Акива IV – 8

Рабинович В. Й. II – 217
Рабинович В. Л. I – 11, 87, 88, 193; II – 473; III – 146, 200, 463; IV – 203, 204
Рабинович Е. Г. I – 148
Рабинович М. И. II – 38; III – 636
Рабле Ф. I – 224, 225; II – 69; III – 509; IV – 20, 450
Раванис III – 306
Равессон-Мольен Ф. I – 139, 713; III – ***395***
Рагхунатха Широмани I – 25; III – 6
Радаев В. В. III – 632
Радбрух Г. IV – 227, 228
Радваньи III – 61
Раджашекхара I – 636; IV – 200
Раджу П. Т. II – 114
Радищев А. Н. II – 217, 455, 472, 502; III – 124, 252, 306, 368, ***396***, 470, 474, 509, 647; IV – 512, 513
Радклифф-Браун А. Р. II – 341, 345, 350, 484; III – ***396***; IV – 5
Радлов Э. Л. I – 256; II – 218, 576; III – 92, 102, 163, 242, ***396–397***, 476, 597; IV – 201
Радовский М. И. II – 211; IV – 272
Радуль-Затуловский Я. Б. II – 305
Радульф Арденский III – 18
Радха, миф. I – 208, 595
Радхакришнан С. I – 309, 333, 396, 591; II – 113, 114, 181; III – 55, ***397***; IV – 200
Радхунатха Широмани II – 110
Радциг С. И. I – 176
Раевский В. Ф. I – 378, 610
Рази, Абу Бакр, ар- I – 171; II – 65, 198; III – 66, 219, 220, ***401***
Рази, ар- Кутб ад-Дин IV – 16
Рази, Фахр ад-Дин, ар- III – ***401–402***, 120
Разлогов К. Э. II – 349, 505; III –651
Разумовская М. В. II – 374
Разумовский И. IV – 202
Разумовский О. С. IV – 205
Райке Р. II – 212
Райков Б. Е. I – 351
Райл Георг (Джордж) I – 98, 99, 440, 444, 623; II – 397, 628, 629, 630, 632; III – 37, 185, 334, ***409–410***, 560; IV – 239, 288
Раймонди К. I – 493; IV – 450
Раймунд Сабундский II – 607; IV – 36
Раймунд, епископ Толедский I – 172
Райнах А. IV – 177
Райнер Г. I – 274, 689; II – 56; III – 507
Райнерт Р. I – 30
Райнингер Р. IV – 95
Райнов Б. II – 505
Райнов Т. И. III – 302
Райнхардт К. III – 203
Райснер Л. И. IV – 335
Райт Р. II – 7
Райх В. I – 50; III – 62, 64, ***410***; IV – 29, 63
Райхенбах (Рейхенбах), Ханс (Ганс) I – 99, 379, 383, 387, 457, 498, 563, 617; II – 102, 117, 118, 239, 330, 419, 442; III – 209, 255, 299, ***410–411***, 430; IV – 218
Ракитов А. И. I – 659; II – 168, 419; III – 28; IV – 118, 204, 206
Рама, миф. II – 115
Рамакришна I – 395, 396
Рамана Махарши II – 113
Рамануджа I – 42, 198, 309, 333, 335, 336, 375, 396, 410, 411, 579, 595, 644; II – 110, 477, 602; III – ***411***, 498
Рамбам IV – 8
Раме, Пьер де ля (Пьер де ля Раме, Рамус Пьер) II – 231; III – 214, ***411***; IV – 517
Рамм Б. I – 525
Рамо Ж.-Ф. I – 663
Рамос С. III – ***411–412***
Рамсей П. I – 50
Рамсей Ф. П. I – 316; II – 432; III – 634; IV – 288
Ранер К. I – 139; II – 447; III – 23, 70, 71, 72, ***412***; IV – 42, 102, 288
Ранк О. III – ***412–413***; IV – 18
Ранке Л. I – 554; II – 177; IV – 335
Ранкин М. Дж. IV – 442
Ранович А. Б. IV – 306
Ранч С. Е. III – 140
Рансьер Ж. III – 63
Раньони Л. I – 215
Рао П. Н. IV – 200
Рапова М. I – 94
Рапопорт А. III – ***413***, 430, 553
Раскин В. III – 574
Раскин Дж. I – 482
Распе Р. Э. III – 103
Распутин В. Г. III – 475
Рассел Б. I – 8, 59, 66, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 117, 195, 303, 316, 382, 402, 407, 419, 444, 482, 519, 524, 560, 600, 617, 618; II – 52, 99, 101, 102, 104, 170, 172, 181, 212, 221, 257, 314, 360, 387, 408, 417, 419, 426, 429, 432, 435, 438, 440, 441, 445, 464, 481, 483, 544, 589, 622, 623; III – 61, 69, 105, 160, 184, 185, 214, 216, 234, 272, ***416–418***, 441, 509, 516, 520, 531, 594, 646; IV – 126, 152, 200, 217, 223, 233, 234, 235, 239, 246, 268, 269, 274, 276, 280, 362, 406, 428, 436, 438
Ратрамн из Корби I – 549; III – 209, ***420***
Ратцель Ф. I – 632
Ратценхофер Г. III – ***420***
Раутлей (Раутли) Р. III – 199, 435
Раухал Р. III – 383
Раушенбуш У. I – 215; II – 243, 634; III – 81, ***420–421***, 613, 614
Раушниңг Г. IV – 164
Рафаэль Санти I – 659
Рафсон Дж. III – 371
Рахманинов И. Г. I – 428
Рахматуллаев Н. IV – 132
Рац М. Ф. II – 411
Рачин Е. И. I – 354; II – 166
Рачинский Г. А. III – 471; IV – 116, 248
Раш Б. III – 367
Рашке К. IV – 41
Рашковский Е. Б. II – 180; IV – 74, 207
Реале Дж. I – 130; II – 242; IV – 200
Ребане Я. К. IV – 206
Ребек Дж. Ф. III – 395
Реваи Й. III – 61
Реверсов И. П. I – 150
Ревуненкова Н. В. II – 201; III – 377
Ревякин А. М. I – 76

Ревякина Н. Б. I – 360, 569
Регий П. С. I – 614
Редкин П. Г. III – 258, ***430***
Редлих Р. Н. II – 381
Редон О. III – 534
Редсток Г. I – 215
Редфилд Р. I – 61; II – 341
Резвых П. Н. IV – 225, 237
Резерфорд Э. I – 301; III – 597
Резниченко А. И. II – 101, 217, 453; III – 253, 356; IV – 12, 72, 155, 212, 237
Реиковский Я. IV – 437
Рей А. I – 226; III – 102
Рейган Р. III – 59
Рейлин И. II – 195
Реймарус Г. С. I – 606; III – ***432–433***
Реймейкер Л. де III – 71
Рейналь Г.-Т.-Ф. I – 497; III – ***433***
Рейнгольд К. Л. I – 489; II – 211, 212, 231; III – ***433–434***
Рейно Э. III – 535
Рейнхардт К. I – 400
Райх В. II – 571
Рейхель II – 502; III – 98
Рейхель И. Г. I – 111; III – 463
Рейхенбах Г. I –99, 387, 457, 498; II – 117, 118, 239, 330, 419, 442; III – 209, 255, 299; IV – 218
Рейхлин И. II – 522
Рейч Ч. II – 298
Реклю Э. II – 38
Рело Ф. IV – 236
Ремане А. IV – 71
Рембо А. I – 32; III – 535
Рембрандт Х. ван Р. I – 659; II – 33; IV – 162
Ремигий де Джиролами IV – 79
Ремигий из Осерра I – 304; II – 92; III – ***442–443***
Ремизов А. М. II – 97
Ремке Й. I – 8, 599; II – 99
Ремюз Ш. I – 539
Ренан Ж. Э. I – 41, 299; II – 62, 614; III – ***443***, 622; IV – 480
Ренар Ж. II – 124
Реннер К. I – 56; III – 61, 608
Рено М. I – 270
Ренувье Ш. I – 139, 214; II – 212, 387, 604; III – 223, ***443–444***, 543
Ренье А. де III – 534
Рерих Е. И. II – 27, 28; III – ***444***, 445
Рерих Н. К. II – 27, 28; III – 444, ***444–445***
Рерих Ю. Н. III – 444
Ресталл Г. III – 199
Рет Э. IV – 245
Решер Н. I –99, 369, 618; II – 588; III – 39, ***454***, 666
Решетников Ф. М. I – 230
Ржевская Н. Ф. I – 542; II – 324
Ржига В. Ф. II – 224, 482
Риббе Ш. де II – 377
Рибо Т. II – 162; III – 503
Риваденейра П. III – 271
Ривера П. де IV – 134
Риган Т. IV – 423
Ригль А. III – 341
Рид К. I – 524
Рид Р. IV – 209
Рид Т. I – 413, 481, 508; II – 74, 128; III – 367, ***454–455***, 293; IV – 393
Риддел Дж. I – 615
Ридель Ф. Ю. I – 414
Ридлер А. IV – 236
Ридль Р. IV – 409
Рижский И. С. II – 407
Рикардо Д. II – 214, 393, 441, 487, 565; III – 97, 140, 568
Рикардо Ж. IV – 463
Рикёр П. I – 139, 255, 256, 401, 433, 511, 514, 627, 699; II – 300, 301, 347, 500, 501, 543; III – 9, 72, 95, 285, 383, ***455–456***; IV – 99, 114, 177, 227, 239, 348
Риккерт Г. I – 65, 66, 181, 212, 225, 232, 233, 343, 374, 402, 513, 518, 701; II – 71, 74, 83, 84, 102, 107, 176, 179, 232, 233, 332, 341, 352, 353, 374, 375, 521, 554, 634; III – 22, 26, 56, 57, 58, 106, 107, 127, 264, 265, ***456–457***, 611, 676; IV – 26, 95, 96, 98, 104, 210, 214, 215, 216, 254, 475, 512
Рикольдо де Монте Кроче I – 399, 666
Рикснер Т. II – 181
Риль А. I – 64, 465; II – 331, 389; III – 57, 281; IV – 101
Рильке Р. I – 475; III – 162, 534; IV – 288
Риман Б. I – 563; III – 372
Ринг К. IV – 92
Ринк Ф. Т. II – 212
Ринуччини А. III – 270
Рипли Дж. IV – 94, 95
Рис-Дэвидс Т. III – 495
Рисмен Д. II – 504; III – 293, ***457–458***
Риттельмайер Ф. IV – 398
Риттер Г. II – 181; III – 100; IV – 315
Риттер И. В. I – 5, 679; III – 21
Риттер К. I – 554; IV – 288
Ритчль А. I – 63
Рих А. III – 333
Рихта Р. III – 293
Рихтер Ж.-П. II – 278; IV – 379, 459, 465
Рицци Б. III – 104
Ричард III II – 609
Ричард из Медиавиллы (из Мидлтауна) I – 38; IV – 263, 273
Ричард Килвингтон III – 146
Ричард Клепвилль IV – 79
Ричард Суайнсхед (Суисет) Калькулятор III – 146
Ричардс А. А. IV – 145, 239
Ричль А. I – 217; II – 600; III – 83, 174, 376, 613
Ричль Ф. I – 400
Риччи О. I – 478
Ришар М. I – 574
Ришард Сен-Викторский I – 138; II – 400; III – ***459***, 505, 521
Рише из Сен-Реми I – 507
Ришелье, кардинал II – 374
Роб-Грийе А. I – 279
Роберт Гроссетест I – 87, 172, 298, 348, 349, 400, 583; II – 183, 546; III – 18, 75, 146, 338, ***459–460***, 627; IV – 36, 261, 273, 425, 486
Роберт из Галифакса II – 26
Роберт Килвордби I – 511; IV – 79
Роберт Коутон III – 563

Робертс М. I – 534
Робертсон А. III – 509
Робертсон-Смит У. IV – 83
Робертсон У. III – 367, 368
Робеспьер О. I – 428, 606; III – 478
Робине Ж. Б. Р. I – 523; III – 280, ***460,*** 523
Робинсон А. II – 595; III – 76
Робинсон Дж. А. I – 656; II – 634; III – 377; IV – 41
Робинсон Р. II – 433
Робэн Л. II – 239
Рогинский Я. Я. III – 414
Рогман К. I – 48
Роговин С. М. I – 548, 607
Роговин М. II – 26
Роговой Ю. П. II – 371
Роговский Л. I – 116
Роговский П. III – 564
Родбертус И. К. I – 45
Роде Э. I – 400; II – 381
Роден О. III – 534
Роджер Марстон I – 38, 39, 406; III – ***460–461***
Роджер Уильямс I – 215
Роджерс А. К. II – 331
Роджерс К. II – 402; IV – 18, 20, 437
Роджерс Х. I – 78
Роди Ф. I – 367, 514
Родин А. В. III – 91, 386
Родионов А. Н. I – 91; III – 365
Родный Н. И. II – 557; III – 170; IV – 204
Роднянская И. III – 129
Родос В. Б. II – 412, 413
Родченко А. I – 31
Рожалин Н. М. II – 466
Рожанская М. М. I – 271
Рожанский И. Д. I – 96, 130, 176, 200, 542, 693; II – 316, 381, 538, 563; III – 251, 352; IV – 69
Рождественский Д. С. IV – 257
Рождественский Н. II – 407
Рождественский Н. Н. II – 567
Розанов В. В. I – 287, 331, 389, 693, 694; II – 275, 289, 466; III – 208, 282, 315, ***461–462***, 469, 470, 475, 571, 580; IV – 78, 130, 225, 248, 383
Розанов Н. П. II – 12
Роздольский Р. III – 61
Розе В. II – 233
Розен В. Р. I – 270
Розен Н. III – 429
Розенберг А. I – 539; IV – 163, 408
Розенберг Г. II – 588
Розенберг О. О. I – 319, 356; III – ***462***; IV – 108, 109, 201, 406
Розенберг Ф. IV – 487
Розенблюм А. I – 316
Розенкранц И. К. Ф. I – 228, 229; II – 327, 538; III – 340, ***462***; II – 327, 538; IV – 180, 382
Розенталь И. Л. I – 132
Розенталь М. М. I – 659; II – 233; IV – 202, 203
Розенфельд Б. А. I – 271; II – 261
Розенцвейг Ф. I – 319; II – 188, 378; III – 56, 283, ***463–464***; IV – 242
Розеншток-Хюси О. I – 319; II – 543; III – 463, 534
Розэак Т. I – 534, II – 298, III – 426
Розин В. М. II – 70, 91, 121, 555; III – 28, 37, 359, 360; IV – 62, 64, 65, 204, 207, 236
Розинг Б. Л. I – 193
Розмини-Сербати А. I – 39; IV – 87, 372, 455
Розов А. М. III – 28
Розов М. А. I – 4, 19, 659; II – 4, 52, 75, 297, 557, 632; III – 4, 263; IV – 4, 88, 203, 205, 207, 208, 220
Розов Н. С. I – 67
Розова С. С. III – 557, 558
Розоноэр Л. И. III – 199
Рой Р. III – ***464***
Рой Р. М. II – 113, 116; III – 55
Ройс Дж. I – 15, 402; II – 499, 577, 578; III – 55, 234, 380, ***464–465***, 492, 613; IV – 299
Ройша И. П. IV – 97
Рокко Г. А. IV – 164
Роланд из Кремоны IV – 92, 96
Ролз Дж., см. Роулз Дж.
Роллан Р. I – 396, 482; III – 46, 216
Роллен Ш. IV – 105
Ролстон III Х. IV – 423
Романо С. II – 124
Романов Б. А. I – 582
Романов В. Я. III – 566
Романовская Т. Б. III – 510, 541; IV – 442
Романуччи-Рос Л. IV – 483
Роммен Г. III – 306
Роноэр Л. И. II – 412
Ропаков Н. И. IV – 319
Рормозер Г. II – 288, 289; IV – 180
Рорти Р. I – 125, 701; II – 171, 329; III – 37, 38, 297, 300, 318, ***465–466***; IV – 50, 52, 99, 220, 433
Росмини А. III – 276, 395
Росс У. Д. I – 626; II – 129, 233, 546, 550
Россе К. IV – 86
Россер Дж. Б. I – 519
Россети Д. Г. II – 206; III – 534
Росси М. I – 617; III – 62; IV – 180
Россиус А. А. I – 149, 162, 400; IV – 107
Ростоу У. У. I – 620; II – 284; III – 293, 295, ***467***, 611; IV – 307
Росцелин I – 10, 510, 526; II – 150; III – 427, ***467***, 627, 630
Рот Г. III – 486; IV – 224
Ротберт, арх. II – 91
Ротиланд I – 113
Ротко М. I – 31
Ротхакер Э. I – 255; II – 58, 176; III – 282, ***467–468***; IV – 214, 215, 216, 241, 242, 243, 286, 295
Роулз (Ролс, Роуз) Дж. I – 409, 549, 695; II – 32, 33, 34, 124, 393, 610, 612; III – 173, 311, 356, 394, 425, ***468***, 586, 589, 624; IV – 52, 227, 286, 413
Роутил Л. IV – 220
Роутли Р. III – 198, 435
Рохайм Г. III – 483
Рохлина Л. I – 226; II – 320
Руайе-Коллар П. III – 455
Рубан В. Г. III – 564
Рубан Я. III – 168
Рубашкин В. Ш. II – 412
Рубен В. IV – 200

Рубене М. IV – 178
Рубенис А. IV – 178
Рубин А. И. IV – 184
Рубин В. А. II – 254, 305, 383
Рубинин П. Е. IV – 258
Рубинштейн Л. II – 308
Рубинштейн М. М. II – 451; III – ***468–469***
Рубинштейн С. Л. I – 607; II – 95, 632; III – 179, 254, 449, ***469***, 486, 591; IV – 201, 202, 204, 205, 206, 225, 436
Руге А. I – 228; III – 340, ***469***
Руде Дж. III – 63
Руденко Д. И. IV – 239
Рудзитис Р. Я. II – 28
Руднев В. И. I – 532
Руднев В. П. II – 308
Рудогий В. И. I – 26
Рудой В. И. I – 319, 356; II – 192, 193; III – 492
Рудольф К. IV – 517
Руж И. II – 132
Ружмон Д. де III – 223
Рузавин Г. И. I – 165, 404, 529, 659; II – 36, 126, 271, 413, 507; III – 139, 356; IV – 204, 208
Рузвельт Ф. Д. III – 444, 612; IV – 417
Рузская А. Г. I – 446
Румер И. IV – 447
Руми Джалал ад-Дин, ар- III – 675
Румянцева Н. Н. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Рунич Д. П. I – 480
Рунс Д. Д. III – 9
Руо Ж. I – 29
Руссель Ж. IV – 109
Руссо Ж.-Ж. I –90, 191, 388, 442, 443, 518, 546, 550, 551, 552, 579, 606, 616, 627, 628, 631, 640, 657, 681; II – 24, 134, 167, 175, 182, 210, 262, 266, 279, 284, 285, 309, 370, 379, 449, 455, 470, 493, 509, 607, 608, 610, 626; III – 120, 124, 208, 221, 223, 225, 266, 271, 352, 366, 367, 368, ***477–478***, 485, 523, 581, 582, 589, 616, 643, 685; IV – 23, 76, 78, 153, 184, 202, 210, 214, 221, 231, 238, 333, 335, 378, 412, 435, 436, 446
Рустан Ф. I – 255
Русяева А. С. III – 167
Рутенбург В. И. I – 362, 425; II – 203
Руткевич А. М. I – 4, 15, 256, 258, 260, 266, 302, 534; II – 4, 26, 58, 266, 288, 361, 390, 464, 494; III – 4, 47, 166, 468; IV – 4, 208, 275, 278, 296, 324, 421, 422, 432, 493
Руткевич Е. Д. IV – 404
Руткевич М. Н. I – 659; IV – 205
Рутковский Л. II – 408, 421
Руттен М. II – 30
Руфин I – 556
Руфь, библ. I – 262
Рыбаков Б. А. II – 22, 183; III – 472; IV – 511
Рыбаков В. В. II – 411
Рыбников П. Н. III – 683
Рыбакова И. В. IV – 205
Рыклин М. К. I – 219, 220, 279, 488, 616; II – 261, 380; IV – 30, 208, 387, 466
Рыкова Н. Я. II – 607
Рылеев К. Ф. I – 610; III – 225
Рычков С. В. II – 410; III – 50
Рьюз М. IV – 409, 410
Рьян М. I – 615
Рэн II – 507
Рэндилл Дж. III – 317
Рэф Р. А. III – 106
Рэшделл Г. II – 129
Рюйсбрук Я. ван III – ***478–479***
Рюккерт Г. IV – 335
Рюэль Ш.-Э. I – 580
Рябов А. К. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Рязанов Д. I – 111

Саадья бен Иосиф, Гаон, Саид ибн Юсуф I – 159; II – 187, 215; III – ***480***; IV – 298
Саббатай Цви II – 188
Сабинилл Рогациан III – 247
Сабит Ибн Курра I – 156
Саблуков Г. С. II – 312
Сабо Э. II – 457
Саваджис Умар Ибн Сахлан, ас- III – 675
Савальский В. А. III – 98
Савва II – 290
Савельев С. Н. I – 290
Савельева И. М. IV – 307, 336
Савельева О. М. I – 708
Савин А. М. II – 6
Савиньи Ф. К. I – 223, 260, 554; II – 175
Савицкий П. Н. I – 503, 504; II – 11, 12, 183, 184; III – 470, 570
Савкин И. А. III – 119
Савонарола Дж. II – 279; III – 231, ***480***
Сагадеев А. В. II – 64; III – 158, 419; IV – 205
Сагаев А. В. I – 41
Сагатовский В. Н. IV – 204
Сад де, маркиз I – 654; II – 610; III – 480, 481
Садагаури, миф. IV – 339
Садагдар М. И. IV – 189
Садашива IV – 339
Садик ал-Азам I – 160
Садковский С. I – 183
Садов II – 368
Садовский В. Н. I – 51, 246, 257, 316, 332, 499, 563, 659; II – 243, 261, 317, 413, 419, 420, 452, 523, 541, 541, 551, 557, 564, 580, 632; III – 109, 113, 157, 231, 289, 413, 547, 553, 558, 559, 560, 671; IV – 143, 204, 207, 209, 289, 292, 297, 398, 405, 440, 490, 509
Садыков М. М. I – 208
Сазонов С. Ю. II – 138
Саидбаев Т. С. II – 164, 312
Саймон Г. II – 85
Саймонс Д. II – 219
Саккетти Ф. III – 509
Сакки Б. III – 276
Сакс Г. IV – 484
Сакулин П. Н. I – 378, 560, 578; II – 466; III – 141, 230
Салазар Ф. С. де I – 47
Саламуха Я. II – 462
Салех А. IV – 423
Салинз М. I – 133
Салих, пророк II – 311
Салих Кубба I – 201
Салливан Г. С. I – 254; III – 72, ***483***
Саллюстий III – 65, ***483***

Салмин А. М. I – 260
Салтыков-Щедрин М. Е. III – 140; IV – 154
Салютати К. I – 312, 424; III – 276
Саман С. I – 160
Самананда, миф. IV – 385
Самандака III – 201
Самантабхара I – 636, 637
Самарин Ф. Д. II – 101; IV – 248
Самарин Ю. Ф. I – 578; III – 258, 475, ***484***, 565, 638; IV – 214, 300
Самарская Е. А. IV – 119
Самбрано М. III – 166
Самбурский С. II – 239
Самбхава II – 202
Самнер У. III – 110
Самохвалов К. Ф. I – 68, 519; II – 413; IV – 252, 269
Самсонов Н. В. I – 222; IV – 190
Самуилов В. I – 168
Санградева I – 590
Сангхабхадра I – 355
Санд Жорж III – 478
Санджая Белаттхипутта I – 643; III – ***489***; IV – 110, 343
Сане дель Рио II – 318
Санин И. II – 605
Санктис Ф. де III – 62
Сантаяна Дж. I – 241, 402, 708; II – 331; III – 160, ***492–493***, 618; IV – 140, 313
Сантилана IV – 188
Сануйе М. I – 34
Санфорд Р. I – 48
Санчес Васкес II – 228; III – ***493***
Санчес Фр. III – 562
Сапов В. В. I – 518; II – 45, 86, 249, 381
Саппе Ф. IV – 219
Саптон I – 172
Сарабьянов В. Н. II – 561; IV – 202
Сарабьянов Д. В. II – 206
Сарахи Шамс ад-Дин, ас- IV – 188
Сарваджнятман I – 55, 265, 697
Саргун ибн Мансур (Сергий) II – 144
Сарагуэта-и-Бенгоечеа Х. III – ***494–495***, 650
Саркисян С. А. III – 183
Сарсенбаев Н. С. IV – 88
Сартори Д. III – 272; IV – 323
Сартр Ж.-П. I – 8, 181, 182, 195, 196, 229, 255, 265, 282, 347, 348, 466, 568, 569, 694, 698, 699; II – 107, 136, 151, 155, 203, 204, 265, 378, 379, 464, 487, 500, 535, 544, 619, 626; III – 56, 62, 97, 117, 148, 172, 173, 182, 324, 359, 431, 481, ***495–497***, 503, 507, 568, 573, 589, 591, 645, 648, 678, 679; IV – 28, 86, 158, 162, 177, 197, 235, 241, 242, 244, 288, 320, 375, 387, 420, 421, 499, 500, 502, 514
Саторнил I – 367, 535
Саути Р. II – 274
Сафа З. IV – 120
Сафонов С. С. II – 472
Сафронов Б. Г. II – 217
Сафрэ (Саффре) А. Д. III – 245; IV – 39, 289, 443
Сахаров В. IV – 470
Сахарова Т. А. II – 536
Сачков Ю. В. I – 47, 388, 632, 659, 666; II – 38, 85, 481; III – 48, 355, 356, 570, 601, 636, 637; IV – 204, 208
Свammердам Я. II – 385; III – 342
Свасьян К. А. I – 142, 212, 234, 241, 437, 521; II – 33, 34, 492; III – 58, 95, 534; IV – 398
Сведенборг Э. I – 140, 214, 521; II – 503; III – 140, ***499***, 541, 595; IV – 53, 60, 61, 92, 397
Свежавски С. IV – 261
Свенониус Л. I – 257
Свентоховский А. IV – 154
Свенцицкий А. Б. III – 500
Свенцицкий В. П. III – ***499–500***; IV – 248
Свербеев Д. Н. III – 565
Сверчок II – 28
Светлов Г. Е. III – 74
Светлов Р. В. IV – 513
Светлов Э. IV – 291
Свечников Г. А. IV – 205
Свидерский В. И. I – 599, 659; IV – 204, 205
Свифт Дж. I – 296; IV – 154
Святополк-Мирский Д. П. II – 11
Святослав II – 86, 87
Сеа Л. III – 412, ***510–511***
Севальников А. Ю. III – 659
Север, платоник III – 243
Север Антиохийский II – 248; III – 382
Север Себохт I – 171
Северикова Н. М. I – 239, 258, 602; II – 146, 333, 459; III – 187, 527, 675; IV – 155
Северин Гавальский IV – 384
Северини Дж. I – 30
Севф, царь II – 336
Сегантини Дж. II – 206; III – 534
Сегундо Х. Л. I – 139; IV – 37
Седакова О. А. II – 620
Седир I – 500
Седли Д. II – 517; III – 594
Седов М. Г. I – 680
Седулий III – 442
Сезанн П. II – 206
Сеземан В. Э. III – ***511***
Секст Херонейский I – 154
Секст Эмпирик I – 52, 53, 60, 82, 129, 168, 179, 189, 193, 194, 309, 438, 618; II – 153, 154, 180, 222, 247, 335, 367, 529, 606; III – 231, 233, ***511–512***, 561, 562; IV – 157, 248, 291, 321, 442
Секстий Квинт II – 620; III – ***512***, 521
Секунд I – 359
Селдин Дж. II – 224
Селзник Ф. I – 352
Селиванов Ф. А. IV – 205
Селиванов Ю. Р. II – 578; III – 465
Се Линьюнь I – 590; IV – 327
Селларс Р. В. II – 331; III – 513
Селларс У. I – 618; III – 37, 38, 39, 298, 465, ***513–514***; IV – 219
Семевский В. И. II – 485; III – 226
Семененко И. И. II – 306
Семенов А. Л. I – 78
Семенов Е. В. IV – 208
Семенов И. Н. III – 450
Семенов Н. Н. IV – 206
Семенов Ю. И. IV – 206
Семенов Ю. Н. IV – 74

Семенова С. Г. IV – 167, 207
Сементковский Р. И. II – 235
Семенцов В. С. I – 333, 377
Семенцовский М. Н. II – 399
Семёнов-Головин Н. II – 399
Семигин Г. Ю. I – 2, 50, 353, 395; II – 2, 81, 83, 526; III – 2, 207, 252, 274, 374, 451, 633; IV – 2
Семковский С. Ю. IV – 201
Сёмушкин А. В. I – 515; IV – 438
Сен К. Ч. II – 113
Сенатов В. III – 635
Сен-Бев I – 631
Сенека Луций Анней I – 125, 145, 222, 275, 361, 403, 496, 597, 711; II – 9, 56, 133, 367, 400, 496; III – 17, 18, 292, 313, 348, 505, 512, ***521–522***, 572; IV – 25, 133, 151, 161, 210, 411, 447
Сен-Дени Суггерий I – 420
Сен-Мартен Л. К. I – 140, 221; II – 451, 503; III – 140; IV – 53
Сён Мун, см. Мун С.
Сенокосов Ю. П. II – 487; IV – 490
Сен-Поль-Ру III – 534
Сен-Симон А.-К. де Рувруа I –90, 144, 212, 214, 278, 517, 631; II – 118, 295, 459; III – 26, 134, 230, 268, 271, 293, 358, 398, 400, ***522–523***, 587, 607; IV – 153, 335
Сент-Илер Ж. Э. I – 542, 590; III – 19; IV – 485
Сент-Круа Дж. де III – 63
Сент-Пьер, Б. де II – 24; IV – 153, 445
Сен-Эвримон М. IV – 450
Сенявин И. П. I – 428
Сепир (Сапир, Сэпир) Э. II – 230, 540; III – 176, ***524***; IV – 239
Септимий Север I – 80; II – 152, 260; III – 639
Серапион Владимирский III – ***524***
Серафим, апископ I – 325
Серафим Саровский II – 96, 157; III – ***524–525***
Серафим (Соболев), архиеп. III – 603; IV – 314
Сербиненко В. В. I – 62, 242, 372, 560; II – 534; III – 470, 476, 484; IV – 207
Сервет М. I – 123; II – 201, 522; III – 215, 376, 509, ***525***
Сервий II – 92
Сергеев Е. II – 493
Сергеенко М. Е. IV – 55
Сергий, архиятр I – 171; II – 149
Сергий о. I – 324, 325
Сергий Радонежский II – 157; III – 314, ***525***
Сергий (Страгородский), архиеп. III – 315; IV – 248
Сердюков Ю. М. I – 207; II – 100; III – 485
Серебрянников В. С. II – 387, 450
Серебрянников О. Ф. I – 312; II – 411, 414; III – ***525–526***; IV – 205
Серебрянский Н. I – 572
Серебряный С. I – 125
Серешаль А. де III – 105
Серио П. I – 671; II – 82
Серипандо Дж. I – 39
Сёрл Дж. I – 99, 146, 627; II – 309, 397; III – 38, 407, ***526***; IV – 239
Серман И. З. III – 539
Серов Ю. Н. III – *289*
Серрюс Ш. II – 421; III – 420
Сертийанж А. III – 652
Сетницкий Н. А. I – 545; III – ***526–527***
Сетров М. И. III – 131
Сеченов И. М. I – 131; III – 258, 510, ***525***; IV – 173, 379
Сивин Н. II – 251
Сиволап И. И. I – 428
Сигер Брабантский I – 41, 172, 306; II – 236, 262; III – 405, 509, ***527–528***, 627, 630, 678, 684, 685; IV – 36, 174
Сигизмунд II Август II – 356
Сид Ахмад-хан II – 113
Сиддхартха Гаутама II – 373
Сиддхасена Дивакара I – 636; III – ***528***
Сиджвик Г. I – 100, 493; II – 128, 622; III – 61, ***528–529***; IV – 414
Сидней О. I – 681
Сидоний Аполлинарий III – 244
Сидонский Ф. Ф. III – 475, ***529***
Сидоренко Е. А. I – 119, 545, 604; II – 298, 411, 439, 440; III – 434, 435, 567; IV – 204, 208
Сидоренко Е. И. I – 266; II – 36; III – 670; IV – 267
Сидоров А. И. I – 150, 368, 536, 662; II – 5, 67; III – 315; IV – 182,
Сидоров М. И. III – 247
Сидоровский И. IV – 168
Сидорченко А. В. III – 303
Сиземская И. Н. I – 106; II – 11, 130; III – 255, 477; IV – 214
Сизиф I – 436
Сикари А. II – 448
Сиксу Э. I – 615; IV – 172
Сикурел А. II – 135; IV – 484
Сил Б. IV – 245
Силаков А. В. II – 414
Силван Р. III – 199
Силуан Афонский II – 158
Сильвестр (Малеванский), еспископ II – 19
Сильвестр II, см. Герберт из Орильяка
Сильвестр из Феррары III – 678
Сильвестр Кулябка III – 189
Сильвестр Медведев, св. I – 691; II – 399
Сильвестр Ф. III – 668
Сильвестров В. В. I – 652
Симеон II – 86
Симеон Метафраст II – 356
Симеон Новый Богослов I – 398, 560; II – 5, 546; III – 315, ***538–539***; IV – 34
Симеон Полоцкий II – 21; III – 473, ***539***
Симиан Ф. IV – 336
Симмах I – 510
Симмий III – 237
Симнани, ас- II – 61; III – 674
Симон II – 128
Симн В. III – 207
Симон Ж. I – 580
Симон Азарьин III – 525
Симон бен Йохаи II – 195
Симон Маг I – 535
Симонов И. М. I – 368
Симонов К. В. II – 299, 404; III – 202, 487
Симонов П. В. IV – 437
Симонов Р. А. II – 247

Симпликий I – 58, 80, 81, 83, 94, 95, 125, 129, 170, 172, 177, 178, 179, 189, 203, 206, 304, 391, 398, 516, 580, 616, 626, 667; II – 88, 148, 149, 234, 241, 335, 522; III – 65, 66, 163, 219, 250, ***541–542***, 600; IV – 39, 53, 186, 447
Симпсон Г. III – 399
Синари Р. II – 114
Синд Дж. IV – 398
Синезий Киренский I – 82; IV – 181, 255, 289
Синеокая Ю. В. I – 206, 518; II – 66; IV – 383, 393, 518
Синицын Е. П. II – 461; III – 670; IV – 290
Синицына Н. В. II – 482; IV – 107
Синнета А. П. II – 28
Синьковский Д. Н. I – 430
Синявский А. III – 462
Сиповский В. В. I – 428
Сирано де Бержерак I – 487
Сириан I – 80, 82, 129, 177, 179, 203, 205, 312, 438, 516, 580, 691; II – 495; III – 65, 244, 250, 364, ***552***; IV – 27, 39
Сирин I –90
Сирон IV – 449
Сирс П. IV – 19
Сисмонди I – 278
Ситковский Е. П. I – 659; III – 460; IV – 202
Сканноне Х. IV – 37
Скворцов Д. П. II – 411, 412
Скворцов К. И. III – 383
Скворцов М. Ю. II – 262
Скворцов-Степанов И. И. I – 213; II – 561
Скенлен Дж. II – 454
Скиад М. М. III – 420
Скибицкий М. М. II – 319
Скидмор Т. IV – 145
Скиннер Б. Ф. I – 271, 311; II – 630; . III – 37, 302, 671; IV – 153
Скифин Теосский I – 483
Сковорода Г. I – 301, 474; II – 43; III – 473, 474, ***563***, 580; IV – 455, 495
Скворцов Н. III – 275
Скворцов-Степанов А. А. IV – 201
Скокпол Т. III – 430
Сколимовски Х. IV – 394
Скоропадский П. П. II – 44
Скот Д. II – 236
Скотт В. III – 367
Скотт Г. I – 534
Скотт Д. II – 131, 434; III – 671
Скоупс Дж. II – 318
Скриб О. Э. II – 94
Скрибнер С. III – 263
Скрипник А. П. I – 596; II – 48, 325; III – 507; IV – 208, 393
Скрынников Р. Г. IV – 56
Скрябин А. II – 66; III – 534
Скулем Т. А. II – 595; III – ***563–564***; IV – 453, 488
Слабкий А. С. IV – 379
Славская К. А., см. Абульханова-Славская К. А.
Славянский Ф. А. III – 191
Слешинский И. В. II – 408
Сликер Д. IV – 423
Слинин Я. А. II – 411
Слинько Е. В. II – 215, 488
Слободкин Г. С. II – 399
Слотердейк П. I – 148
Слупецкий Е. II – 461
Слуцкий Е. Е. III – 320, 324
Слюсарев Г. Г. III – 420
Смагина Е. Б. II – 490
Смарт Б. II – 286; III – 297, 298
Смарт Дж. Дж. III – 37, 38
Смирин М. М. II – 469, 635; III – 452; IV – 453
Смирнов Ал. В. II – 412
Смирнов А. В. I – 71, 159, 191, 201, 203, 209, 273, 393, 394, 422, 435, 458, 498, 600, 608, 680, 684, 714; II – 19, 54, 61, 166, 173, 191, 249, 522, 538; III – 54, 267, 332, 352, 355, 373, 377, 382, 479, 500, 563, 578, 585, 625, 656, 675, 677, 680, 682; IV – 142, 149, 151, 208, 431, 504
Смирнов А. И. I – 243
Смирнов Б. Л. I – 333
Смирнов В. А. I – 8, 119, 369, 450, 500, 683; II – 411, 412, 413, 414, 419, 428, 429, 436, 557, 632; III – 77, 157, ***574–575***, 634; IV – 204, 208, 247
Смирнов Г. А. I – 305, 703; III – 144, 330, 372, 407; IV – 317
Смирнов Г. Л. I – 659
Смирнов Е. С. III – 558; IV – 71
Смирнов Н. II – 325; III – 168
Смирнов Н. П. IV – 193
Смирнов С. И. II – 247
Смирнов С. К. II – 399; III – 564
Смирнов-Платонов Г. П. I – 259
Смирнова Е. Д. I – 4, 103; II – 4, 99, 131, 133, 412, 413, 414, 436, 551, 632; III – 4, 157, 385, 515, 520; IV – 4, 204, 208, 239, 247, 264, 270
Смирнова З. В. IV – 205, 207
Смирнова Н. М. I – 143; II – 29, 176; III – 662; IV – 207, 485, 505
Смит А. I – 202, 276, 277, 413, 629, 633, 708; II – 128, 134, 178, 214, 215, 393, 441, 486, 565; III – 97, 134, 140, 271, 367, 368, 523, ***575***, 643; IV – 47, 133, 134, 184, 221, 293, 393, 413, 414, 474, 492
Смит Д. II – 134, 242; IV – 178
Смит Э. III – 40, 42; IV – 483
Смолкин В. М. I – 4; II – 4; III – 4; IV – 4
Смолян Г. Л. II – 142
Смотрицкий М. II – 243
Смульян А. II – 428
Смэтс Я. Х. – 384; III – 151, 162, ***580***; IV – 299, 435
Снелль Б. IV – 106
Снелль Ф. В. Д. I – 317
Снид Дж. I – 104; III – 39, 671; IV – 219
Сноу Ч. П. IV – 215, 216, 346
Снытко Т. Г. I – 221
Соболев А. В. I – 190, 372, 535; II – 11, 12, 45, 184, 225; III – 98, 390, 638; IV – 116, 248, 257, 272
Соболев Д. Н. III – 106
Соболев П. В. I – 231; III – 268
Соболевский А. И. II – 28; III – 85
Соболевский С. И. III – 593
Соболевский С. С. II – 156
Собоциньский Е. II – 461, 462
Собрино Х. IV – 37
Согомонов Ю. В. III – 333, 346; IV – 208, 485
Содейка Т. IV – 178

Созомен II – 483
Соина О. С. IV – 208
Сока-Гаккай III – 73
Сокал Р. IV – 71
Соколов Б. Г. I – 629
Соколов Б. С. II – 30
Соколов В. II – 388
Соколов В. В. I – 289, 425, 495, 503, 538, 607; II – 130, 376; III – 169, 622, 686; IV – 205, 208, 479, 511
Соколов Л. II – 67
Соколов Н. М. I – 134; II – 325, 327; IV – 393
Соколовская З. К. I – 271
Соколовская Т. О. III – 463
Соколовски Р. IV – 178
Соколовский С. В. II – 527; III – 13
Сокольская М. М. IV – 338
Сократ I – 44, 55, 58, 60, 70, 113, 121, 122, 126, 127, 148, 167, 168, 170, 171, 185, 194, 285, 305, 342, 400, 405, 436, 487, 506, 581, 621, 661, 663, 668, 676, 678, 686, 710; II – 10, 94, 118, 122, 126, 152, 180, 182, 199, 211, 245, 274, 318, 324, 336, 337, 367, 368, 465, 475, 483, 517, 553, 618, 622; III – 10, 15, 77, 94, 95, 101, 110, 150, 222, 223, 232, 236, 239, 241, 337, 422, 446, 504, 572, 585, 586, ***591–593***, 594, 601, 603, 643; IV – 10, 68, 77, 137, 167, 166, 168, 181, 194, 210, 227, 316, 317, 337, 411, 427, 471, 472, 473, 507
Сократ, историк II – 483
Сократид I – 60
Сокулер З. А. I – 408; II – 412; III – 400, 427; IV – 207
Солдатова Г. У. III – 41
Солженицын А. И. II – 130, 448; III – 475
Соллерс Ф. I – 627; II – 70
Соловей В. Д. III – 41
Соловин М. IV – 30, 417
Соловьев В.С. I – 46, 62, 91, 182, 189, 191, 213, 233, 290, 324, 344, 390, 469, 676, 677, 678, 694, 713; II – 17, 45, 48, 65, 71, 97, 123, 150, 154, 195, 199, 211, 314, 315, 323, 381, 447, 448, 465, 466, 528, 543, 568, 612, 617, 618; III – 56, 66, 96, 102, 123, 127, 152, 153, 232, 258, 314, 341, 357, 374, 390, 396, 397, 407, 467, 469, 470, 471, 472, 475, 476, 500, 501, 503, 533, 534, 571, 573, 581, 582, ***595–597***, 602, 603, 618, 619, 622, 651; IV – 53, 61, 98, 114, 115, 116, 130, 155, 167, 185, 200, 214, 223, 228, 233, 235, 244, 248, 314, 339, 382, 383, 393, 429, 455, 463, 476, 477, 495
Соловьев Е. А. I – 294
Соловьев С. М. III – 475, 595, 597; IV – 248, 314
Соловьев Э. Г. I – 462, 551; II – 41, 119, 143; III – 14, 122, 175, 183, 296, 303; IV – 107
Соловьев Э. Ю. II – 325, 469; III – 86, 377, 391, 408, 453; IV – 178, 205, 208, 223, 230, 266, 421
Соловьева Г. Г. IV – 301
Сологуб Ф. II – 66; III – 534
Солодовников В. II – 229
Солодухин О. А. II – 411
Соломон, библ. I – 86, 251; II – 311
Солон I – 44, 619; II – 199, 528; III – 239, 521, 632
Солоневич И. Л. IV – 57
Солонин Ю. Н. IV – 208
Солопова М. А. I – 53, 58, 80, 81, 84, 110, 122, 130, 169, 170, 171, 179, 189, 191, 194, 200, 267, 304, 312, 478, 493, 495, 516, 531, 618, 623, 670; II – 6, 11, 44, 200, 313, 318, 332, 337, 367, 396, 458, 475, 483, 518, 524, 560, 561, 606; III – 6, 88, 119, 149, 189, 249, 251, 483, 512, 552, 593, 594, 600, 601, 639; IV – 42, 69, 104, 157, 160, 166, 168, 174, 181, 193, 316, 433, 443, 444, 471
Солтис Д. IV – 224
Сомананда IV – 386
Сомов О. М. I – 417
Сопатр Аламейский I – 205; IV – 181
Сор М. IV – 423
Сорди С. III – 70
Сорель Ж. I – 260; II – 563, 584; III – 15, 60, 62, 64, ***599***; IV – 153, 163
Сорина Г. В. II – 413; III – 385
Сорокин В. II – 308
Сорокин П. А. I – 602; II – 12, 82, 284, 302, 303, 341, 350; III – 42, 178, 394, 429, 436, 513, ***599–600***, 611; IV – 68, 335
Сорос Дж. III – 36, 175
Сосиген III – 221, ***600***
Сосикрат IV – 158
Соссюр Р. де I – 256, 552, 627
Соссюр Ф. де I – 256, 552, 627; II – 308, 364, 365, 436, 621; III – 63, 284, 514, 515, 520, 647; IV – 238, 506, 507, 511
Сотион из Александрии I – 670; III – 220, 512, 521, ***601***
Сотирих Пантевген III – 87, 90, ***601***
Сото Д. IV – 341
София-Шарлотта, прусская королева III – 235; IV – 75
Софокл I – 475, 627, 647, 659; II – 126, 482; III – 304, 347; IV – 86, 161
Софоний I – 177, 178, 179, 312
Софроний II – 399
Софроний (Сахаров), игумен II – 158
Софронов В. II – 28
Спавента Б. I – 640
Спайкмен Н. I – 503
Спасский А. I – 150, 368; II – 576; III – 213, 315; IV – 306
Спевсипп из Афин I – 60, 82, 120, 127, 169, 506; II – 335; III – 202, 237, 243, ***616***; IV – 189
Спейнос У. I – 615
Спекторский Е. В. III – 452, ***616–617***; IV – 306
Спенсер Г. I – 51, 142, 159, 195, 239, 309, 416, 455, 560, 561, 574, 609, 689; II – 35, 46, 89, 107, 114, 128, 153, 177, 217, 296, 418, 437, 459, 463, 470, 578, 583, 598, 610; III – 22, 26, 134, 163, 257, 258, 264, 334, 358, 359, 396, 398, 420, 573, 617, ***619–620***; IV – 7, 98, 130, 184, 211, 218, 233, 335, 408, 409, 410, 414, 475, 477
Сперанский М. М. I – 220; III – 391, 474, ***620–621***
Спёрджен Ч. I – 215
Спивак Г. I – 615
Спиноза Б. I – 11, 13, 22, 61, 68, 70, 145, 230, 248, 251, 252, 272, 279, 286, 289, 315, 337, 341, 381, 392, 428, 433, 443, 488, 489, 493, 503, 518, 523, 596, 614, 631, 649, 650, 670, 678, 701, 707, 712; II – 9, 10, 16, 17, 23, 25, 88, 99, 129, 140, 181, 182, 231, 284, 320, 347, 377, 384, 385, 402, 465, 476, 542, 544, 548, 577, 601, 619, 625, 626; III – 31, 63, 66, 127, 150, 174, 190, 191, 196, 208, 246, 271, 280, 323, 371, 398, 422, 423, 424, 441, 473, 501, 506, 509, 562, 572, 616, ***621–622***, 641, 643, 650, 651, 653, 654, 655, 657, 658, 659, 667, 678, 682; IV – 26, 33, 48, 76, 78, 93, 119, 135, 161, 202, 221, 222, 231, 236, 248, 316, 317, 378, 380, 389, 398, 416, 422, 449, 472, 473, 477, 479, 511, 514
Спирин В. С. II – 251; IV – 290
Спирито У. III – 356

Спиркин А. Г. I – 256, 394, 659, III – 591, IV – 204, 208
Сполдинг Э. Г. III – 69, 70
Средний-Камашев И. Н. I – 417
Сретенский Н. Н. III – 45, 644
Стабурова Е. Ю. II – 186; IV – 12
Ставенхаген Р. IV – 484
Стаджи Ф. II – 452
Стадников Г. В. II – 390
Стайнбах Х. I – 291
Сталин И. В. I – 331, 652, 658; III – 60, 62, 100, 609; IV – 81, 202
Сталь Ж. де I – 416
Стам С. М. II – 150
Станкевич А. В. II – 235
Станкевич Н. В. I – 62, 230, 554; II – 40, 41, 235; III – *634–635*
Старбук Э. III – 436
Старкова К. Б. II – 353
Старовойтов В. В. I – 466; II – 135; III – 72, 137, 360, 413, 483; IV – 274, 302, 414, 415, 437
Старостин Б. А. I – 176; II – 562; III – 162, 330, 356
Старцев А. И. III – 396
Старченко А. А. II – 413; IV – 204
Старченко Н. Н. I – 295; II – 454
Стасей из Неаполя III – 221
Стасова Н. В. IV – 173
Стась Е. В. III – 400
Стаут Дж. Ф. II – 622
Стафецкая М. I – 24
Стахняк З. II – 594
Стахов В. Э. II – 240
Стеблин-Каменский М. И. II – 583
Стевин С. IV – 517
Стеджен Н. II – 550
Стеенберген ван, см. Стенберген Ф. ван
Стейн В. III – 522
Стейнберг М. II – 188
Стеклов Ю. М. I – 214
Стенберген Ф. ван I – 105; III – 71
Стенберги бр. I – 31
Стенгерс И. I – 255; II – 38, 319; III – 28, 34, 344, 356, 374, 400, 488, 546, 563, 636
Стендаль I – 631
Степанов А. Д. IV – 72
Степанов М. IV – 128
Степанов С. Г. II – 6
Степанов С. Ю. III – 450
Степанов Ю. С. I – 708; II – 50; III – 521
Степанова В. I – 31
Степанова А. С. III – 641
Степанянц М. Т. I – 4, 9, 161, 204, 209, 482; II – 4, 92, 515; III – 4, 16, 434, 675; IV – 4, 173, 205, 208, 375
Степин В. С. I – 2, 112, 500, 659; II – 2, 75, 297, 347, 419, 557, 632; III – 2, 28, 34, 35, 168, 263, 265; IV – 2, 45, 52, 200, 203, 205, 207, 208, 209, 220, 244, 250, 332, 334, 335
Степняк-Кравчинский С. М. III – 85
Степун Ф. А. I – 233, 301; II – 81, 332; III – 58, *637–638*; IV – 21, 80, 167, 168, 215, 216, 394
Стерлинг Д. II – 219
Стернберг Р. IV – 19
Стефан III – 250
Стефан Александрийский I – 82, 177, 178, 179; III – 164
Стефан Бар Судаили II – 5
Стефан Византийский III – 65
Стефан Георге I – 487
Стефан Калиновский III – 564
Стефан Никомедийский III – 538
Стефан Пермский II – 22; III – *638*
Стефан Прибылович III – 564
Стефан Яворский II – 243; III – 314, 473, 484, 564, *638*; IV – 183
Стефанов Ю. Н. I – 501; II – 461; IV – 408, 431
Стеффенс Хенрих (Генрих) III – 21, *638–639*, 381; IV – 27
Стивенсон Ч. II – 550; III – 666; IV – 436
Стил Р. III – 367
Стил Т. I – 440; II – 415; III – 199
Стилон, Люций Элий I – 366
Стильпон из Мегары I – 145, 169; II – 43, 274, 517, 518, 524; III – *639*; IV – 181, 432
Стирлинг Дж. Х. I – 15, 492; III – 55, *639*
Стобей Иоанн I – 515, 522, 618, 623; II – 180, 551, 606; III – 88, *639*
Стовик В. III – 522
Столетов А. Г. III – 170
Столович Л. Н. II – 455; III – 342; IV – 205, 208, 323
Столпнер Б. Г. III – 28; IV – 447
Столыпин П. А. III – 274
Столяров А.А. I – 37, 56, 121, 145, 147, 171, 176, 185, 205, 304, 434, 496, 508, 522, 668, 670, 687, 689; II – 10, 43, 44, 167, 258, 496, 586, 620; III – 117, 193, 213, 221, 292, 302, 505, 512, 522, 541, 641, 642, 652, 683; IV – 58, 162, 303, 323, 447
Столярский П., прот. I – 264
Сторер Н. II – 537; III – 35
Стоун К. IV – 422
Стоунквист Э. II – 493
Стоуньер Т. III – 294
Страбон I – 110, 171; II – 335; III – 221, 386
Стралленберг Ф. IV – 13
Стратий Я. М. II – 243; IV – 384
Стратон из Лампсака I – 168, 506; II – 241, 396; III – 220, 221, 370, *644*; IV – 53, 166
Страуд Б. IV – 99
Страус-Хюпе Р. I – 503
Страхов Н. Н. II – 556; III – 22, 85, 303, 461, 467, 475, *645–646*, 436
Стрельцова Г. Я. I – 181; II – 603, 607, 626; III – 208, 497
Стречи, Литтон III – 61
Стриндберг А. III – 534
Строгович М. С. IV – 202
Строев А. Ф. I – 429
Стронг Ч. О. II – 331
Стросон (Строуссон) П. I –98, 99; II – 117, 397, 544; III – 151, 171, *646*; IV – 47, 99, 140, 239
Струве В. В. IV – 112
Струве П. Б. I – 242, 389, 390; II – 86, 249, 382, 625; III – 58, 61, 124, 134, 356, 394, 395, 570, *646–647*; IV – 271
Струмилин С. Г. III – 31
Стурдза А. С. I – 462
Стхирамати II – 193, 194
Стэн (Стен) Я. I – 652; IV – 201
Стэнли Т. II – 180

Стюарт Дж. I – 133; II – 169, 486; III – 455; IV – 393
Стюнин В. Я. IV – 173
Стяжкин Н. И. I – 325; II – 308, 371, 414, 421; III – 290, ***649***, 686; IV – 141, 204
Су Цинь I – 567
Суарес Ф. I – 105, 138, 272, 425, 453, 461; II – 236; III – 70, 150, 215, 427, 506, ***649–650***, 678, 685; IV – 79, 93, 94, 96, 97, 100
Субботин А. Л. I – 351, 681; II – 36, 72, 73, 255, 387, 412, 421, 450, 489; III – 104, 161, 218, 227, 303, 529; IV – 204, 408, 453
Субботник С. Ф. I – 351
Субири Х. III – 166, ***650***
Суворин А. С. III – 461
Суворов О. В. I – 61, 151, 153, 377, 428, 481, 487, 633; II – 95, 124, 128, 154, 285, 286, 362, 374, 398, 483, 608; III – 329, 346, 358, 409; IV – 22, 91, 346
Суворов С. II – 508
Сувчинский П. П. II – 11, 183, 184
Сугавара Митидзанэ III – 550
Сугай Л. А. II – 528, 576
Суда I –95; II – 11, 483
Судаков А. К. I – 47, 690; II – 234; III – 12, 168, 408
Судзуки Д. IV – 109, 278
Сузо Г. I – 95, 138; II – 546; III – 66, ***667***; IV – 79, 429
Суинберн О. I – 369
Суйути, ас- II – 61
Сукач В. III – 462; IV – 130
Сукачев В. Н. III – 23
Сулла I – 110
Сульципий Аполлинарий I – 42
Сумама Ибн ал-Ашрас II – 197
Сумароков А. П. I – 317; II – 502
Сундарапандья IV – 374
Суни Р. III – 43
Сун Цзянь I – 61, 585
Сунь Фу III – 60
Сунь-цзы (Сунь У, Чжан цин) I – 266; III – ***670***
Сунь Ятсен (Сунь Исянь, Сунь Чжуншань, Сунь Вэнь) I – 365, 593; II – 185, 469, 601; III – ***670–671***; IV – 6, 65, 324, 355
Суппес П. III – 634, ***671***; IV – 219, 398
Сурешвара I – 55, 115, 207, 643, 697; II – 488; III – 193, 389, ***672***
Сурио Э. IV – 467
Сурья IV – 375
Суслов А. П. III – 461
Сутин Х. I – 29
Сутич Э. IV – 91
Суханов И. В. IV – 88
Сухов А. Д. I – 132, 214, 301, 517, 680; II – 41, 450; III – 124, 140, 229, 236, 396, 476, 566; IV – 78, 205, 351, 405
Сухово-Кобылин А. В. II – 314; III – ***675***
Сухомлинский В. А. I – 443
Сухотин А. К. IV – 205
Сухраварди Шихаб ад-Дин, ас- I – 71, 157, 158, 191, 201, 203, 273, 393, 394, 600, 608, 683, 684; II – 18, 164, 165, 189, 190, 191, 546; III – 220, 354, 479, 500, 585, 656, ***675***, 680, 681; IV – 142, 150, 151, 388, 431
Су Цинь IV – 328
Сушрута I – 209
Сфер Боспорский II – 43; III – ***683***
Сфорц III – 270
Схария II – 28
Сциллард М. IV – 417
Сципион I – 525; II – 604; III – 193
Счастливцев Р. А. I – 508; II – 548; III – 98
Сыма Вэнь IV – 489
Сыма Гуан I – 591
Сыма Тань II – 144, 252
Сыма (Тянь) Жанцзюй I – 266
Сыма Цянь I – 704; II – 144, 252, 373, 392, 467; III – 670, 692
Сынопалов А. К. III – 644
Сырейщиков Е. Б. I – 430
Сыркин А. Я. I – 198, 377; II – 568
Сэв Л. I – 256
Сэй Ж. II – 214
Сэнчжао I – 293, 590
Сэпир Э. II – 230
Сэт Э. I – 15; II – 331; III – ***688–689***
Сюань-ван I – 61
Сюаньцзан I – 73, 472; II – 194
Сюй Вэйюй II – 467
Сюй Гань II – 574
Сюй Фугуань III – 101
Сюй Циньтин IV – 357
Сюй Шэнь IV – 309, 326
Сюй Юйцин IV – 370
Сюкияйнен Л. Р. IV – 189
Сю Лиюань IV – 328
Сюн Шили (Сюн Шэнхэн, Сюн Цзычжэн) I – 365; II – 305, 616; III – 101, ***690***; IV – 65
Сюнь-цзы (Сюнь Куан, Сюнь Цин, Сунь Цин) I – 61, 362, 364, 584, 705; II – 60, 304, 383, 391, 392, 573, 574, 575, 601; III – 544, 551, ***690***; IV – 11, 122, 326, 360, 402
Сюнь Юэ II – 574; III – 545; IV – 403
Сютаев В. К. IV – 77
Сяньшоу-даши, см. Фацзан
Ся Чжэньтао II – 461

Таванец П. В. II – 99, 413, 632; IV – 204
Тавр Кальвен I – 203, 205; III – 243; IV – *5*
Тавризян Г. М. I – 630; II – 34, 501, 536, 633; IV – 162, 178, 205, 276, 295, 383, 394
Таганцев Н. С. III – 571
Тагор Д. II – 113
Тагор Р. I – 396; II – 113, 197; III – 55; IV – *5*
Таддео Пармский I – 41; III – 188
Тажуризина З. А. III – 510
Тайгун Ван I – 266
Тайлер В. III – 66
Тайлер С. I – 133
Тайлор Э. Б. I – 110, 133; II – 341; III –436; IV – 7, 334
Тайманов А. Д. II – 410
Тай-цзун I – 589
Тайцлин М. А. II – 410
Такахара Я. III – 553
Такер А. У. II – 34
Такеути Г. I – 683; II – 240
Таллок Г. III – 425
Тальман П. IV – 105

Тамир Ю. III – 41
Тампье Э. IV – 273
Тан (Чэн Тан) IV – 402
Танеев В. И. IV – *10*
Таннери П. I – 95, 686; II – 381, 563; IV – 55
Тансилло Л. I – 313
Тантлевский И. Р. II – 353
Танхилевич О. IV – 450
Тан Цзюньи I – 586; II – 305, 393; III – 101, 690
Таньлуань IV – 327, 328
Тань Сытун (Тань Фушэн) I – 365, 586; II – 31, 185, 469, 601; IV – *11–12*, 355
Тао Хунцзин I – 567; IV – 327
Тапарелли Л. III – 70; IV – 87
Тарасов Б. И. III – 208
Тарасов Б. Н. IV – 339
Тард Г. I – 609, 650, 720; II – 571, 572, 604; III – 183
Тардье М. I – 206, 579; III – 541
Тареев М. М. II – 600; IV – *12*
Тарко А. М. IV – 424
Таронян Г. А. IV – 447
Тарпас Р. III – 359
Тарский А. I – 423, 604; II – 5, 139, 169, 170, 222, 314, 409, 428, 433, 434, 435, 436, 457, 461, 462, 539, 540, 551, 595; III – 68, 156, 177, 195, 196, 288, 515, 516, 517, 518, 520, 646; IV – *12–13*, 17, 74, 246, 268, 488, 514
Тарт Ч. IV – 91, 92
Тарталья I – 597
Таскин В. С. I – 537
Татаркевич В. II – 8, 9, 461, 462; III – 169, 585, 686, 688; IV – *13*
Татарский И. III – 539
Татиан I – 149, 150, 509; II – 446; IV – *13*, 495
Татищев В. Н. III – 268, 474, 509; IV – *13–14*
Таулер, Иоганн I – 138, 377, 674; II – 546; III – 52, 66, 451; IV – *15*, 429
Таунсенд Дж. II – 486
Тауреллус I – 172
Таухиди Абу Хайан, ат- IV – *16*
Тафтазани, Сад ад-Дин, ат- I – 203; II – 83, 198; III – 220; IV – *16*
Тафтс Дж. III – 318
Тахений О. III – 200
Тахо-Годи А. А. I – 653; II – 453, 483; III – 242, 291
Тацит III – 269, 477
Твардовская В. А. II – 235
Твардовский К. I – 58, 309, 310; II – 102, 316, 390, 456, 461, 462, 463, 521; III – 335; IV – *16–17*
Тверетинов-Дерюшкин Д. Е. II – 22; IV – *17*
Тверской А. III – 671
Тевзадзе Г. II – 211
Тейлор П. IV – 423
Тейлор Р. IV – 422
Тейлор Т. III – 66; IV – 39
Тейлор Ч. IV – 180
Тейхмюллер Г. I – 281, 344, 713; II – 387, 543; III – 475, 618, 652; IV – *23*, 27, 71
Тейяр де Шарден П. I – 12, 136, 139, 241, 533, 575; II – 236; III – 107, 108, 151, 191; IV – *23–24*, 244, 319, 350, 435
Телезио Б. I – 350, 425; II – 202; III – 18, 145, 350, 541, 653; IV – *25*
Телекл I – 60; II – 367
Телесф IV – 166
Телет Мегарский I – 267
Теннеман В. Г. I – 181, 580; III – 245
Теннис Ф. II – 347, 598; III – 61, 358; IV – *30–31*
Теннисон А. III – 192
Теобальд II – 148
Теодорик Тевтонский, см. Дитрих Фрейбергский
Теодорик Шартрский, см. Тьерри Шартрский
Теодорих, остготский король I – 304; II – 226
Теон из Смирны I – 58, 579, 626; II – 597; III – 64, 243, 244; IV – *42*, 104
Теофил Антиохийский II – 367
Теофраст I – 57, 80, 96, 110, 120, 127, 170, 171, 173, 179, 185, 209, 267, 477, 531, 618, 621, 622, 664, 667, 686; II – 7, 241, 255, 335, 336, 362, 510, 593; III – 220, 221, 236, 237, 541, 542, 644; IV – *53–55*, 158, 160, 191, 437
Теплов Б. М. II – 103
Тереза Иисусова (Тереза Авильская) IV – *55*, 60
Терентьев А. А. I – 323, 637; II – 113
Теренций I – 217
Терман Л. III – 560; IV – 19
Тернавцев В. А. I – 545; IV – 248
Тернер В. I – 133; II – 282, 283; III – 264, 458
Терновский В. Н. I – 478
Терновский Ф. I – 428; IV – 17
Тертерян И. III – 511
Тертуллиан I – 22, 49, 85, 90, 149, 150, 252, 359, 380, 510, 535; II – 152, 180, 186, 367, 400, 496; III – 174, 211, 212, 404, 405, 505, 637, 641; IV – 27, 33, 34, *58*, 231, 304, 518
Теряев А. III – 22
Тетенс И. Н. I – 431; II – 231; III – 368; IV – *58–59*, 94, 97, 322, 436
Тиберий, имп. III – 239; IV – 104, 146
Тиберий Юлий Александр IV – 192
Тибодо Ж. IV – 29
Тидеманн Д. II – 181
Тик Л. I – 358; IV – 86, 380, 381, 389
Тилак Б. Г. I – 396; III – 55
Тиле К. П. IV – 374
Тилике Х. III – 223; IV – *66*
Тиллих П. I – 105, 241, 568, 655; II – 543, 619, 626, 634; III – 83, 377, 407, 436, 438, 573, 678; IV – 66, *66–68*, 167, 234, 235, 420
Тимашев Н. С. I – 390; IV – *68*
Тимбарука III – 201
Тимей Локрский I – 44, 154; III – 236, 243
Тимирязев К. А. I – 469; II – 557; III – 31, 258, 510; IV – 201
Тимон из Флиунта I – 193, 621; III – 233, 512; IV – *69*
Тимонин А. К. III – 558
Тимофеев Л. И. III – 130
Тимофей Элур II – 248
Тимплер I – 172
Тимур I – 554; IV – 16
Тинберген Н. II – 245, 572, 573; IV – 409
Тинберген Я. I – 534
Тиндаль Дж. I – 606; IV – 231
Тиннеман В. Г. II – 211
Тинторетто Я. III – 509
Типлер Ф. I – 131

Типсин А. Н. IV – 515
Тираннион из Амиса I – 110; III – 221
Тирмизи, ат- III – 669
Тисий III – 605
Тит Ливий II – 478
Тит Кастриций I – 42
Тит Помпонаций Аттик IV – 449
Тит Флавий II – 259
Титаренко А. И. IV – 205
Титаренко М. Л. I – 6, 705; II – 574, 601, 616, 617; IV – 290, 358
Титиан III – 242
Титов В. П. II – 466
Титченер Э. IV – 437
Тифтрунк И. II – 211
Тихвинский С. Л. II – 204; III – 671; IV – 12
Тихо Браге II – 172, 242
Тихомиров Л. А. II – 289; IV – *72*, 248, 314
Тихомиров О. К. II – 632
Тихон, патриарх I – 324
Тихон Задонский II – 157; III – 474; IV – *72*
Тихонов А. Н. II – 507
Тихонравов Н. С. I – 417
Тишков В. А. II – 527; III – 13, 41, 43, 414; IV – 484
Тищенко П. Д. I – 409; II – 7, 194, 199; IV – 29, 208, 441
Ткачев П. Н. III – 13, 510; IV – *72–73*
Ткаченко Г. А. I – 293, 472, 536, 567, 575, 586, 589; II – 143, 373, 404, 467; III – 494, 689, 692; IV – 6, 123, 163, 309, 310, 340, 359
Тов Э. I – 264
Тодоров Ц. I – 615; III –647; IV – 29
Тодорский С. III – 563
Тойнби А. I – 241, 534, 582, 595; II – 12, 80, 176, 179, 341, 345, 347, 350, 451, 543, 572; III – 112, 296, 475, 511, 611; IV – *74*, 213, 215, 216, 307, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 375
Токарев С. А. II – 583; III – 442; IV – 184, 484
Токвилль А. К. де I – 220, 547, 619, 620; II – 303, 395, 565; III – 333; IV – *74–75*, 145, 146, 471
Токмачев К. Ю. IV – 119
Толанд Дж. I – 116, 315, 606; II – 449; III – 191, 235, 236, 485, 658; IV – *75*, 231, 450, 479
Толкин Дж. Р. Р. III – 74
Толмачев В. М. I – 377; II – 618
Толмен Э. I – 271
Толстой А. К. II – 45
Толстой И. И. II – 583
Толстой Л. Н. I – 106, 263, 277, 354, 389, 390, 447, 459, 482, 517, 611; II – 56, 97, 166, 167, 267, 282, 346, 379, 399, 534, 618, 626; III – 14, 15, 52, 53, 77, 95, 123, 152, 175, 266, 470, 475, 478, 503, 571, 573, 577, 616; IV – 76, 77, *78*, 197, 223, 319, 378, 383, 393, 436, 465, 518
Толстых В. И. I – 4, 709; II – 4, 162, 350; III – 4, 129, 130, 362; IV – 4, 70, 88, 206, 335
Толь Э.-Г. I – 221
Тольятти П. I – 554; II – 362
Томазий Х. II – 23, 24, 56; III – 368, 391; IV – *78*
Томазиус И. I – 173
Томас Букингем II – 26
Томас де Виа Гаэтанский I – 138
Томас Г. I – 5
Томас У. И. I – 267, 423, 602; II – 616
Томас Бекет II – 148
Томас Суттон IV – 79
Томасов Н. III – 204
Томасон Р. II – 132
Томашевский Б. В. II – 621; III – 130
Томилин К. А. I – 378; II – 43; IV – 396, 415, 417
Томинаг К. III – 293
Томмазо де Вио, см. Каэтан Томмазо де Вио
Томпсон Э. III – 63
Томсон Д. Д. I – 301
Томсон Э. III – 63
Тондл Л. III – 515; IV – 428
Топич Э. II – 329
Топорнин Б. Н. III – 311
Топоров В. Н. I – 184, 714; II – 347, 583; III – 472; IV – 112, 507
Топуридзе Е. И. II – 333; IV – 206
Торнау Н. IV – 188
Торндайк Э. I – 271
Торо Г. I – 482, 549, 708; IV – 91, 94, 95, 96
Тороп Я. III – 534
Торренс И. IV – 19
Торричелли Э. I – 480; II – 226, 513
Торукало В. П. III – 41
Торчинов Е. А. I – 586, 589; II – 254, 393
Тоффлер О. I – 533, 534; II – 142, 178; III – 37, 294; IV – 284, 307
Трасилл I – 127, 129, 621; III – 64, 239, 243, 632; IV – 42, *104*
Трасимах из Халкидона III – 347, 592, 604, 605, 639; IV – *104–105*
Трауберг Н. Л. IV – 55, 368
Трахтенберг О. В. I – 95; IV – 202
Траян, имп. II – 67; III – 250; IV – 449
Тревиранус Г. Р. I – 405
Тредиаковский В. К. I – 317, 428; IV – *105*
Трейчке Г. I – 48
Трёльч Э. I – 212, 655; II – 176, 177, 197; III – 83, 211, 332, 376, 513; IV – *105*, 292
Тренделенбург Ф. А. I – 309, 342; II – 61, 182, 232, 233, 584; IV – *106*, 222, 238
Третьяков И. А. I – 111
Триверс Р. I –91; IV – 409
Трилочана I – 371; III – 114
Тринберг Д. IV – 71
Трифон Иудей IV – 495
Троицкий В. П. II – 180, 453
Троицкий М. М. II – 43, 408; III – 258, 625; IV – *113*
Троицкий С. В. II – 101
Тролль В. IV – 71
Тронская М. Л. II – 399
Тронский И. М. II – 583
Трофимов П. С. I – 260
Трофимова М. К. I – 536; II – 6; III – 8
Троцкий Л. Д. III – 15, 100; IV – 320, 475, 477
Трощинский Д. П. II – 243
Трубецкая А. И. I – 379
Трубецкой Г. Н. IV – 248
Трубецкой Е. Н. I – 37, 389; II – 17, 183, 381, 543, 618; III – 32, 153, 356, 469, 475, 578, 580, 581, 595, 597, 602; IV – *114–115*, 152, 248

Трубецкой Н. Н. II – 502; III – 99, 463
Трубецкой Н. С. I – 503; II – 11, 183, 184, 621; III – 470; IV – *115–116*, 511, 647
Трубецкой С. Н. I – 182, 344, 390, 713; II – 17, 45, 316, 381, 447, 543; III – 127, 356, 471, 475, 573, 595, 597; IV – 37, 60, 114, 115, *116*, 155, 248
Трубецкой С. П. III – 463
Трубников Н. Н. I – 457, 634; IV – *116–117*, 205, 206, 319
Трубникова М. В. IV – 173
Трубникова Н. Н. III – 550
Трулстра II – 138
Трухина Н. Н. III – 251
Туган-Барановский М. И. II – 309, 382, 487, 567; III – 61, 609; IV – 117
Тугаринов В. П. I – 659; IV – 204
Туллия IV – 337, 338
Тулмин С. Э. I – 67, 618; II – 90, 117, 129, 329, 367, 376, 419; III – 35, 68, 167, 168, 263, 267, 299; IV – 52, 88, *118*, 169, 219, 409, 505
Тульчинский Г. Л. IV – 208
Туманов В. А. IV – 230
Тумим-Альмедингем Н. А. III – 183
Тураев Б. А. I – 515
Тургенев И. П. II – 215; III – 99
Тургенев И. С. I – 131, 331, 518; II – 41, 379, 626; III – 85, 616; IV – 288
Тургенев Н. И. I – 610
Турен А. I – 534; II – 121; III – 177, 272, 293, 294, 296, 660, 661; IV – *118–119*
Турильд Т. IV – *119*
Турнейзен Э. I – 217
Турнье М. I – 699
Туровская М. II – 505
Туровский М. Б. I – 652; II – 526, 632; IV – *119*, 203, 244
Турсунов А. IV – 205
Турчин В. Ф. II – 541
Туси, Насир ад-Дин Абу Джафар, ат- I – 157, 679; III – 220, 578, 585, 669; IV – *119–120*, 377, 388
Тушлинг Б. IV – 518
Туэ А. II – 410; III – 292
Тхакур А. I – 358
Тцара Т. I – 31, 32
Тыменецка А.-Т. IV – 178
Тымянский Г. С. III – 420; IV – 398
Тынянов Ю. Н. II – 455, 621; III – 149, 171, 520; IV – 114, 201, 463, 465
Тьера А. II – 257
Тьерри О. II – 38, 258; III – 268
Тьерри (Теодорик) Шартрский I – 10, 71, 245; III – 90, 349, 405, 626; IV – *120*, 376
Тьеффин Ф. II – 240
Тьюринг А. I – 76, 77, 78, 79; II – 160, 264; III – 195, 292
Тэйлор Г. II – 565, 566
Тэйлор Э. II – 551; IV – 215
Тэн И.-А. I – 299, 400, 417; II – 74, 614; IV – 70, *120–121*, 462
Тэтчер М. I – 48; III – 59
Тюминг Л. Ф. I – 430, 431
Тюрго А. Р. Ж. I – 237, 632; II – 178, 285, 509; III – 398, 575; IV – *121*, 445
Тютчев Ф. И. I – 62, 390; II – 45, 263, 626; III – 470, 565
Тюхтин В. С. III – 128, 179; IV – 204
Тянь Пянь I – 61

У Ци I – 266; II – 382
У Чжихуй I – 593
У Юй I – 593
Уайлд Дж. IV – 127
Уайльд Дж. IV – 178
Уайт Дж. IV – 92
Уайт Л. А. I – 133; II – 350; III – 534
Уайт М. III – 317
Уайт Х. IV – 114
Уайтекер Ю. I – 85
Уайтхед А. Н. I – 124, 241, 250, 288, 384, 599, 708; II – 90, 337, 408, 417, 429, 432, 445, 544, 575; III – 23, 112, 162, 191, 234, 242, 379, 380, 413, 416, 434, 520, 583, 618; IV – *126–127*, 140, 235, 245, 246, 268, 293, 352, 362, 415, 435
Уарте Х. IV – 128
Уатт К. IV – 424
У-ван IV – 358, 402
Уваров С. С. III – 475; IV – *128*
Уггахамана III – 201
Угомно II – 23
Угринович Д. М. III – 442
Удальцова З. В. I – 405
Ударцев С. Ф. II – 333
Удаяна III – 327; IV – *128*
Уддала II – 109
Уддйотакара I – 143, 334, 354, 371, 695, 697; II – 112; III – 114, 116, 319, 326, 389; IV – *128–129*, 298
У-ди (Ханьский) IV – 326, 385
Уемов А. И. I – 103; II – 419, 439; III – 131, 370, 553, 560; IV – 204
Узенер Г. I – 400, 685
Узнадзе Д. Н. I – 256; IV – *130*, 201
Уиздом Дж. I –98, 99; II – 397, 624; IV – *130–131*, 234, 239
Уикер Г.-Р. III – 43
Уикленд Д. Х. I – 600
Уиклиф Дж. I – 39, 116, 572; II – 27; III – 270, 452; IV – *131–132*
Уилбер К. IV – 91, 92, *132*
Уилер А. Дж. I – 131, 461
Уилкес К. III – 37
Уилкинс II – 385
Уилсон Э. I –91; IV – 409, 410
Уильям из Ла Маре, см. Вильям де ла Мар
Уильям из Шервуда I – 7
Уильям Хейтсбери III – 146
Уильямс Д. К. III – 70
Уильямс Р. IV – 76
Уинстенли Дж. II – 279
Уитмен Ч. О. IV – 409
Уитроу Дж. I – 457; II – 575
Уичкот Б. II – 242
Уколова В. И. I – 305; II – 156, 227, 480
Уледов А. К. IV – 206
Ульмо Ж. III – 68
Ульрих В. Д. III – 683
Ульрих Страсбургский I – 88; II – 546; III – 66, 338; IV – 79, *132*

Ульрици Г. III – 21, 618
Умасвати I – 144, 635, 636, 695; II – 226; III – 528; IV – 14
Умов Н. А. II – 314, 556
Умрихин В. В. IV – 351
Унамуно М. де Х. I – 252; III – 61; IV – 86, *134–135*, 420
Унгер Р. I – 142
Унт Я. II – 496
Уоддингтон К. I – 405
Уодхэм А. III – 144
Уолгар С. III – 614; IV – 484
Уолкер Р. IV – 99
Уоллерстайн И. II – 179; III – 134, 359; IV – 336, 484
Уоллес А. I – 132; IV – 487
Уоллес Г. IV – 18
Уоллес Р. II – 486
Уоллстоункрафт М. IV – 171
Уолтер Бёрлей III – 563
Уолтер Чаттон III – 563
Уолцер М. II – 393; IV – 76
Уолш Р. I – 562; IV – 91, 92
Уорд Б. IV – 424
Уорд Дж. II – 622
Уордер А. IV – 200
Уорен К. IV – 423
Уорен М.-А. IV – 422
Уоррэл Дж. I – 618; III – 39
Уорф Б. Л. II – 230, 540; III – 176; IV – 239
Уоскоу А. IV – 283
Уотервиль II – 634
Уотерс М. III – 294
Уоткинс Дж. У. Н. II – 329; III – 288; IV – *143*
Уотс А. II – 298; IV – 91
Уотсон Д. Б. III – 254
Уотсон Дж. III – 342
Уотсон Дж. Б. I – 271
Уоттс А. III – 73
Упасена I – 324
Упашанта III – 495
Урбан IV I – 400; II – 151
Урбах Э. Э. II – 188; IV – 10
Урланис Б. IV – 349
Урманцев Ю. А. III – 106, 131; IV – 204
Урмсон Дж. I – 67
Урсул А. Д. IV – 204
Успенский Б. А. II – 162; III – 472, 648; IV – 71, 72, 114
Успенский В. А. I – 78; II – 274, 410, 414; III – 292
Успенский Г. И. III – 14
Успенский Л. А. II – 92; III – 315
Успенский Л. В. III – 32
Успенский П. Д. IV – *148*
Успенский Ф. И. I – 366, 556; II – 146; III – 601; IV – 271
Успенский Ф. П. III – 87, 315
Устрялов Н. В. III – 570; IV – *149–150*
Уткин А. И. III – 395
Уткина Н. Ф. III – 259, 597
Утпаладева I – 26; IV – 386
Утченко С. Л. IV – 338
Уфуэс Фр. IV – 400
Ухтомский А. А. IV – *154–155*, 202
У-цзин III – 670
Ушинский К. Д. III – 430
Ушкалов Л. В. III – 563
Ушков А. М. IV – 154
Уэвелл У. I – 530, 604; II – 117, 128, 297, 418, 554, 558; III – 557; IV – 151, *155–156*, 218
Уэллс Г. IV – 153, 154
Уэльш Дж. II – 218

Фабро К. III – 71
Фавоний Эвлогий I – 366; III – 65
Фаворин из Арелаты I – 42; IV – *157*
Фадеев Р. А. III – 484
Фадеева Е. I – 271
Фаем Й. III – 191
Фажань IV – 328
Файерстоун С. IV – 171
Файнгольд Н. IV – 503
Файоль А. III – 320
Файхингер Г. I – 521, 599; II – 212, 232; IV – III – 57; IV – 98, 104, *157*
Фалев А. И. IV – 312
Фален А. IV – 145,
Фалес из Милета I – 96, 125, 126, 185, 209, 276, 506, 519, 523, 531, 532, 646, 668; II – 56, 508, 510, 528, 563, 605; III – 26, 190, 191, 236, 337, 347, 521, 659; IV – 27, *158–159*, 195, 384
Фалласий II – 5
Фальк Р. IV – 283
Фаминский В. III – 522
Фаний из Эреса III – 220, 292; IV – *160*
Фан Ичжи (Фан Мичжи, Маньгун) III – 60; IV – *159–160*
Фан Кели III – 102
Фанон Ф. IV – 375
Фань Цин IV – 374
Фань Чжэнь III – 545
Фараби, Абу Наср, ал- I – 88, 156, 158, 171, 172, 273, 403, 422, 434, 498, 679; II – 18, 62, 163, 165, 173, 190, 245, 475, 546; III – 66, 158, 219, 220, 244, 352, 585, 677, 680, 681; IV – 89, 153, *160–161*, 388, 504
Фарадей М. III – 20, 32
Фарбер М. IV – *161*, 178
Фарбосин В. В. II – 183
Фарман И. П. III – 128; IV – 207
Фарначчи Р. IV – 163
Фарра, Абу Йала, ал- I – 156; III – 625
Фатеев А. И. II – 249
Фатеев В. III – 462
Фатиев Н. И. II – 591
Фатторози-Барнаба М. I – 387
Фауллер М. IV – 94
Фауст из Риеца III – 330
Фахр ал-Мулк I – 476
Фацзан IV – *162–163*, 309
Фаян IV – 341
Февр Л. II – 525, 526; III – 584; IV – 74, 335, 423
Фёглин Э. I – 621
Федер И. II – 212
Федон I – 127, 661; III – 591, 592
Федон из Элиды III – 593, 594; IV – **166**, 432
Федор Карпов II – 482
Федор Курицын II – 22
Федор Мопсуэстийский II – 248

Федорец Владимирский II – 248
Федоров А. С. II – 450
Федоров Б. И. I – 297, 312
Федоров Е. С. III – 540
Федоров, Иван III – 473
Федоров Н. Ф. I – 545, 694; II – 266, 314, 625; III – 470, 475, 526, 572, 580, 581; IV – ***166–167***, 471,
Федорова М. М. I – 144, 213, 214, 278, 299, 331, 523, 539, 576; II – 195, 196, 289, 290, 339, 363, 376, 377, 378, 389, 398, 524, 539, 585, 614, 615; III – 382, 395, 433, 523; IV – 75, 121, 283, 377
Федорюк Г. М. III – 69
Федосеев П. Н. I – 659
Федотов Г. П. I – 11, 708; II – 130, 520, 618; III – 315, 469, 471, 507, 525, 638; IV – 56, 80, ***167–168***, 470, 471
Федотова В. Г. I – 270, 389, 550; II – 353; III – 265, 312, 395; IV – 207, 452
Федр из Афин IV – ***168***
Фейгль Г. I – 311, 379; II – 442; III – 37, 38, 430, 513
Фейерабенд П. I – 106, 107, 122, 382, 618; II – 171, 330, 352, 367, 376, 419, 554, 557, 580; III – 37, 39, 49, 68, 78, 254, 267, 289, 298, 299, 424, 426, 442, 614, 634; IV – 88, ***168–169***, 219, 220, 288, 299, 394, 433, 505
Фейербах Л. А. I – 195, 196, 213, 252, 290, 318, 342, 353, 492, 517, 518, 610, 641, 658, 674, 698; II – 44, 74, 151, 161, 181, 194, 211, 256, 257, 401, 402, 465, 466, 497, 498, 508, 543; III – 63, 140, 181, 182, 206, 246, 376, 436, 448, 509, 618, 662, 682, 683, 687; IV – 23, 33, ***169–170***, 230, 235, 351, 414, 425, 440, 441, 449, 502, 511
Фейнберг Е. Л. II – 141,
Фейс Р. II – 224, 324, 411, 594
Фейхо-и-Монтенегра Б. Х. I – 413
Фёлесдал Д. II – 134
Фельбер Р. I – 594; II – 60, 204
Фельдштейн М. С. I – 548
Фемистий I – 122, 177, 179; II – 274, 393, 483; III – 164, 188, 219; IV – ***173–174***
Фенелон Ф. де Салиньяк де ла Мот II – 524; IV – 105, ***174***
Феогнид I – 167
Феодор I – 169, 644
Феодор Асинский I – 94; III – 51, 65, 244; IV – ***180–181***
Феодор Безбожник, см. Феодор из Кирены
Феодор Газа I – 172; IV – ***181***
Феодор из Кирены I – 111, 267, 531; II – 246, 247; III – 237, 605, 639; IV – ***181***
Феодор Метохит I – 171, 399, 558; III – 87, 269; IV – ***181–182***
Феодор Мопсуестийский I – 147; IV – 182
Феодор Продром I – 171
Феодор Студит I – 398; II – 93; III – 189; IV – ***182***, 457
Феодора II – 87, 93
Феодорит Кирский I – 95, 150, , 171, 209, 535; II – 248, 483; IV – ***182***, 384
Феодосий I Великий III – 65, 312; IV – 173
Феодосий, архиеп. II – 150
Феодосий Косой II – 22, 28
Феодосий Печерский III – 472; IV – ***182***
Феодот I – 359, 535
Феоктистов В. Ф. I – 61; II – 634; III – 690, 691
Феолипт II – 157
Феомброт II – 524
Феон Александрийский I – 527; III – 385
Феон Смирнский III – 632
Феофан, еп. III – 539
Феофан (Быстров), архиеп. II – 101
Феофан, еп. (Говоров) II – 67
Феофан Грек I – 399; II – 157
Феофан Затворник I – 680; II – 157–158
Феофан Прокопович I – 474; III – 314, 390, 484; IV – ***183***
Феофано III – 87
Феофил I – 262; II – 93
Феофил Антиохийский I – 149, 150; IV – ***183***, 384
Феофил Кролик III – 564
Феофилакт Лопатинский II – 243, 399; III – 474, 564; IV – ***183***
Феофраст, см. Теофраст
Ферапонт III – 314
Фергюсон А. II – 178, 393, 608; III – 368; IV – ***183–184***, 293, 335
Фергюсон Дж. I – 45
Фергюссон Г. А. I – 317
Фердинанд II – 284
Фердросс А. III – 306
Ферекид из Сироса I – 519, 692; III – 236, 252; IV – ***184***, 291, 455
Ференци Ш. II – 571; III – 413; IV – 85
Феркис В. IV – 153
Ферри Ж.-М. IV – 347
Ферстер-Ницше Э. I – 435
Фессар А. III – 56
Фестюжьер А. Ж. II – 332; III – 66
Фет А. А. IV – 393
Фехнер Г. Т. I – 253, 309, 416; II – 46, 455; III – 22, 141, 191, 341; IV – ***184–185***, 400, 462
Фехнер Е. IV – 228
Фидий I – 403
Фидлер К. III – 341
Фидлер Л. III – 296
Фийоза Ж. IV – 342
Филарет, св. Московский I – 680; III – 390
Филарет (Гумилевский) I – 368
Филарет (В. М. Дроздов) I – 527; III – 473; IV – ***189***
Филатов В. П. I – 6; II – 67, 454; III – 51, 198, 263, 589, 617; IV – 68, 204
Филатов Д. П. IV – 424
Филатова Е. М. I – 231
Филельфо Ф. I – 89
Филипп, евангелист I – 535
Филипп II I – 705
Филипп IV Красивый I – 554
Филипп из Опунта I – 127; II – 39; III – 239; IV – ***190***, 191
Филипп Канцлер IV – 92
Филипп Меланхтон III – 506
Филипп Монотроп III – 473
Филипп Орлеанский I – 427
Филипп Пустынник I – 230
Филиппов А. А. I – 697
Филиппов А. Ф. I – 497; II – 47; III – 246
Филиппов Б. А. I – 427
Филиппов Б. С. I – 190
Филиппов Л. И. I – 227; III – 497

Филиппов М. III – 476
Филипченко Ю. А. I – 267, 351; II – 6, 7
Филиск IV – 449
Филистион из Локр III – 252
Филмер (Фильмер) Р. II – 449, 581; III – 209, 432; IV – 87
Филодем из Гадары I – 60, 115, 125, 670, 686; II – 44; III – 6, 601; IV – ***190–191***, 449
Филолай из Кротона I – 145, 187, 390, 531; II – 315; III – 237, 238, 522; IV – ***191–192***
Филометор III – 601
Филон III – 563; IV – 181
Филон Александрийский I – 82, 93, 145, 150, 169, 222, 251, 284, 285, 438, 619; II – 180, 188, 199, 240, 278, 353, 446, 447; III – 96, 150, 167, 189, 212, 226, 242, 252, 533, 632; IV – 8, 9, ***192–193***, 231, 376, 384, 486, 495
Филон Диалектик II – 517, 518; III – 594, 639
Филон из Афин, см. Филон Диалектик
Филон из Ларисы I – 60, 120; II – 561; III – 110, 632; IV – ***193–194***, 337
Филонид IV – 449
Филонов П. Н. I – 28
Филонова Л. Г. I – 183
Филопон I – 177, 179; II – 88; III – 163, 370
Философов Д. В. I – 287; III – 356; IV – 248
Философова А. П. IV – 173
Филострат I – 85, 437, 544
Филофей IV – 107
Фильштинский И. М. II – 64
Фильюз П. III – 625
Финдлей Дж. Н. I – 449; IV – 180, 441
Финк О. II – 322; IV – 177, ***252***, 288
Финн В. К. I – 9, 10, 163, 303; II – 118, 410, 412, 413, 415, 436, 588, 632; III – 196, 235, 305, 521, 575; IV – 204, 208
Фирсова Л. В. IV – 115
Фихте И. Г. I – 7, 12, 23, 46, 68, 160, 195, 211, 212, 248, 252, 272, 309, 337, 341, 342, 378, 394, 402, 433, 439, 454, 455, 457, 469, 481, 489, 506, 555, 601, 610, 633, 640, 649, 650, 652, 688, 690; II – 57, 74, 83, 95, 106, 114, 128, 129, 135, 140, 182, 212, 218, 231, 256, 257, 318, 324, 332, 341, 347, 374, 401, 407, 475, 542, 554, 634; III – 5, 11, 12, 15, 20, 31, 32, 97, 100, 103, 151, 181, 222, 271, 323, 398, 447, 486, 502, 506, 509, 557, 572, 573, 618, 634, 651, 655, 659; IV – 22, 95, 96, 98, 101, 104, 116, 158, 218, 221, 222, 223, 245, 248, ***252–254***, 284, 299, 372, 380, 381, 389, 391, 397, 502, 511, 512
Фичино М. I – 85, 172, 252, 314, 425, 488, 515, 698, 707; II – 14, 16, 465, 532; III – 19, 58, 66, 232, 245, 246, 247, 249, 350, 383; IV – 39, 60, 103, ***254–255***, 443
Фиш С. III – 454
Фишер В. IV – 225
Фишер К. I – 351, 401, 418, 492, 614; II – 181, 211, 257, 374; III – 622; IV – 248, 254, 382, 393
Фишер М. I – 133
Фишер Р. IV – 461
Фишер Ф.-Т. I – 214, 466; III – 100, 340; IV – 461
Флавий Арриан IV – 447
Флавий Боэт I – 80
Флавий Филострат Младший I – 148
Флавий Филострат II – 57
Фладд (Флудд) Р. II – 460; III – 19, 145, 463
Флам Л. IV – 180
Флаш К. IV – 429
Флейвелл Д. Х. III – 231
Флек Л. III – 267; IV – 219, 220, ***255–256***
Флекснер К. III – 36
Флери О. Ж. де IV – 445
Флехтхейм О. II – 284; IV – 283
Флиер А. Я. II – 347
Флинт Г. I – 33
Флитнер В. IV – 224
Флобер Г. I – 627; II – 161
Флокэ Ш. III – 395
Флор из Лиона I – 549; III – 227
Флоренский П. А. I – 179, 251, 284, 331, 421, 487, 545, 653; II – 17, 48, 66, 74, 92, 96, 101, 183, 208, 266, 315, 339, 340, 341, 408, 447, 460, 543, 618; III – 66, 76, 148, 149, 151, 208, 224, 282, 315, 341, 341, 407, 436, 461, 462, 476, 501, 525, 533, 534, 562, 563, 580, 581, 597, 602, 603, 642; IV – 37, 61, 84, 87, 124, 125, 140, 200, 201, 211, 233, 239, 248, ***256–257***, 319, 454, 457, 463, 465, 470, 507, 512
Флоровский Г. В. I – 251, 252, 331, 535, 681, 694; II – 11, 93, 158, 184, 248, 482; III – 98, 213, 389, 390, 407, 476, 581, 603; IV – 12, 72, 152, 182, 189, 213, 235, ***257***
Флю А. IV – 234
Флюэллинг Р. Т. III – 223, 656
Фогараши Б. III – 61, 62
Фогт (Фохт) К. I – 195, 462; II – 562; III – 235, 257, 651, 655; IV – ***257***, 379
Фодор Дж. II – 628; III – 37, 334, 594
Фожер П. II – 625
Фойерляйн В. IV – 94
Фок В. А. II – 538; III – 541, 605; IV – 204, ***257–258***
Фокин С. II – 204
Фокс У. IV – 423
Фолкнер У. II – 204
Фоллмер Г. II – 90; IV – 51
Фолькельт Х. I – 421; III – 112; IV – 130
Фолькман А. II – 455
Фолькман Р. IV – 443
Фольмар Г. III – 453
Фома, евангелист I – 138, 535; III – 8
Фома Аквинский I – 38, 41, 69, 70, 87, 88, 93, 95, 105, 114, 138, 139, 161, 172, 194, 247, 272, 276, 285, 305, 309, 312, 339, 340, 366, 378, 391, 399, 400, 403, 406, 425, 433, 438, 452, 453, 459, 500, 511, 525, 546, 548, 556, 577, 583, 597, 601, 606, 641, 648, 666, 670, 681, 687, 702, 703, 706, 712; II – 15, 26, 31, 48, 83, 88, 103, 105, 106, 127, 128, 133, 155, 170, 180, 182, 189, 231, 236, 238, 262, 279, 286, 307, 313, 384, 400, 446, 469, 476, 495, 496, 512, 513, 537, 581, 603, 607, 612, 619; III – 15, 18, 43, 52, 70, 71, 92, 150, 151, 174, 188, 215, 222, 227, 269, 276, 279, 306, 322, 330, 338, 349, 357, 371, 383, 406, 422, 446, 502, 503, 505, 527, 528, 543, 577, 586, 626, 627, 630, 652, 653, 667, 668, 669, 678, 682, 684, 685, 686; IV – 27, 33, 35, 36, 37, 78, 79, 92, 93, 96, 97, 100, 104, 139, 174, 185, 186, 227, 230, 235, ***259–261***, 263, 293, 318, 373, 396, 397, 412, 445, 457, 458, 463, 473
Фома Брадвардин I – 557; III – 144, 146, 460; IV – ***261***
Фома Иванов IV – 17
Фома из Шантемпре III – 18
Фома Кемпийский II – 27, 503; III – 621; IV – ***261–262***
Фома Страсбургский III – 89
Фомина В. А. III – 247
Фонвизин Д. И. I – 428; III – 391
Фонвизин М. А. I – 610

Фонвизин Н. Д. I – 220
Фондан Б. IV – 383
Фонсека П. да III – 506; IV – 100
Фонтенель Б. Ле Бовье II – 211, 225, 509, 582; IV – *262*, 450
Фонтенроз Дж. II – 582
Фор Э. IV – 121
Фора П. III – 534
Форд Г. III – 320
Форд Дж. I – 288
Форке А. II – 251
Форлендер К. II – 327, 492; III – 609; IV – *262*
Форрестер Дж. III – 329
Форстер И. Г. А. IV – *270*
Форстер И. М. III – 61
Фортескью Дж. II – 23, 581
Форчун Д. II – 460
Фосийон А. II – 377
Фосс Г. II – 180
Фосслер К. I – 225; IV – 238
Фостер В. А. I – 720
Фотий, патриарх I – 80, 82, 398, 580; II – 146, 290; III – 91, 189, 244; IV – 173, *270–271*
Фотучэн I – 586
Фохт Б. А. I – 176; III – 164; IV – 202, 447
Фохт К. I – 195, 462; II – 562; III – 235, 651, 655; IV – 379
Фраасен Б. К. ван II – 240
Фрай В. III – 574
Фрайер Х. IV – 215
Франк А. IV – 250
Франк Л. I – 30
Франк М. I – 512, 513
Франк, Себастьян III – 96, 215; IV – *271*
Франк С. Л. I – 12, 123, 265, 290, 295, 301, 344, 389, 390, 469, 698, 699, 713; II – 16, 17, 48, 71, 72, 86, 141, 153, 224, 289, 381, 447, 543, 556, 604, 609, 610; III – 30, 61, 66, 85, 96, 102, 153, 282, 318, 356, 376, 469, 476, 511, 597, 603, 611; IV – 98, 115, 152, 177, 214, 244, 248, *271–272*, 316, 394,
Франк Ф. I – 379, 599, 618; II – 102, 419, 442, 443; III – 68, 430; IV – 169, 218,
Франкастель П. II – 525
Франке А. Г. III – 368
Франклин Б. I – 606, 641; II – 24, 217, 285, 450, 472, 612; III – 216, 319; IV – *272*
Франкль В. I – 24; IV – 422
Франковский А. А. II – 33
Франкфурт У. И. III – 208
Франс А. IV – 154
Франсуа Мейрон III – 563
Франтц К. IV – 165
Франциск Ассизский IV – 60, *273–274*, 422
Франциск из Маршии III – 563
Франциск Майрон IV – 93
Франческо Дж. III – 231
Франческо ди Сильвестро Феррарский IV – 79
Фрасимах, см. Трасимах из Халкидона
Фраувальнер Э. III – 328
Фребель Ф. II – 70
Фреге Г. I – 8, 23, 98, 100, 116, 117, 407, 523, 581, 602; II – 55, 97, 98, 99, 101, 130, 131, 170, 417, 419, 428, 429, 431, 433, 435, 436; III – 216, 384, 385, 417, 514, 515, 516, 517, 520; IV – 73, 239, 246, 269, *274*, 362, 428
Фредерикс В. К. IV – 257
Фрезер Дж. Дж., см. Фрэзер Дж. Дж.
Фрейд А. I – 254; IV – *274*, 414, 453
Фрейд З. I – 32, 56, 57, 98, 185, 229, 234, 253, 254, 255, 256, 265, 302, 309, 440, 488, 493, 514, 534, 561, 563, 627, 653, 694, 699; II – 155, 207, 277, 298, 301, 329, 339, 345, 347, 364, 365, 386, 395, 396, 402, 451, 466, 484, 485, 499, 545, 563, 571, 572, 573, 582, 583, 616; III – 46, 47, 62, 63, 72, 222, 341, 342, 360, 383, 410, 412, 436, 455, 465, 480, 481, 482, 483, 496, 503, 533, 566, 574, 583, 584, 586, 645, 647; IV – 5, 18, 27, 82, 83, 84, 85, 129, 130, 172, 222, 234, 242, 243, 244, 265, 274, *275*, 277, 278, 301, 345, 414, 415, 421, 453, 462, 463, 465, 492, 499
Фрейденберг О. II – 572, 573; III – 574
Фрейденталь Х. IV – 270
Фрейденталь Ю. I – 85
Фрейер Х. II – 287
Фрейнд Ж. III – 342
Фрейндлих П. II – 240
Фрейре П. IV – 225
Френель О. IV – 487
Френкел Г. IV – 127
Френкель А. I – 119, 251; II – 491, 590, 592; IV – 136, 218, 251
Френкель-Брюнсвик Э. I – 48
Френкин А. А. II – 289
Френч М. IV – 172
Френч Т. III – 72
Фресс П. III – 231; IV – 29
Фрид Ф. I – 45
Фриден Б. IV – 171
Фридлендер Б. И. I – 76
Фридлендер Г. II – 390
Фридлендер П. I – 400, 474
Фридман А. А. I – 460, 461; II – 557; IV – 257
Фрижман Ж. III – 62; IV – *275–276*
Фридман М. II – 240
Фридмен (Фридмэн) М. III – 125, 332, 394
Фридрих II I – 172, 462, 606; II – 219, 372; IV – 270, 446
Фридрих К. II – 81; IV – 81
Фридрихс Г. I – 534
Фридугис (Фредегиз) IV – *276*
Фриз Г. де III – 71, 174
Фриз И. IV – 323
Фриз Я. Ф. II – 212, 231, 556; III – 51, 180; IV – *276*
Фризинга IV – 376
Фриче В. М. IV – 201
Фриш К. II – 556
Фробениус Л. I – 674; II – 197
Фрозингем О. IV – 94
Фролов И. Т. I – 658, 659; II – 557; III – 28, 573; IV – 204, 205, 206, 209, *276–277*, 315, 346, 350, 482
Фролов Э. Д. II – 337
Фролова А. Л. I – 631
Фролова Е. А. I – 161, 271; II – 64, 261, 262, 621; III – 220; IV – 16, 132, 205, 208,
Фроманн И. I – 430
Фромм Э. I – 48, 50, 90, 254, 256, 568; II – 72, 282, 402, 466, 504, 525, 633; III – 9, 62, 63, 64, 72, 384, 410, 436, 481, 501, 502, 503, 587, 611, 662; IV – 18, 234, 235, 244, 272, 273, *277–278*, 301, 346, 375

Фронтон II – 450
Фрэзер, Фрейзер Дж. Дж. I – 133, 264, 408; II – 472, 484, 551, 582; III – 125, 436; IV – 83, ***278***
Фуад Закария I – 160
Фудель И. И. IV – 248
Фудзивара Сэйка III – 549
Фукидид I – 44; II – 178, 482; IV – 106, 415
Фуко М. I – 143, 185, 202, 291, 419, 488, 499, 568, 569, 628, 650, 671, 699; II – 154, 204, 207, 266, 268, 341, 347, 368, 526, 545, 571, 629, 632; III – 69, 95, 103, 151, 222, 263, 272, 297, 298, 300, 301, 325, 342, 361, 449, 567, 568, 584, 618, 643, 647, 648, 662; IV – 28, 72, 91, 93, 99, 129, 133, 134, 140, 214, 220, 225, 227, 239, 244, ***278–280***, 286, 450, 463, 466, 481
Фукс Э. III – 110
Фуксон В. И. I – 303
Фукухара Р. I – 25
Фукуяма Ф. II – 175, 179, 266, 286; IV – 250, 335
Фуллер Б. IV – 283
Фуллер М. IV – 94, 95
Фуллер С. I – 281
Фульбер, еп. I – 242; IV – 376
Фульберт I – 10
Фульгенций III – 330
Фульда Х. Ф. IV – 180
Фулье А. I – 575
Функе О. IV – 238
Фурастье Ж. I – 605; II – 284; III – 293
Фурман Д. Е. III – 377; IV – 491
Фурье Ф. М. Ш. I –90, 238, 239, 482, 517, 631, 690; II – 279, 289; III – 216, 230, 278, 400, 607; IV – 129, 153, 171, ***282–283***, 335
Фуси I – 564; IV – 311, 356, 357, 375
Фу Цзянь I – 586
Фэн Ци IV – 330
Фэн Юлань (Фэн Чжишэн) I – 365, 570, 592, 593; II – 31, 253, 254, 305, 471; III – 60, 101, 551; IV – ***284–285***, 330, 358

Хаак С. III – 384, 385
Хаард (Хардт) А. I – 514; III – 162
Хабарова Т. М. III – 289
Хабаши Р. I – 160
Хаббарт Л. III – 73, 80
Хаббл Э. I – 461
Хабермас Ю. I – 147, 148, 255, 374, 514, 609, 654, 688; II – 81, 107, 170, 174, 268, 284, 309, 599, 633; III – 62, 63, 222, 254, 272, 387, 468, 588; IV – 46, 47, 96, 99, 199, 223, 225, 227, 234, 239, 272, 273, ***286–287***, 288, 320
Хадж Камаль Юсуф, ал- I – 160
Хаджими Накамура (Хадзима Накамура) I – 397; II – 193
Хаджисаввас Н. II – 240
Хаек Г. II – 595
Хазацкий В. Е. III – 553
Хазянян В. Х. I – 495
Хазербрек Дж. I – 45
Хаим Витал II – 460
Хайберг Й. Л. I – 580; II – 94
Хайдеггер М. I – 8, 13, 24, 27, 66, 124, 146, 165, 181, 192, 196, 212, 242, 255, 256, 257, 265, 266, 278, 296, 302, 326, 327, 344, 345, 346, 347, 348, 367, 370, 378, 392, 436, 457, 474, 475, 513, 514, 515, 542, 551, 568, 572, 614, 619, 627, 628, 655, 698, 721; II – 107, 136, 154, 169, 173, 176, 179, 180, 194, 203, 230, 233, 265, 268, 287, 288, 308, 312, 345, 347, 352, 364, 368, 372, 375, 378, 380, 438, 447, 487, 499, 500, 534, 543, 544, 545, 577, 584, 619; III – 12, 71, 72, 80, 84, 95, 96, 97, 117, 149, 151, 166, 175, 203, 210, 222, 282, 283, 325, 341, 352, 360, 361, 399, 400, 412, 431, 442, 448, 449, 456, 457, 463, 465, 533, 549, 561, 573, 583, 587, 618, 643, 645, 650, 676, 678, 679; IV – 37, 62, 65, 95, 96, 98, 104, 158, 175, 177, 208, 209, 210, 214, 215, 223, 224, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 281, ***287–288***, 380, 383, 394, 419, 420, 421, 423, 425, 465, 494, 507, 514, 515
Хайдеманн И. II – 327
Хайек Ф. А. II – 393, 394; III – 125, 332, 394; IV – 152, 227
Хауисон Дж. III – 223
Хаййат, ал- II – 197
Хайман Б. IV – 245
Хаймен Г. III – 445
Хаймз Д. IV – 239
Хайнрих Б. III – 70
Хайнц Т. II – 319
Хайруллаев М. М. IV – 161
Хакен Г. III – 23, 379, 546
Хакер П. II – 181; IV – 200, ***288***
Хакинг Я. II – 560; IV – ***288–289***
Хаксли Дж. IV – 409
Хаксли О. II – 95; III – 214; IV – 154
Халидов А. Б. I – 270
Хализев В. Е. I – 183
Халипов В. I – 419
Халкидий, см. Калкидий
Халл К. I – 134; II – 630
Халладж Абу Мансур, ал- III – 672
Хальбвакс М. I – 602
Хальбфасс В. I – 58; IV – 200
Хальперн Дж. I – 387
Хамиди Ибрахим, ал- II – 164
Хамидулин Э. Г. I –92
Хаммер Ф. IV – 42
Хананян В. Х. II – 590; IV – 252
Хантингтон Э. I – 503, 504, 632; II – 80, 284, 288; IV – 335
Ханыков А. В. I – 428
Хань Фэй I – 585, 705; II – 304, 373, 382, 383, 392, 574, 601; IV – 289, 328, 402
Хань Юй (Хань Тйчжи, Хань Чанли) I – 583, 585; II – 31, 304, 469; III – 60, 544; IV – ***290–291***, 354, 403
Хао Ван II – 240
Харата Ацутанэ III – 549
Харгроув Ю. IV – 422
Хардегри Г. М. II – 240
Хардер Р. III – 247
Хардин Р. II – 34
Хардт А. I – 514
Харибхадра I – 636; III – 499; IV – 372
Харитон, игумен II – 158
Харишчандра II – 570
Харкевич А. А. II – 142
Хармен У. IV – 284
Хармид I – 60
Харраз, ал- III – 672
Харраш М. Х. II – 64
Харре Г. IV – ***292***
Харре Г. Р. IV – 234
Харре Р. I – 618; III – 38, 179; IV – 51, 500, 501

Харрингтон Дж. I – 109
Харрис Д. III – 367
Харрис М. II – 350
Харрис У. Т. I – 14; III – 55
Харрисон Дж. Э. II – 313, 582
Харт Г. III – 305
Хартенштайн Г. II – 327
Хартман Дж. I – 615; IV – 414
Хартман Х. IV – 171
Хартсок Х. IV – 171
Хартсхорн Ч. I – 288; IV – 127, ***292–293***
Хасан ал-Басри, ал- II – 197
Хасан Ханафи I – 160
Хассан И. III – 296
Хатчесон Ф. I – 413, 508; II – 611; III – 277, 367, 523, 524, 555, 575, 643; IV – 90, ***293***, 302, 321, 384, 393, 414, 474
Хатчинсон Э. I – 109
Хаудорф Ф. II – 590
Хаузер А. I – 417
Хаусхофер (Гаусгофер) К. I – 503
Хачатурян А. Б. III – 12
Хаякава С. III – 413
Хаяси Радзан III – 549
Хвистек Л. II – 432, 433
Хвостов В. М. II – 249; III – 168; IV – ***293–294***
Хевеши М. А. I – 57, 222, 246, 280; II – 237, 314, 457, 467, 502; III – 52, 453, 599, 609; IV – 262, 424, 425
Хегерстрём А. IV – 145
Хедж Ф. IV – 94, 95
Хейде И. I – 65,
Хейзинга Й. I – 170; II – 34, 68, 69, 70, 525; III – 574; IV – 215, 241, ***294–295***
Хейлбронер Р. II – 284; IV – 154
Хейли Д. I – 600
Хейнан-ишо, католикос I I – 171
Хейтесбери В. (Уильям Хейтсбери) I – 246
Хейтон III – 629
Хелд Д. III – 274
Хеллер А. III – 63
Хелмер О. IV – 283
Хельд К. IV – 178
Хельм Э. IV – 442
Хемачандра I – 636, 695; IV – ***295***
Хенгисвальд Р. IV – 431
Хенгстенберг Х.-Э. IV – 42, ***295–296***, 346
Хёнигсвальд Р. IV – 95, ***296–297***
Хенрих Д. IV – 180
Хеншоу П. С. IV – 153
Херасков М. М. III – 99, 463
Херсковиц М. I – 61
Хесле В. I – 147
Хессе Е. I – 32
Хессе М. Б. I – 467; II – 558; III – 38, 39; IV – 239, ***297***
Хетчер М. IV – 484
Хиви Габалки (аль-Балхи) III – 480; IV – ***298***
Хижняк З. И. II – 243
Хик Дж. III – 112
Хикс Дж. Д. II – 331
Хилл К. II – 404; III – 63
Хилл Т. И. I – 15, 52, 60, 100, 316, 499; II – 222, 331, 338, 443; III – 68, 70, 152, 171; IV – 52, 127, 131, 141
Хилон из Лакедемона III – 521
Хилтон Р. III – 63
Хильшер Ф. IV – 494
Хиндемит П. II – 208
Хиндли Дж. II – 224
Хинер де лос Риос II – 318
Хинрихс Г. IV – 180
Хинтикка Я. I – 423, 424; II – 117, 134, 415, 428, 433, 435, 436; III – 256, 546, 671; IV – 73, 99, 220, 247, ***298–299***
Хирш Е. Д. I – 475, 513; II – 174
Хичерович Р. И. I – 554
Хишам ал-Фуватий I – 201
Хишам Ибн (бен) ал-Хакам I – 393; IV – 388
Хладениус Й. А. I – 512
Хлебников В. I – 29, 30
Хлодовский Р. И. I – 548
Хобсбоум Э. III – 40, 42, 63
Хогарт Вильям (Уильям) I – 413; III – 339, 562
Ходасевич В. Ф. I – 377, 518
Ходжсон Ш. Х. II – 309
Ходлер Ф. III – 534
Хой Д. К. I – 615
Хойер Б. К. Х. IV – ***299***
Хойер Х. III – 176
Хокинг У. Э. II – 499; III – 223; IV – ***299***
Холдейн Дж. С. III – 162
Холдейн Р. III – 55
Холден С. III – 195, 196
Холкот Р. II – 26; III – 144
Холл К. I – 271
Холл П. III – 43
Холл Э. II – 609
Холличер В. IV – 169
Холодная М. А. IV – 19, 20
Холодный Н. Г. II – 314
Холодовский Р. И. III – 228
Холт Э. В. III – 69, 70
Холтон Дж. I – 618, 692; III – 28, 34, 168; IV – 30, 88, 219, ***300***
Хоманс Дж. II – 124; III – 125
Хомский Н. I – 460; II – 337; III – 38, 515, 520; IV – 239, 505
Хомяков А. С. I – 61, 62, 527, 560, 611; II – 17, 41; III – 208, 314, 357, 358, 407, 475, 484, 565, 566, 581; IV – 72, 214, 223, ***300–301***
Хонеккер М. II – 556
Хонеккер Э. III – 450
Хонигман Э. III – 112, 382, 383
Хопкинс Дж. I – 561
Хоркхаймер М. I – 48, 57, 238, 568, 653; II – 82, 268, 314, 499, 505; III – 46, 62, 63, 64, 95, 423, 614; IV – 215, 216, 234, 244, 272, 273, 286, ***301***
Хорн Г. II – 180
Хорни К. I – 254, 534; II – 466; III – 72; IV – ***301–302***
Хорни Э. IV – 172
Хорнэффер А. I – 435
Хорнэффер Э. I – 435
Хорос В. Г. III – 14; IV – 205
Хоружий С. С. I – 138, 189, 325, 559; II – 42, 158, 225, 453; III – 97, 119, 476, 501, 602, 603; IV – 206, 207, 209, 257

Хорьков М. Л. I – 80, 527, 558; II – 11, 24, 146, 313, 372, 393; III – 51
Хосров I I – 206, 579
Хосроев А. Л. I – 536; III – 8
Хосрой III – 541
Хоу Вайлу I – 593, 594
Хоум Г. I – 413; III – 368, 523; IV – 293, ***302***
Хоум Дж. IV – 183
Хоффман Д. IV – 396
Хохлова Л. В. IV – 112
Хо Ши Мин IV – 57
Хр. Яннарас II – 158
Хрисанфий II – 11
Хрисипп из Сол I – 44, 120, 129, 145, 251, 432, 667, 669; II – 43, 44, 123, 200, 222, 258; III – 190, 192, 252, 291, 292, 348, 370, 639, 640, 641; IV – ***302–303***, 321, 337, 447
Христ П. III – 538
Христиансен Б. II – 162, 232
Христос, см. Иисус Христос
Хромов А. Л. II – 262
Хромова К. А. III – 16; IV – 375
Хрох М. III – 40, 42
Хрущев Н. С. III – 450
Хуанбо Сиюнь IV – 341
Хуан Дэши III – 693
Хуан Жучэн I – 564
Хуан Кэцзянь III – 690
Хуан Цзунси III – 60; IV – 11, 160, 311
Хуан Цянь IV – 340
Хуан Чжэнь II – 143
Хуан Ши-гун I – 266
Хуань Тань I – 363; IV – 403
Хубер Й. I –90
Ху Вэй IV – 311
Худ, пророк II – 311
Худолей С. С. II – 472, 523, 613
Худушина И. Ф. I – 379, 554; II – 216, 235, 356, 452, 456, 459, 466, 485, 503; III – 99, 120, 141, 226, 230, 268, 621; IV – 378, 513
Хуй Дун III – 688
Хук С. II – 357, 582; III – 160, 317
Хукбольд из Сен-Амана II – 199
Хукер К. I – 618; III – 299
Хукер Т. I – 109
Хунайн ибн Исхак I – 156, 171
Хунжэнь IV – 341
Хусайн ан-Наджжар, ал- II – 62
Хусайн Махмуд Тауфик IV – 16
Хусик И. II – 233
Хуфеланд Г. II – 211; IV – 323
Ху Хун IV – 122
Ху Чжэфу II – 461
Ху Ши (Ху Сицзян, Ху Шичжин) I – 570; II – 251, 253, 616; IV – 284, ***308***
Хуэйнэн I – 365, 705; IV – 341
Хуэй-цзун I – 589
Хуэй Ши I – 570; II – 575
Хуэйюань I – 590; III – 545; IV – 327, 328
Ху Юань III – 60
Хьелл Л. II – 404
Хьюз Р. II – 240
Хьюз Э. II – 493
Хьюм Дж. III – 395
Хэар (Хеар, Хеэр) Р. М. I – 67, 676; II – 129, 397, 550, 610; III – 184, 666, 667
Хэберлин П. IV – ***312***
Хэгстрем У. II – 537
Хэйл М. IV – 410
Хэ Линь I – 365; III – 101
Хэлифакс Дж. I – 562
Хэнсон Н. I – 445; III – 634; IV – 169, 219
Хэ Сю I – 593; II – 204
Хэ Янь I – 585; IV – 329
Хюблер Д. I – 32
Хюбнер К. II – 367, 583; III – 263, 298, 425, 426, 427; IV – 103, 219, ***312***, 394
Хюбшер А. I – 487

Цай Дэгуй I – 61
Цай Цзюфэн III – 60
Цай Шансы I – 593; II – 306
Цай Шэнь I – 565; III – 692
Цай Юаньдин IV – 311
Цаодун IV – 341
Цаошань Бэньцзи IV – 341
Цвейг С. II – 201; III – 525
Цверианишвили А. Г. II – 471
Цветаев Д. В. IV – 17
Цвингли У. III – 375, 422, 451, 452; IV – ***314***
Цезарий из Арля III – 330
Цезарь Гай Юлий I – 366; IV – 56, 337
Цейтин Г. С. II – 293
Цейтлин З. I – 480
Целан П. I – 475, 627; IV – 288
Целестий III – 217
Целикова О. П. IV – 205
Целищев В. В. IV – 74, 205, 209
Целлер Э. I – 94, 130, 168, 222, 580; II – 7, 8, 10, 181, 218, 233; III – 105; IV – ***315–316***
Цельс Авл Корнелий III – 65
Цензорин I – 366
Церетелев Д. IV – 393
Церетели Г. Ф. IV – 55
Цермело Э. I – 524; II – 213, 589
Цецилия II – 576
Цешковский А. I – 492; II – 150; IV – ***324***
Цзен Гунлян I – 266
Цзинь Шоушэнь I – 61
Цзицзан II – 473; III – 494
Цзо Цюмин I – 536
Цзоу Янь I – 61, 719; II – 144; IV – 126
Цзунми IV – 309
Цзы-Гун II – 252
Цзы Сы I – 592; II – 633
Цзы Ся IV – 326
Цзы Чань II – 382
Цзэн-цзы I – 592; III – 692; IV – 359
Цзяо Гун III – 692
Цзяо Яньшоу I – 565; IV – 357
Циглер Т. II – 7
Цимбаев Н. И. I – 62; III – 566
Циммерман В. II – 635

Циммерман М. IV – 423
Циммерман Р. III – 341; IV – 397
Цинцен Кл. I – 580
Цинцидзе Г. III – 283
Цинь Шихуан I – 473; II – 382; III – 692; IV – 326
Циолковский К. Э. II – 314; III – 191, 197; IV – 336, ***336–337***, 424
Цительман Э. III – 227
Цицерон Марк Туллий I – 60, 93, 120, 121, 122, 125, 162, 173, 205, 217, 251, 283, 304, 305, 360, 366, 403, 432, 483, 496, 618, 621, 622, 623, 644, 664, 687, 700; II – 92, 167, 180, 182, 222, 240, 242, 317, 318, 341, 367, 368, 400, 469, 479, 482, 494, 510, 561, 619; III – 65, 83, 91, 133, 135, 139, 140, 192, 193, 228, 242, 268, 291, 292, 306, 313, 338, 436, 452, 477, 505; IV – 54, 151, 168, 181, 190, 194, 227, 230, 321, ***337–338***, 430, 445, 448, 449
Цуда Сокити III – 549
Цуй Цзин I – 585
Цуй Чжуань III – 692; IV – 357
Цукерман Г. I – 267; IV – 19
Цыбенко В. А. III – 235
Цымбурский В. Л. I – 504; II – 80, 81; IV – 307
Цын Сылин IV – 374
Цюй Ваньли IV – 357
Цянь Дэхун I – 365, 551

Чаадаев П. Я. I – 390, 517, 518, 610, 611; II – 40; III – 475, 565, 194, 213; IV – ***339***, 382, 512
Чабб Т. I – 606
Чавчавадзе Н. З. IV – 206
Чагров А. В. II – 293, 411
Чагрова Л. А. II – 411
Чайковский Ю. В. I – 239, 351, 543, 591; II – 370, 464, 520; III – 106, 342, 558; IV – 410, 435
Чайлд А. I – 417
Чайтанья I – 208
Чакара I – 209
Чакраварти П. IV – 490
Чаликова В. IV – 154
Чалоян В. К. I – 106
Чамберс Э. III – 367
Чандрагупта I I – 635, 637
Чандраканта I – 358
Чандракирти I – 322, 470; II – 474; III – 326, 327, 388; IV – ***340***, 401
Чандрамати I – 356, 570; III – 188, 328, 329; IV – ***340***
Чандрананда I – 358
Чан Кайши II – 383; III – 101
Чаннинг У. Г. I – 123; IV – 94
Чан Нян Тонг IV – 341
Чанышев А. А. I – 596; III – 643; IV – 393
Чанышев А. Н. I – 130, 176; IV – 205
Чапек К. IV – 154, ***341–342***
Чарлстон У. IV – 450
Чатарджи П. III – 41, 42
Чаттерджи С. II – 113, 114; IV – 200
Чаттопахьяя Д. П. II – 114; IV – 200
Чахотин С. С. III – 570
Чаянов А. В. II – 309, 320
Чебоксаров Н. Н. IV – 484
Чебоксарова И. А. IV – 484
Че Гевара Э. IV – 57
Чежовский Т. II – 461, 462
Чез Дж. II – 559
Чезаре Борджа I – 30
Чекрыгин В. IV – 167
Челпанов Г. И. I – 279; II – 409, 557; III – 58, 475; IV – 56, 177, 201, ***350–351***, 394
Чемберлен Х. Ст. III – 57; IV – 163
Чемберс Э. IV – 445
Чень Ч. IV – 453
Чербери Э. IV – 231
Чёрная Е. Г. II – 412
Черниговский В. Б. III – 291
Чернов В. М. I – 389; II – 583; III – 124; IV – 56, 80, ***351***
Чернов И. I – 278
Черный Л. IV – 145
Чернышев Б. С. III – 605; IV – 202
Чернышева Л. А. III – 522
Чернышевский В. Б. IV – 513
Чернышевский Н. Г. I – 131, 132, 231, 331, 421, 428, 610, 680; II – 160, 235, 277, 278; III – 13, 85, 235, 258, 303, 341, 369, 470, 475, 509; IV – 73, 173, 202, 205, 270, ***351***, 379, 413, 414, 461, 465
Черняк В. С. I – 544, 722; II – 117, 196, 268, 354, 562; III – 158, 425; IV – 30, 204, 300
Черрони У. I – 617; III – 62, 63, 64
Чертков В. Г. IV – 77
Черткова Е. Л. IV – 152, 204, 207
Чёрч А. I – 76, 78, 79, 117, 307; II – 99, 101, 132, 137, 224, 260, 275, 409, 411, 418, 428, 429, 431, 436, 440, 539, 540, 551; III – 77, 292, 520; IV – 270, ***352***, 379, 453, 509
Черчленд П. М. III – 37, 38; IV – 433
Черчленд П. С. IV – 433
Ческис А. А. I – 538
Честертон Г. К. II – 360, 478; III – 112, 574; IV – 154, 261
Четвериков С. III – 189
Четвернин В. А. III – 311; IV – 230
Четверухин И. Н. II – 156
Чехов А. П. I – 287; II – 346; III – 577, 616, 617; IV – 29
Чешев В. В. IV – 64, 204, 205
Чжан Бинлинь II – 253, 471; IV – 355
Чжан Бодуань III – 544
Чжан Дайнянь II – 60; IV – 7
Чжан Дунсунь (Чжан Дуншэн) II – 470, 616; IV – ***352***
Чжан И IV – 328
Чжан Куйцзи IV – 309
Чжан Лин IV – 6
Чжан Ливэнь II – 461
Чжан Сюэчэн II – 253
Чжан Цзай (Чжан Цзыхоу, Чжан Хэнцюй, Чжан-цзы) I – 362, 363, 585, 704; II – 31, 60, 470; III – 59, 545, 688, 689; IV – 308, 310, 324, 330, 330, ***352–353***, 369, 374, 403
Чжан Цзюньмай II – 470; III – 101
Чжан Цзяо IV – 6
Чжан Чжидун IV – 66
Чжилян I – 293
Чжисюй IV – 327
Чжицян I – 293
Чжичэнь I – 293
Чжиянь IV – 309
Чжоу IV – 356

Чжоу-гун III – 692; IV – 326, 358, 402
Чжоу Дуньи (Чжоу Маошу, Чжоу Ляньси, Чжоу-цзы) I – 363, 704; II – 143, 144, 304; III – 59, 60; IV – 6, 7, *355–356*, 369, 370, 374, 403
Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) I – 575, 586; III – 689; IV – 11, 284, *358–359*, 359
Чжуан Цуньюй IV – 327
Чжу Бокунь IV – 312, 357
Чжу Си (Чжу Юаньхуэй, Чжу Чжунхуэй, Чжу Хуэйань) I – 362, 363, 364, 575, 585, 591, 592, 593, 704; II – 143, 304, 392, 461, 470; III – 59, 494, 545, 549, 551, 688; IV – 6, 66, 122, 124, 284, 310, 311, 327, 330, 354, 355, *358*, 359, 369, 370
Чжу Фатай I – 590
Чжу Фу I – 266
Чжу Чжэнь IV – 311
Чжу Шичэ IV – 374
Чжэн Ваньгэн IV – 7
Чжэн Сюань I – 575; IV – 327
Чжэн Цай IV – 374
Чжэн Цзядун III – 102
Чжэнь-цзун I – 589
Чижевский А. Л. II – 314; III – 197, 210; IV – 307, 336, 337, *360*
Чижевский Д. И. I – 540; III – 563, 638
Чижов В. IV – 447
Чижов Ф. В. III – 230
Чиколини Л. С. I – 545; II – 6, 203; IV – 25
Чилдерс Дж. I – 269
Чингисхан I – 589
Чиргаузен В. Э. I – 614; II – 384
Чирнхауз Э. В. фон III – 368; IV – *360–361*
Чистович И. А. III – 621; IV – 183
Читсукха I – 55, 105; III – 320
Чичерин Б. Н. II – 543; III – 152, 153, 258, 306, 334, 475, 571; IV – 228, 230, 233, *364*
Чодоров Н. IV – 172
Чосер Дж. IV – 151, 376
Чоудхури Р. IV – 200
Чудинов А. В. I – 260
Чудинов Э. М. I – 659; II – 172, 264, 314, 557; IV – 204
Чумаков А. Н. I – 534; III – 466; IV – 209
Чупров А. И. II – 556
Чупров А. С. III – 683
Чураев Р. Н. III – 342
Чурилов В. А. III – 346
Чхартишвили Ш. Н. I – 256
Чью Дж. IV – 442
Чэн Ч. Ч. II – 596
Чэн-ван IV – 358
Чэнгуань IV – 309
Чэн И (Чэн Чжэншу, Чэн Ичуань, Ичуань-сяньшэн) I – 361, 563, 575, 585, 591; II – 60, 143, 392; III – 59, 60, 545, 551, 688; IV – 66, 122, 329, 330, 355, 358, 359, 360, 369, *369–370*, 374, 489
Чэн Сюаньин IV – 330
Чэн Хао (Чэн Бочунь, Чэн Миндао, Миндао сяньшэн) I – 563, 585, 591; II – 31, 392; III – 59, 551; IV – 122, 355, 359, 360, 369, *370*, 374, 489
Чэн Чжуньин III – 101
Чэнь Лифу III – 101
Чэнь Мэнлэй IV – 357
Чэнь Туань IV – 311, 355
Чэнь Ций II – 467; IV – 290
Чэнь Цитянь II – 383
Чюрлёнис М.-К. III – 534

Шабалин В. А. I – 554
Шабара II – 570
Шабарасвамин II – 570; III – 86
Шабуров Н. В. I – 147, 359, 368, 515, 516, 536, 662; II – 5, 12, 67, 152, 229, 248, 353, 490, 497; III – 8, 187, 246; IV – 182, 447
Шавруков В. Ю. II – 411
Шагал М. I – 28, 29
Шад И. Б. IV – *372*
Шаден И. I – 430
Шайбани Мухаммад Ибн ал-Хасан, ал- IV – 188
Шайблер К. IV – 93, 97
Шаймухамбетова Г. Б. I – 161; III – 220; IV – 89, 161
Шайх ал-Муфид, аш- IV – 388
Шакир-Заде А. П. IV – 449
Шакка М. Ф. I – 39; II – 236; III – 70; IV – *372–373*
Шакра, миф. I – 144
Шакти, миф. I – 26; II – 116; III – 614; IV – 11, *373*, 385, 386, 387
Шакьямуни II – 226
Шалак В. И. II – 410, 411; III – 345
Шаликанатха Мишра III – 86
Шаллер К. IV – 224–225
Шаль Ф. Ю. I – 48
Шаляпин Ф. И. II – 97
Шаммай II – 187
Шамшурин В. И. I – 398, 620; II – 534; III – 358
Шанин Н. А. I – 21; II – 137, 139, 140, 293, 294, 295, 320, 409, 414, 436, 497; III – 520
Шан-Инь IV – 356
Шанкара I – 53, 54, 55, 105, 115, 197, 198, 207, 264, 308, 309, 324, 333, 335, 371, 375, 395, 396, 410, 470, 574, 579, 595, 643, 644, 682, 697, 715; II – 110, 112, 357, 396, 477, 488, 490, 602; III – 193, 320, 389, 411, 464, 489, 490, 495, 497, 498, 595, 672; IV – 143, 245, 288, 363, 371, 373, *374*, 387
Шанкарамишра I – 358
Шанкарасвамин IV – 142
Шанку II – 570
Шантаракшита I – 143, 322, 397; II – 194, 202, 474; III – 93, 192, 499; IV – 14, 15,
Шантидэва I – 292; III – 196, 388
Шань Дао IV – 327, 328
Шан Ян II – 382, 383; IV – 153, 290, 374
Шао Юн (Шао Яофу, Шао Канцзе, Байюань сяньшэн) I – 363, 565, 585; II – 60; III – 60, 551, 688, 691, 692; IV – 311, 312, *374–375*
Шапель, де ла IV – 445
Шапер Е. IV – 99
Шапиро Д. IV – 92
Шаплен Ж. IV – 458
Шар Р. IV – 288
Шарапов С. Ф. I – 527
Шардон П. III – 562
Шаревская Б. И. II – 583
Шариати, Али IV – *375*

Шарипов А. I – 271
Шариф ал-Муртада, аш- IV – 388
Шарко Ж.-М. IV – 275
Шарль П. IV – 189
Шарма Ч. IV – 200
Шарп Дж. III – 16, 215
Шарп Э. IV – 209
Шарпантье Ж. I – 85
Шаррон П. III – 641; IV – *376*
Шарф И. IV – 93, 94, 97
Шастик Н. И. I – 674; II – 174
Шаталова О. Б. I – 661
Шатобриан Ф. Р. де I – 416; IV – *376–377*
Шатуновский С. О. II – 408; III – 626; IV – 379
Шафарик П. Й. III – 191
Шафии, аш- IV – 187, 188
Шафф А. I – 534
Шахматов Б. М. IV – 73
Шахназаров Г. Х. II – 281; IV – 154
Шахнович М. И. IV – 53
Шахнович М. М. I – 509, 645, 668; II – 6, 274, 458, 561; IV – 181, 191, 449, 450
Шахов М. О. I – 35; III – 635
Шаховской Д. И. IV – 194
Шаховской Н. В. I – 527
Шахразури, Абу ал-Фатх Мухаммад, аш- II – 191; III – 675
Шахрастани, аш- I – 157, 202, 713; II – 198; IV – *377*
Шацкий Е. IV – 88
Шашкевич П. Д. II – 211; III – 424
Шварц В. II – 582
Шварц Г. I – 64
Шварц И. Г. III – 99, 463, 474; IV – *377–378*
Шварц Т. IV – 421
Шварценберг Р. Ж. I – 395
Шварцман К. А. I – 443; IV – 205
Швейцер А. I – 189, 274; II – 347; III – 15, 643; IV – 215, 319, *378–379*, 422, 424
Швенкфельд К. IV – 271
Шветакета, миф. II – 109
Шветамбхару Харибхадре I – 636
Швицер Х.-Р. IV – 443
Швырев В. С. I – 102, 122, 154, 211, 379, 383, 448, 499, 530, 531, 618, 659; II – 52, 77, 135, 292, 297, 299, 308, 413, 441, 443, 444, 552, 554, 632; III – 28, 68, 139, 153, 378, 404, 418, 427, 449, 547, 548, 686; IV – 45, 159, 204, 205, 207, 223, 250, 280, 427, 440, 490, 509
Шеварев П. А. IV – 405
Шевкина Г. В. I – 41; III – 528
Шевченко В. Н. IV – 207
Шевырев С. П. I – 554; III – 85, 287, 475; IV – *379*
Абу Наср Фатхуллаха Шейбани I – 159
Шейблер Х. I – 172
Шейнман-Топштейн С. Я. II – 548; III – 45
Шейнфинкель М. И. II – 224, 275, 408; IV – 352, *379*, 514
Шекспир В. I –90, 416, 468, 475, 483, 659; II – 94, 182, 274, 333, 609; III – 175, 368, 492, 509; IV – 70, 302, 383
Шелгунов Н. В. I – 132, 239; IV – *379*
Шелдон Ч. М. III – 613
Шелдрейк Р. I – 405; IV – 435
Шелер М. I – 8, 63, 64, 65, 225, 274, 343, 344, 426, 485, 496, 525, 572, 677, 689, 698, 708; II – 82, 107, 126, 136, 197, 312, 352, 355, 372, 378, 401, 464, 466, 562, 578, 579, 622, 626; III – 72, 208,223, 246, 431, 436, 467, 507, 573, 579, 614; IV – 42, 101, 102, 148, 149, 177, 211, 219, 224, 234, 241, 242, 243, 295, 321, 345, *379–380*, 383, 476, 477, 482, 485
Шеллинг Ф. В. Й. I – 7, 8, 12, 13, 23, 57, 141, 195, 211, 242, 252, 259, 272, 286, 309, 315, 337, 341, 342, 378, 394, 432, 434, 439, 455, 480, 481, 486, 488, 489, 506, 516, 521, 560, 578, 583, 610, 649, 650, 661, 707; II – 16, 17, 48, 57, 73, 74, 77, 128, 130, 140, 150, 153, 154, 155, 177, 181, 182, 218, 231, 235, 246, 256, 257, 274, 307, 316, 318, 323, 332, 338, 341, 386, 407, 447, 455, 475, 480, 514, 542, 543, 544, 546, 582, 584; III – 9, 17, 20, 21, 22, 61, 66, 75, 95, 96, 97, 127, 140, 141, 151, 174, 191, 193, 200, 222, 242, 245, 256, 351, 352, 395, 398, 406, 423, 447, 460, 486, 502, 506, 533, 534, 552, 556, 557, 559, 565, 596, 618, 622, 634, 639, 645, 655, 658, 659, 666, 678; IV – 18, 22, 27, 53, 61, 66, 85, 86, 95, 96, 98, 101, 116, 134, 194, 223, 225, 226, 236, 237, 245, 252, 254, 299, 315, 319, 343, 372, 379, *380–382*, 389, 391, 459, 461, 465, 486, 502, 511, 517
Шелохаев В. В. I – 360
Шельбёрн I – 235
Шельски Х. III – 424; IV – 320, *382–383*, 394
Шеманн Л. I – 538
Шемякин М. II – 308
Шёнберг А. I – 28, 29, 30
Шеннон К. I – 75; II – 141, 265, 418; IV – 453
Шепард Р. III – 335
Шептулин А. П. I – 659; IV – 204
Шервуд В. I – 246
Шердаков В. Н. I – 556; III – 266
Шерман С. I – 291
Шернберг А. I – 57
Шерозия А. I – 256
Шеррингтон Ч. I – 271
Шерток Л. I – 255, 256
Шершеневич Г. Ф. III – 305, 311
Шестаков В. И. I – 75; II – 410, 418; IV – 514
Шестаков В. П. I – 417, 422; III – 342; IV – 205, 465
Шестаков С. II – 393
Шестакова Т. Г. I – 705
Шестов Л. I – 24, 122, 206, 284, 518, 545, 671, 676, 693, 694; II – 66, 155, 203, 358, 359, 543; III – 95, 122, 223, 407, 424, 476, 503, 573, 678; IV – 58, 86, 177, 244, *383*, 420, 518
Шестопал А. В. IV – 207
Шефстбери Э. I – 243, 426, 606, 661; II – 23, 140, 152, 215, 449, 489, 532, 611, 612; III – 271, 339, 523, 524, 541, 575; IV – 90, 293, 321, *384*, 388, 465, 474
Шеффер П. III – 669
Шеффер Х. II – 439
Шеффле А. III – 163, 272
Шеффлер И. IV – 224
Шеффлер Р. IV – 42
Шеховцов А. IV – 184
Шехтман В. Б. II – 411
Шибли Шмаела I – 160
Шибутани Г. I – 395
Шибутани Т. II – 493
Шива I – 26; II – 116; IV – 11, 339, 373, 374, 385, 386, 387
Шивадитья III – 188
Шидфар Б. Я. II – 64
Шилабхадра II – 194
Шиле Э. I – 29

Шилз Э. I – 49; II – 484, 503, 504
Шилкарский В. С. II – 556
Шиллебекс Э. I – 139
Шиллер Ф. I – 64, 228, 420, 421, 439, 520, 569, 663; II – 25, 68, 69, 70, 160, 182, 211, 218, 324, 332, 341; III – 129, 175, 214, 316, 339, 340, 342; IV – 302, 380, 381, ***388–389***, 459, 461, 465
Шимановский М. В. III – 430
Шингаров Г. Х. IV – 437
Шиндляр Я. I – 387
Шинкарук В. И. I – 492; II – 211; III – 469; IV – 205
Ширази, аш- Кутб ад-Дин II – 189, 191; III – 675; IV – 388
Ширази Садр ад-Дин, аш- I – 608; II – 189, 191; III – 675; IV – 142, 388
Ширази Мирза Али Мухаммад I – 223
Ширази Хибатуллах, аш- II – 164
Ширах Г. IV – 210
Широков И. IV – 202
Широкогоров С. М. IV – 483
Шифман И. Ш. I – 264
Ши Цзе III – 60
Шичалин Ю. А. I – 43, 61, 83, 85, 90, 94, 95, 105, 113, 120, 154, 155, 167, 179, 189, 203, 206, 367, 440, 476, 484, 516, 522, 578, 580, 616, 626, 675, 691, 713; II – 10, 13, 27, 123, 149, 223, 278, 317, 318, 332, 335, 451, 495; III – 44, 64, 67, 110, 111, 189, 245, 249, 250, 291, 365, 483, 616, 632; IV – 5, 37, 39, 108, 166, 168, 194, 289, 427, 434, 443, 491, 513
Шишкин А. Ф. IV – 205
Шишков А. М. I – 89, 406, 409, 557, 674; II – 262, 501, 546; III – 52, 89, 146, 147, 226, 459, 460, 461, 479; IV – 132, 261, 412
Шишков А. С. III – 474, 565
Шкаратан О. И. III – 632
Шкловский В. Б. I – 296; II – 621; III – 130, 171, 520; IV – 201, 463
Шкловский И. С. I – 132, 461; II – 319
Шкуринов П. С. III – 259; IV – 10
Шлегель А. В. I – 358, 495, 661; IV – 379, 380, 389
Шлегель Фр. I – 258, 358, 439, 578, 661; II – 34, 68, 106, 152, 153, 175, 218, 278, 341, 350, 352; III – 97, 98, 175, 280, 281, 533, 534; IV – 86, 95, 98, 128, 210, 245, 379, 380, ***389***, 459, 465
Шлезингер-мл. А. М. I – 109; IV – 227, 250, 307, 336
Шлезингер Г. III – 370
Шлейден М. Я. III – 22
Шлейермахер Ф. Э. Д. I – 147, 195, 217, 222, 257, 313, 325, 370, 475, 512, 513, 514, 515, 664; II – 7, 10, 68, 106, 174, 300, 324, 352, 358, 578, 600; III – 92, 222, 281, 283, 284, 376, 437, 455, 509, 613, 618; IV – 66, 104, 105, 106, 210, 224, 231, 232, 235, 315, 382, ***389–390***, 391, 459
Шлейхер А. IV – 71
Шлехт К. I – 435
Шлецер А. Л. III – 255
Шлик М. I – 100, 195, 379, 498, 617; II – 74, 117, 330, 337, 419; III – 23, 430, 548; IV – 218, ***390–391***, 436
Шломо Ицхаки II – 187
Шлык Р. Ю. II – 38, 91
Шмальгаузен И. И. III – 48
Шмелев И. С. II – 97
Шмеман А., прот. II – 45; III – 315
Шмидт А. III – 62, 63
Шмидт В. I – 283, 674; II – 606
Шмидт О. Ю. IV – 201
Шмидт Р. II – 327
Шмидт С. О. I – 540
Шмидт Х. Е. II – 211
Шмитт К. II – 287, 288, 380; III – 272
Шмоллер Г. II – 556; III – 332
Шнейдер М. А. I – 53, 255; II – 534; III – 146, 527; IV – 85, 336, 416
Шовен Н. II – 572; IV – 391
Шолем Г. I – 238; II – 188, 195, 461; IV – 336
Шолл Р. IV – 40
Шооненберг П. II – 236
Шопенгауэр А. I – 24, 27, 91, 148, 160, 195, 232, 252, 272, 337, 342, 407, 432, 434, 486, 496, 561, 596, 599, 610, 634, 681, 682, 688, 690; II – 32, 48, 56, 74, 128, 140, 141, 153, 154, 155, 182, 231, 267, 323, 327, 329, 347, 386, 390, 396, 449, 471, 480, 515, 543, 568, 576, 584, 607, 612, 626; III – 57, 58, 84, 94, 139, 140, 151, 175, 191, 208, 281, 334, 341, 381, 406, 423, 448, 506, 533, 534, 573, 574, 596, 597, 616, 643, 651, 676; IV – 18, 26, 27, 77, 78, 85, 86, 199, 210, 222, 234, 245, 284, 301, 319, 345, 382, ***391–393***, 468, 475, 493
Шор Р. О. IV – 395
Шостакович Д. I – 30; II – 208
Шоу Б. I – 482; IV – 454
Шохин В. К. I – 25, 35, 56, 58, 67, 73, 93, 115, 144, 145, 183, 184, 192, 207, 214, 274, 293, 308, 323, 324, 332, 335, 354, 367, 370, 371, 377, 395, 397, 406, 470, 471, 571, 591, 635, 637, 643, 644, 682, 695, 697, 715; II – 21, 113, 115, 192, 193, 202, 238, 259, 338, 355, 477, 478, 485, 517, 564; III – 86, 93, 97, 115, 116, 190, 192, 193, 197, 201, 303, 319, 320, 325, 326, 327, 387, 388, 389, 485, 489, 490, 491, 492, 494, 498, 499, 528, 529, 667; IV – 10, 12, 14, 109, 112, 128, 129, 142, 144, 201, 208, 246, 288, 295, 298, 323, 340, 342, 343, 344, 363, 364, 368, 372, 377, 388, 406, 490, 505
Шпанн О. II – 287
Шпек Ю. I – 6
Шпенгель Р. II – 233
Шпенглер О. I – 232, 234, 343, 373, 582; II – 7, 12, 33, 34, 80, 176, 179, 180, 268, 286, 287, 341, 345, 347, 350, 353, 485, 503, 543, 572; III – 84, 183, 392, 434, 442, 475, 511, 534, 538, 573, 611; IV – 74, 162, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 294, 307, 319, 332, 333, 334, 335, 336, ***393–394***, 452, 494, 515
Шпенер Ф. Я. III – 231, 368,
Шпет Г. Г. I – 233, 430, 431, 443, 468, 511, 514, 569, 578, 698; II – 181, 557; III – 100, 283, 476; IV – 114, 177, 178, 201, 238, ***394–395***, 503, 504, 507
Шпигельберг Г. IV – 176, 178
Шпинер Х. II – 329; III – 289; IV – 219
Шпитцер Л. I – 225
Шпрангер Э. I – 64, 665, 708; II – 562; III – 282; IV – 71, 210, 211, ***395***
Шрагин Б. И. IV – 205
Шрайнер П. А. II – 410
Шрёдер Э. I – 73; II – 429, 594; III – 216, 289; IV – 269
Шредингер Э. I – 692; II – 30, 557; IV – ***395–396***
Шрейдер Ю. А. I – 19; II – 141, 421; III – 177, 515, 577; IV – 72, 204, ***396–397***
Шридхара II – 112; III – 328, 575; IV – 142, ***397***
Шрихарша I – 55, 105; III – 320
Шрихира IV – 128

Шри-Чайтанья I – 208
Штаден И. III – 474
Штаерман Е. М. IV – 447
Штайн фон III – 276
Штайнберг Д., см. Котарбиньска Я.
Штайгер Э. I – 514; IV – 177
Штайн Л. фон III – 365
Штайнер Р. Й. Л. I – 139, 140, 141, 142, 232, 233, 437; III – 197, 580; IV – 29, 53, ***397–398***
Штайнзальц А. II – 188; IV – 10
Шталь Г. Э. I – 405; II – 223
Штаммлер А. III – 638
Штаммлер Р. II – 520; III – 61; IV – 227, 228
Штегмюллер В. I – 104; II – 580; III – 39, 671; IV – 219, ***398***
Штейн В. М. I – 566; IV – 358
Штейн Л. фон III – 611; IV – 215
Штейнбарт Г. З. I – 414
Штейнберг А. З. II – 225
Штейнберг Л. Я. II – 583
Штейнгель В. И. I – 610
Штейнер Р., см. Штайнер Р. Й. Л.
Штейнталь Г.(Х.) I – 569; IV – 238
Штекли А. Э. I – 315; II – 203, 635
Штёкль А. III – 105, 686
Штепа В. I – 501; IV – 71
Штерн В. I – 64; III – 282; IV – 407
Штернберг И. З. IV – 56, 57, 80
Штернберг Л. IV – 350
Штернов Н. IV – 58
Штигльмайр И. III – 382
Штилер Г. IV – 180
Штиллинг Ю. III – 99
Штирнер М. I – 106, 142, 492, 676; II – 42, 175, 611; III – 84, 503, 581; IV – ***398***, 413
Штифель М. IV – 517
Штокхаузен К.-Х. IV – 464
Штомпка П. III – 178
Штомпка Т. III – 451
Шторх А. I – 708
Штофф В. А. IV – 158, 204
Штош Ф. В. III – 368; IV – ***398–399***
Штрайх С. В. III – 230
Штраус Д. Ф. I – 222, 492, 574; III – 443, 376; IV – ***399***
Штраус Л. I – 621; III – 272
Штраус О. IV – 200
Штраус Ф.-Й. III – 59
Штраус Э. IV – ***399***
Штрёкер Э. II – 29; IV – 178
Штумпф К. I – 309, 342, 572; IV – 176, 350, ***400***
Штур Л. III – 191
Шуберт Г. Х. III – 21; IV – 27, 61
Шуберт-Зольдерн Р. II – 99
Шубхагупта II – 194
Шувалов И. И. II – 450; III – 287
Шукри Мустафа I – 160
Шульц И. Г. II – 211
Шульц Ю. II – 483
Шульце Г. IV – 323, 391
Шульце-Энезидем Г. Э. II – 212
Шулятиков В. М. IV – ***401***
Шум А. А. II – 411
Шуман Г. IV – 108
Шуман К. II – 29
Шуман Р. I – 358
Шумихина Л. А. III – 442
Шумпетер Й. I – 620; II – 215, 281; III – 272, 609; IV – 336
Шунь IV – 402
Шуппе В. I – 64, 599; II – 99, 407; III – 102; IV – 512
Шуранов Б. М. II – 414; III – 165
Шухерт Ч. IV – 423
Шэн жэнь IV – 402
Шэнь Бухай II – 382, 383; IV – 290
Шэнь Дао I – 61; II – 382
Шэньсю I – 705
Шэньхуэй I – 365
Шень Чжунтао II – 251
Шюккинг Л. I – 417
Шютте К. II – 428, 541
Шюц (Шутц, Шютц) А. I – 572; II – 29, 135, 353; III – 254, 255, 264, 282, 560, 614, 661; IV – 47, 177, ***403–404***

Щавелев С. III – 263
Щапов Я. Н. II – 247
Щеглов Н. IV – 58
Щедровицкий Г. П. II – 297, 419, 420, 555, 557, 631, 632; III – 28, 449, 450; IV – 203, 204, 225, ***405***, 490
Щербатов М. М. II – 502; III – 120, 268, 463, 474; IV – 153, ***405***
Щербатской Ф. И. I – 321, 323, 356, 397, 715, 716; II – 181, 202; III – 86, 93, 192, 328, 498; IV – 201, 245, ***405–406***
Щипанов И. Я. II – 267; III – 369
Щукарев А. Н. III – 165
Щукарев А. Р. II – 408
Щукин В. Г. II – 41
Щуцкий Ю. К. I – 565; II – 181, 251; III – 688, 692; IV – 357, ***406***

Эббингауз Г. IV – ***407***
Эбер М. III – 318
Эберле Р. IV – 140
Эберхард И. А. I – 431; II – 181
Эбнер Ф. I – 699; III – 283; IV – 239, 242, ***407***
Эбрео Л. II – 465
Эванс-Причард Э. I – 133; IV – 46
Эвгемер, см. Евгемер
Эвелин Ф. III – 444
Эвклид, см. Евклид
Эвола Ю. IV – ***407–408***
Эврит III – 237
Эвфрандор IV – 456
Эгидий Лессинский IV – 79
Эгидий Римский I – 41, 406; II – 262; IV – 79, ***412***
Эдвардс Л. II – 450
Эддингтон А. С. I – 377; II – 537; III – 434; IV – 352, ***414–415***
Эдельштейн Л. I – 532
Эдесий I – 129; II – 11; III – 65
Эди Дж. IV – 420
Эдип, миф. I – 254
Эдисия I – 579
Эйген М. I – 405; II – 30; III – 488

Эйдел Э. III – 317
Эйдельман Н. Я. II – 459
Эйзенштейн С. М. III – 148, 149, 214, 562; IV – 29, 427
Эйк ван III – 224
Эйкен Г. III – 686
Эйкен Р. II – 74; III – 486, 546, 676; IV – 23, 215, 235, 254, ***415–416***
Эйлер Л. I – 579; II – 227, 537; III – 22, 32, 114
Эйн Соф I – 11, 53; II – 320; III – 527; IV – 336, 416
Эйнхард II – 629
Эйнштейн А. I – 200, 240, 377, 482, 519, 529, 599, 667, 694; II – 20, 481, 507, 514, 516, 538, 557, 558, 575, 579; III – 5, 6, 7, 34, 54, 355, 386, 400, 428, 429, 442, 539, 622; IV – 30, 45, 48, 126, 201, 218, 249, 258, 276, 300, 414, ***416–417***, 425, 439, 442, 480, 509
Эйсай IV – 341
Эйслер Г. I – 30; III – 62
Эйтингон М. III – 413; IV – 301
Эйхенбаум Б. М. II – 621; III – 171, 520; IV – 201, 463
Эккартсгаузен К. II – 503; III – 99
Эккерман И. П. I – 252
Экклз Дж. III – 38
Эко У. III – 574; IV – 294, 463, 464
Экономцев И. III – 315
Экрилл Дж. II – 233
Экфант из Сиракуз III – 237, 238; IV – 191
Экхардт М. II – 153
Экхарт, Мейстер Экхарт Иоганн I – 11, 12, 13, 138, 242, 247, 259, 309, 337, 340, 341, 377, 526, 616, 674, 707; II – 14, 15, 153, 446, 453, 546; III – 52, 66, 96, 451, 580, 643, 667; IV – 60, 79, 92, 93, 252, 382, 397, 427, ***428–429***, 434
Элай Л. IV – 178
Элез Й. IV – 170
Элесий Хрисанфий из Сард III – 65
Элиаде М. II – 20, 121; III – 73, 436, 442, 455, 482, 483; IV – 63, 408, ***431***, 493
Элиас Н. I – 82, 94, 133, 178; III – 65, 148, 662; IV – ***431–432***
Элий I – 110, 179; III – 163
Элиот Т. С. I – 29, 377; II – 478; IV – 215, 506
Элиот-Смит Г. I – 674
Элиягу бен Элиезер из Кандии III – 527
Элкана И. IV – 219
Эллис Х. III – 480, 534, 535; IV – 19
Эллюль Ж. IV – 65
Эль Греко Д. I – 29
Эльзенханс Т. IV – 102
Эльконин Д. Б. I – 468
Элюар П. I – 32
Эмброуз А. I –99; II – 397
Эмерсон Р. У. I – 123, 267, 560, 708; II – 218, 525; III – 192; IV – 91, 94, 95, 96, ***435***
Эмме М. III – 519
Эмпедокл из Акраганта I – 126, 199, 390, 506, 509, 532, 622, 623, 646, 667, 668, 693, 700, 706; II – 20, 44, 73, 87, 190, 274, 315, 464, 480, 508, 510, 523, 551, 563; III – 150, 236, 347, 509, 541; IV – 54, 335, 430, ***437–438***, 455, 485
Энгельгардт В. А. IV – 204, 206
Энгельмейер П. К. II – 120; IV – 236
Энгельс Ф. I – 8, 84, 115–117, 196, 213, 222, 237, 244, 280, 352, 353, 360, 372, 443, 448, 462, 528, 547, 599, 604, 616, 652, 653, 656, 657, 658, 688, 708; II – 36, 56, 74, 81, 89, 153, 162, 213, 215, 257, 274, 280, 281, 303, 317, 320, 362, 375, 395, 401, 441, 444, 466, 467, 469, 487, 497, 498, 508, 533, 635; III – 22, 51, 60, 61, 97, 129, 157, 174, 178, 179, 182, 183, 191, 193, 246, 273, 324, 362, 363, 377, 394, 400, 423, 429, 436, 448, 452, 453, 501, 509, 582, 607, 608, 609, 611, 618, 682; IV – 23, 70, 117, 154, 170, 171, 184, 200, 201, 244, 266, 304, 306, 315, 332, 334, 335, 379, 398, 424, 425, ***440–441***, 450, 452, 461, 475, 496
Энгельхардт Т. (Младший) IV – **441**
Эней из Газы I – 203, 661
Эней Сильвио Пикколомини III – 89
Энесидем I – 193; III – 232, 511, 512, 561; IV – 113, 157, ***442–443***, 452
Эномай из Гадары IV – 8, ***443–444***
Энох, библ. II – 311
Энценсбергер К. М. II – 505
Эпаминонд IV – 181
Эпиктет I – 129, 145, 251, 669, 675, 700; II – 496, 620; III – 65, 348, 504, 542, 572, 639; IV – 293, ***447***
Эпикур I – 113, 128, 167, 171, 193, 194, 199, 200, 251, 314, 486, 487, 493, 506, 508, 509, 618, 644, 668, 669, 681, 694; II – 8, 9, 153, 247, 274, 381, 458, 483, 497, 508, 560, 561, 601, 604, 610; III – 6, 233, 348, 443, 501, 504, 509, 542, 572, 687, 688; IV – 8, 25, 166, 190, 196, 242, 318, 437, ***448–449***, 472, 477
Эпихарм II – 446
Эпштейн М. Н. IV – 456
Эразм Роттердамский I – 52, 53, 396, 425, 487; II – 21, 27, 200, 468, 522, 608, 609; III – 121, 215, 377, 422, 451, 473, 505, 507, 509, 562, 643; IV – 33, 76, 314, ***452–453***
Эраст IV – 53
Эрасистрат III – 252, 644; IV – 53
Эратосфен I – 664; II – 259; III – 386
Эрбран Ж. II – 428; IV – 251, ***453***
Эрдман Б. I – 8; II – 212, 327, 436
Эрдман И. Э. III – 43; III – 57
Эремит, Виктор, см. Кьеркегор С. II – 94
Эренфелд Д. IV – 424
Эренфельс Х. фон I – 64, 309
Эрик из Оксера IV – 137
Эриксен Т.-Х. III – 43
Эриксон Э. Г. I – 48; II – 79, 466, 572; IV – ***453–454***, 502
Эримней III – 220
Эриугена, см. Иоанн Скот Эриугена
Эрлих А. I – 534
Эрман В. Г. I – 270, 377
Эрн В. Ф. I – 179, 301; II – 66, 101, 447; III – 476, 500, 563, 580, 618, 619; IV – 115, 248, ***454–455***
Эрнст М. I – 32
Эрнст С. III – 445
Эроциан I – 477
Эрстед Х. К. II – 257; III – 639
Эртель А. И. I – 517
Эрхард Л. I – 353
Эсакиа Л. Л. II – 411; IV – 206
Эспинас А. III – 163, 320; IV – 236
Эстеррейх Т. К. II – 61
Эсхил I – 283, 390, 647; II – 65; III – 8, 347, 663; IV – 161, 485
Эсхин из Сфетта I – 661; II – 318; III – 591, 592, 594; IV – ***471***

Этингер Ф. IV – 53
Эткинд А. I – 256
Этциони А. III – 178, 294, 359
Этьен из Тампье I – 38, 306; IV – 78
Эфиров С. А. I – 641; II – 362; IV – 58
Эфор III – 88
Эфроимсон В. П. IV – 409, 410
Эхеклес II – 524
Эхекрат из Флиунта IV – 166
Эхнатон I – 283
Эшби У. Р. I – 246; II – 122, 274, 597; III – 402, 487; IV – 144
Эшенмайер К. А. I – 8; III – 21
Эшотс Я. III – 675

Ювенал I – 525; II – 482
Югай Г. А. IV – 204
Юдин Б. Г. I – 4, 53, 93, 270, 518, 542, 607, 674; II – 4, 287; III – 4, 28, 488, 558; IV – 4, 88, 204, 208, 249, 277, 317, 412, 424, 451, 482
Юдин П. Ф. IV – 202
Юдин Э. Г. I – 634; II – 413, 557, 632; III – 28, 131, 254, 302, 330, 413, 486, 559, 560; IV – 204, 220, ***489–490***
Юдин Ю. А. III – 252
Южаков С. Н. III – 14
Юй IV – 402
Юй Фань III – 688
Юлиан, имп. I – 122, 556; II – 24, 318, 393, 479, 483, 494; III – 232
Юлиан Отступник, см. Юлиан Флавий Клавдий
Юлиан Теург IV – ***491***
Юлиан Флавий Клавдий III – 65, 483, 594; IV – 486, ***491***
Юлиан Халдей IV – 289, ***491***
Юлиан Экланский III – 217
Юлий Цезарь III – 543
Юлина Н. С. I – 306, 311, 618, 624, 719; II – 362; III – 38, 160, 289, 318, 380, 427, 466, 493; IV – 127, 173, 205, 208, 210, 293, 299, 314
Юлия Домна I – 148
Юлонский П. IV – 443
Юм Д. I – 51, 52, 59, 64, 98, 100, 101, 230, 252, 309, 343, 381, 394, 409, 413, 418, 426, 444, 446, 454, 496, 526, 560, 606, 607, 616, 624, 664, 687, 689, 690, 712, 713; II – 35, 73, 118, 129, 168, 169, 231, 283, 286, 322, 393, 418, 420, 437, 442, 449, 485, 486, 542, 566, 607, 626, 629; III – 89, 105, 106, 134, 135, 150, 159, 160, 184, 185, 186, 235, 257, 271, 334, 353, 367, 368, 416, 417, 435, 443, 454, 478, 523, 541, 562, 575, 582, 594, 625, 643, 653, 654, 655, 657, 666; IV – 26, 49, 52, 89, 90, 95, 174, 175, 183, 222, 230, 231, 235, 237, 242, 293, 302, 322, 335, 365, 384, 393, 395, 406, 416, 436, 474, ***491–492***, 497, 502, 511, 512
Юнг К. Г. I –98, 229, 254, 256, 265, 469, 534, 561, 708; II – 104, 135, 155, 195, 197, 278, 345, 347, 396, 402, 451, 513, 525, 582; III – 95, 302, 436, 533, 534; IV – 18, 71, 91, 140, 234, 235, 275, 345, 439, 463, ***492–493***
Юнг Р. IV – 283
Юнг Э. Ю. II – 287, 288
Юнгер Ф. Г. II – 287; IV – 211, ***493–494***
Юнгер Э. II – 287, 288; III – 222, 392; IV – 211, 493, ***494–495***
Юнгеров П. А. I – 264
Юнгиус И. IV – 97
Юний Рустик IV – 495
Юньмэнь IV – 341
Юринец В. А. IV – 201
Юркевич А. Г. I – 362, 363, 473, 704; II – 400, 460, 461, 469, 574, 575; III – 494, 545, 550, 671, 688, 690, 691, 693; IV – 122, 126, 157, 160, 291, 308, 311, 324, 327, 328, 329, 353, 358, 359, 360, 370, 375, 385, 401, 402, 403, 490
Юркевич П. Д. I – 192, 713; II – 235, 323; III – 258, 475, 563, 596; IV – 223, 395, ***495***
Юрьев Г. I – 495
Юсим М. А. II – 478
Юстин Попович, о. II – 158
Юстин Философ и Мученик I – 149, 150, 252, 661; II – 152, 446; III – 244; IV – 13, 183, ***495–496***
Юстиниан I – 206, 398, 579; III – 65, 269, 357, 541
Юшкевич А. П. III – 420; IV – 514
Юшкевич П. С. I – 289, 290; II – 508, 556; III – 103, 124, 258, 556; IV – 91, 439, 440, ***496***
Юэся IV – 309
Юэчжэн Кэ I – 592

Яблонский С. В. I – 76; II – 410, 588; III – 293
Явви И. IV – 46
Явленский А. фон I – 29
Яглом И. М. I – 378; II – 418
Ягодинский В. Н. IV – 360
Ягодинский И. И. I – 625; II – 387, 556
Ядава I – 335
Ядов В. А. IV – 207
Язид II – 144
Языков Н. М. III – 267, 565
Языкова Е. М. IV – 300
Языкова И. К. III – 315
Якимова Е. В. IV – 454
Якоб Л. Г. I – 416
Якоби Г. IV – 200
Якоби Ф. Г. I – 12, 486, 489, 671; II – 130, 140, 153, 154, 182, 492, 524; III – 223, 368, 433, 448; IV – 237, 238, 252, 389, ***511***
Якобсон Р. О. I – 552, 628; II – 55, 364, 621; III – 171, 647; IV – 395, 463, ***511–512***
Яков Венецианский I – 172
Яков I Стюарт I – 350
Яковенко Б. В. I – 301; II – 264, 438, 475, 492; III – 32, 58, 102, 476, 637; IV – 177, 215, ***512***
Яковенко В. И. II – 219; III – 575; IV – 512
Яковец Ю. В. IV – 333, 335
Яковлев В. А. I – 659
Яковлев Е. Г. III – 442; IV – 205, 208
Яковлев И. В. I – 516
Яковлева А. И. III – 603
Якопо да Форда III – 188
Якопо Дзабарелла III – 188
Якушевский И. Т. III – 325
Якушкин И. Д. I – 610; IV – ***512–513***
Ям Е. Г. II – 509
Ям К. Е. I – 428; II – 523
Ямадзаки Ансай III – 549
Ямвлих I – 45, 85, 90, 94, 108, 129, 147, 167, 177, 178, 203, 205, 206, 312, 391, 515, 580, 615, 616, 712, 713; II – 11, 228, 240, 479, 583, 597, 604; III – 64, 65, 91, 111, 221, 236, 237,

244, 290, 291, 348, 364, 541, 542, 604; **IV** – 27, 39, 60, 151, 166, 180, 181, 289, 361, 443, 486, 491, ***513***
Ямвлих Младший **I** – 205; **III** – 249
Ямпольский М. **IV** – 466
Ян О. **I** – 400
Янагида Кунио **III** – 549
Яначек Дж. **I** – 34
Янг М. **II** – 534; **III** – 540; **IV** – 154
Янгутов Л. Е. **II** – 393
Янин В. Л. **II** – 183
Яних П. **I** – 667
Янкелевич **II** – 378
Янков В. А. **II** – 410, 418
Янков В. Л. **II** – 418
Янковский Р. **IV** – 202
Яновский Р. Г. **IV** –206
Янковский Ю. З. **III** – 566
Янов Ю. И. **II** – 410
Яннарас Х. **III** – 315
Яновская С. А. **I** – 19, 76, 533; **II** – 27, 44, 276, 408, 409, 413, 414; **III** – 105; **IV** – 202, 204, 379, ***513–514***
Янсен П. **II** – 29; **IV** – 178
Янсений К. **I** – 39; **III** – 506
Ян Сюн **I** – 363, 364, 565, 585; **III** – 692; **IV** – 6, 311, 355, 357
Ян Хиншун **I** – 61
Янч Э. **IV** – 435
Ян Чжу **IV** – 284, 359
Ян Чжэнвянь **IV** – 12
Яншина Ф. Т. **I** – 384
Ян Шуда **II** – 306
Янь Ваньли **IV** – 374
Янь Фу **IV** – 124, 308, 330
Янь Шигу **IV** – 324
Янь Юань **I** – 575; **II** – 60, 393; **III** – 60
Ян Юнго **II** – 254
Яо **IV** – 402
Яросвет, миф. **I** – 109
Ярослав Мудрый **I** – 417; **III** – 602
Ярошевский М. Г. **I** – 256, 465, 468; **III** – 187, 527; **IV** – 185
Ясинский В. **II** – 243
Ясон **III** – 292
Ясперс К. **I** – 8, 24, 165, 217, 255, 283, 318, 319, 327, 378, 380, 382, 474, 665, 708; **II** – 155, 172, 181, 182, 228, 265, 499, 500, 543, 619; **III** – 52, 95, 175, 222, 223, 282, 352, 439, 455, 457, 503, 507, 561, 573, 579, 611, 643, 678, 679; **IV** – 62, 86, 104, 158, 210, 213, 234, 241, 245, 287, 288, 294, 420, 421, 494, ***514–516***
Яськовский С. **II** – 412, 461; **III** – 198
Яусс Х. Р. (Г. Р.) **I** – 417, 514; **III** – 161, 453
Яух Й. М. **II** – 240
Яхот И. **I** – 602; **IV** – 209
Яценко А. С. **III** – 98
Яценко Л. В. **IV** – 21, 205
Яцимирский А. И. **III** – 189, 314
Яшин А. Д. **II** – 411
Яшлавский А. В. **IV** – 58
Яшомитра **III** – 498

Aall A. **II** – 447
Aaron R. I. **II** – 450
Aaron R. J. **IV** – 141
Abbagnano N. **IV** – 421
Abbangnano N. **I** – 400
Abellán J. L. **I** – 396, 409; **III** – 166, 525
Abelson J. **I** – 284
Abendroth W. **IV** – 393
Abhyankar V. S. **III** – 495
Accanio P. **I** – 176
Achistein P. **III** – 634
Ackermann R. J. **III** – 289
Ackerman W. **III** – 435; **IV** – 252
Ackrill J. L. **I** – 176; **II** – 234
Acot P. **II** – 370
Adam Ch. **I** – 351
Adam H. **III** – 434
Adam M. **IV** – 376
Adams P. M. **I** – 286
Adickes E. **IV** – 518
Adkins A. W. H. **I** – 46; **III** – 505
Adler H. **I** – 508
Adler M. **III** – 74
Adolphe L. **I** – 241
Adorno T. W. **I** – 48; **II** – 359; **III** – 64, 342, 588; **IV** – 235, 465
Aguado E. **III** – 166
Aguilera de Prat C. R. **I** – 554
Ahumada R. **III** – 152
Airaksinen T. **I** – 15, 316
Ajdukiewicz K. **II** – 436; **III** – 519; **IV** – 136
Aland B. **I** – 264
Aland K. **I** – 264, 484; **III** – 213
Alberca I. E. **IV** – 105
Albert E. M. **I** – 67
Albert H. **I** – 147
Albert K. **IV** – 93
Albert R. **III** – 460
Alberti A. **I** – 191, 509
Albertini M. **IV** – 166
Albrecht W. **I** – 286, 431
Albright W. F. **I** – 264
Aldo lo Schiova **I** – 641
Aldridge A. **III** – 217
Alejandro J. M. **III** – 650
Alesse F. **III** – 193
Alessio F. **I** – 350
Alexander A. **I** – 434
Alexander G. **IV** – 58
Alexander S. **II** – 575; **III** – 70, 342; **IV** – 435
Alexandre C. **III** – 247
Alfaric P. **II** – 490
Alfieri V. E. **I** – 200
Alford R. R. **III** – 206
Alfredsson A. **II** – 527
Algra K. **I** – 130; **II** – 561; **III** – 372
Alk K. **III** – 111
Allan A. J. **II** – 318
Allen E. L. **IV** – 421
Allen J. **III** – 512
Allen R. E. **II** – 44; **III** – 203
Allfaric P. **II** – 168
Allot S. **I** – 86
Alluntis F. **I** – 703
Almeder R. **III** – 234

Aimond G. A. I – 48, III – 432
Alpers I. III – 359
Alquié F. II – 485, 548
Altaner B. III – 213
Altenburger M. I – 558
Alter P. III – 41
Alter R. I – 264
Althusser L. II – 83, 499, 509; III – 63
Altizer Th. IV – 41
Altmann A. II – 155
Alverny M.-Th. I – 95
Amabile L. II – 203
Amado Levy-Valensi E. I – 256
Amand D. I – 368
Amato J. A. I – 275
Ambelain R. I – 619
Ambrogio I. I – 617
Ambrose E. A. I – 516
Ambrosetti G. III –650
Ames R. T. II – 254, 306
Amma K. V. IV – 128
Amman A. III – 603
Ammermann R. I – 100
Amton C. P. II – 603
Anaslasi R. III – 641
Anawati G. C. II – 262; III – 364
Anawati M.-M. II – 83, 198
Ancori Zvi II – 215
Anderka H. I – 76
Anderson F. H. I – 351
Anderson G. II – 458
Anderson J. F. III – 668
Anderson S. IV – 58
Andrevka H. I – 76
Andersen C. I – 37
Anderson A. R. III – 435
Anderson B. III – 41
Anderson J. A. II – 265
Anderson J. F. I – 37, 105
Anderson W. I – 581
Andrew W. I – 86
Andrieu J. I – 661
Anellis I. H. II – 414
Anesaki Masaharu III – 550
Angeli A. I – 368; II – 44
Angres D. II – 459
Annas J. I – 548
Ansart P. III – 382, 523
Anstett J.-J. IV – 389
Anton J. P. I – 130
Anz W. II – 359
Apel K.-O. III – 283, 450; IV – 96
Apollonio U. I – 34
Appell P. III – 387
Apter D. E. II – 597, 598
Aquinas Thomas II – 103
Aqist R. I – 625
Aragon M. III – 612
Arberry A. J. III – 675
Archambault G. IV – 495
Archer M. III – 178
Archer-Hind R. D. IV – 166
Ardley G. I – 244
Arendt D. von III – 85
Arendt H. I – 166; III – 325; IV – 216
Arenz H. I –92
Aries Ph. II – 526
Arkoun M. II – 579
Armstrong A. H. I – 37, 82, 130, 708; III – 66, 111, 249; IV – 443
Armstrong D. M. III – 38, 591, 631; IV – 141
Armstrong J. A. III – 41
Arnaldez R. II – 65
Arnauld A. I – 181
Arnbruster L. IV – 517
Arndt H.-W. I – 430; II – 371
Arnett W. E. III – 493
Arnim H. von III – 275
Arnold M. B. IV – 437
Arnold U. IV – 445
Arnold V. E. III – 642
Arnou R. I – 577
Aron R. II – 284; III – 294, 295; IV – 213
Aronadio F. III – 601
Arragon L. II – 248
Arrighetti G. II – 274; IV – 191, 449
Arruda A. I. I – 369; III – 199
Arseniew N. III – 315
Ashby G. IV – 182
Asenjo F. A. I – 119
Asmis E. IV – 191, 449
Asmussen J. P. II – 490
Assunto R. III – 342
Ast F. II – 183
Atiych G. N. II – 245
Atkinson R. C. III – 671
Attfield R. IV – 423
Attridge H. W. II – 12
Attwater D. III – 316
Aubenque P. III – 203
Aubonnet J. III – 275
Auburlin F. F. II – 377
Aucler M. IV – 55
Audet J. P. I – 662
Aujac G. III – 365
Aulard A. IV – 121
Aune B. II – 545
Auoad M. IV – 37
Ausland H. W. III – 233
Auspitz J. L. III – 321,
Austin J. L. I – 70: III – 311
Austin M. M. I – 46
Avery H. C. I – 123
Avineri Sh. I – 492
Awon H. L. IV – 170
Ayer A. J. II – 52, 169, 172; III – 49, 234, 418
Ayers L. H. IV – 58
Azema Y. IV – 182

Babolin A. I – 487
Babut D. III – 251
Bachelard III – 69

Bachiard G. I – 227
Bachrach P. IV – 434
Bachtin N. I – 226
Backes H. III – 109
Backus J. D. I – 368
Badalamenti G. I – 522
Badaloni N. I – 554
Badavi A. IV – 37
Badawi A. I – 80, 161, 173
Badawi B. III – 67, 245
Bader E. I – 614
Baeumker C. I – 409; II – 92, 514, 546
Baeyer W. V. IV – 399
Bagbi Ph. II – 351
Baily C. IV – 448, 449
Bain A. II – 567
Baine R. III – 43
Baker M. I – 494
Bakhtyarov C. II – 360
Bakhurst D. I – 652; IV – 209
Balakian A. III – 537
Balasubramanian R. III – 672
Balcan P. III – 382
Baldwin B. II – 458
Balibar E. III – 416
Balic C. I – 703
Ballériaux O. IV – 174
Ballmer K. I – 142
Balsev A. N. I – 451
Baltes M. I – 203, 206; IV – 69
Balthasar H. U. I – 558; II – 146, 482; III – 174; IV – 465
Baltussen H. IV – 55
Bamberger F. II – 524
Banerji S. C. I – 321
Banks M. IV – 484
Banton M. III – 416, 436
Baranoff N. IV – 383
Barberis P. IV – 377
Barbet J. II – 148
Bardenhewer O. II – 262; III – 213; IV – 306
Bardilis G. I – 216
Bardy G. III – 187
Bareau A. I – 321; III –649
Bar-Hillel J. III – 519
Barigazzi A. IV – 157
Baring G. III – 52
Barker A. III – 386
Barley D. H. I – 166
Barley W. W. II – 360
Barlow Cl. W. III – 522
Barnard L. W. I – 205; IV – 496
Barnes B. II – 355
Barnes J. I – 120, 130, 176, 286, 668, 693; II – 518, 561; III – 119, 221
Barnes T. D. II – 12; III – 291; IV – 58
Barnett P. H. I – 590
Baron H. I – 312
Baron R. I – 566; III – 521
Baron S. H. III – 247
Baron Fernandez J. III – 525
Barr J. I – 264
Barren W. II – 155
Barret C. I – 306
Barret H. M. I – 306
Barrow J. D. I – 132
Barry III – 669
Barteri-Morelli E. I – 434
Bartes R. IV – 283
Barth E. M. I – 100
Barth F. III – 13; IV – 484
Barth K. I – 114, 264; II – 359
Barth P. III – 642
Barthel P. I – 264
Barthes R. II – 585; III – 648
Barua B. A. I – 56, 643
Barwise J. II – 448
Bary W. T. de III – 551
Barzelloti C. IV – 121
Barzun J. III – 416
Basham A. L. I – 56
Bassarak G. IV – 41
Basson A. H. II – 169
Bastian H.-D. IV – 41
Bastianini G. I – 123
Bastid P. II – 290
Bataille G. IV – 427
Batens D. III – 199
Bateson G. I – 600
Batiffol H. IV – 230
Batteux Ch. I – 416
Battista A. M. IV – 376
Bauch B. III – 656; IV – 102, 103
Baudlaire Ch. III – 537
Baudrillard J. III – 296; IV – 465
Baudry L. III – 144
Baum G. IV – 511
Baum J. A. II – 608
Baum K. III – 228
Baum M. II – 431
Baum R. C. II – 597
Bauman Z. II – 612; III – 297
Baumgardt D. I – 211
Baumgarten A. G. IV – 93
Baumgarten H. IV – 59
Baur L. III – 460
Baur P. C. II – 146
Bavink B. III – 23
Bayle F. II – 538
Bayne S. III – 534
Bazhanov V. A. I – 369; IV – 209
Bärthlein K. IV – 93
Bäumker C. II – 62
Beardsley M. C. III – 161, 162; IV – 465
Beare J. I – 86
Beatrice P. F. III – 291
Beauchamp T. L. I – 269; III – 333
Beavoir S. de IV – 171
Becher R. IV – 416
Becher S. II – 567
Beck E. II – 24
Beck F. I – 312
Beck H. G. I – 345, 399; II – 146; III – 91, 213, 316; IV – 182

Beck L. W. I – 431
Becker A. III – 164
Becker L. I – 275
Becker O. I – 249; II – 9
Becks-Malorny U. II – 206
Bedford C. H. II – 534
Beebe-Center J. G. IV – 437
Behler E. II – 153
Beierwaltes W. II – 546; III – 67, 245, 365
Beyer C. J. II – 608
Bekkerus I. III – 87
Belerwaltes W. II – 18
B lis A. I – 170
Bell A. A. I – 130
Bell D. II – 284, 504; III – 293, 294, 295; IV – 284
Belmond S. III – 461
Belnap N. D. III – 435
Belting H. II – 92; IV – 466
Benakis L. I – 623
Benden M. II – 335
Bene Ch. I – 37
Benedictis M. M. I – 299
Beneke F. E. III – 56
Benis-Sinaceur H. II – 196
Benjamin W. IV – 465
Benner D. IV – 225
Bennet R. I – 76
Benoit A. S. II – 152
Benrekassa G. II – 608
Benrubi I. I – 241
Bense M. III – 23; IV – 465
Benson H. H. III – 593
Benthem J. F. A. K. van I – 450
Benton T. I –92
Benz E. I – 259, 434; III – 181, 314, 315, 499, 573
Berdjajew N. I – 259
Berelson B. II – 586
Berg E. E. I – 468
Berg J. I – 297
Berger B. II – 599
Berger P. II – 599
Bergson A. II – 136
Berier J. III – 249
Beriger A. IV – 80
Berker W. IV – 180
Berkhof H. II – 12
Berki R. N. III – 609
Berkowitz L. I –91
Berleant A. IV – 466
Berlin I. III – 477, 503
Berlinger R. I – 37
Berman M. III – 588
Bernardi J. I – 556
Bernardinello S. I – 405
Bernardino A. di III – 213
Bernet R. I – 573; IV – 148
Bernstein E. I – 574
Bernstein R. J. I – 719; III – 160
Bertalanfy L. V. III – 131, 553
Berthelot R. III – 443
Berti G. II – 362
Bertola E. I – 477, 516
Bertram E. I – 435
Bertrand M. I – 256; IV – 85
Bertyens H. III – 297
Bérubé C. I – 350
Bess G. III – 478
Beth E. W. I – 17, 257, 685; II – 491; III – 105
Beth T. W. III – 157
Bethge E. I – 301
Bett R. III – 233
Bettioli P. II – 156
Bettoni E. I – 502, 703; III – 147
Betzler M. IV – 466
Beutler R. II – 576; III – 249; IV – 443
Bevan E. III – 641
Beyer W. R. III – 56
Beyet H.-V. v. III – 87
Beyschlag K. III – 615
Beziau J.-Y. I – 369; III – 199
Bharadwaj R. D. I – 411; III – 411
Bhaskar M. III – 39
Bhattacharya R. Sh. II – 113
Biardeau M. I – 198; IV – 241
Bibby C. T. I – 496
Bichimair G. IV – 53
Bidez J. III – 291; IV – 289, 491
Bielmeier A. I – 516
Bien G. III – 275
Bienert W. IV – 78
Bienna M. van II – 263
Bigelow J. IV – 315
Bignone E. IV – 449
Bihlmeyer H. von III – 667
Bijayananda Kar II – 358
Billington J. M. III – 470
Billot M.-F. I – 61
Binder L. II – 597
Birch T. B. III – 144
Birdwhistell Ray L. II – 245
Birkennajer A. I – 409, 577
Birkhoff D. G. II – 240; IV – 465
Bischoff B. III – 176
Bischoff J. I –92
Biser E. I – 284, 380
Bishop J. IV – 435
Bissen J. M. I – 299
Bissinger A. I – 430
Bittner R. II – 325
Biyth R. H. IV – 341
Bizzarri R. II – 285
Black D. L. I – 161
Black M. I – 263
Blacker Carmen III – 550
Blacking J. I – 134
Blair P. I – 227
Blakmann E. C. II – 497
Blanché R. I – 163; II – 421
Blaney I. W. II – 469
Blank D. L. III – 512
Bliemetzrieder F. I – 55
Blik W. J. I – 76

Bloch E. I – 173; II – 635; III – 9; IV – 470
Bloching K. H. J. IV – 276
Block E. III – 295
Blok W. J. III – 50
Blomme R. IV – 480
Blondel M. I – 139; II – 236; III – 325
Bloom A. I – 232
Bloom H. I – 615
Bloor D. II – 52; III – 263; IV – 52
Bloos L. III – 642
Bluck R. S. IV – 166
Blum H.-D. I – 203
Blum L. A. I –91
Blumenberg H. III – 588
Blumenthal H. J. I – 179, 440; III – 119, 245, 249, 250; IV – 174
Blumenthal U.-R. I – 86
Blumer H. II – 504
Bluth J. W. IV – 127
Boas M. II – 562
Bobzien S. III – 642; IV – 303
Bovhecski I. M. J. IV – 141
Bochenski I. M. J. II – 414, 431; IV – 55, 141
Boden M. II – 160
Bodin J. III – 147
Bodin L. M. J. III – 375
Bodson A. II – 496; III – 522; IV – 447
Boeder H. II – 545
Boeder K. II – 447
Boehlig A. II – 490
Boehme R. III – 167
Boehms S. I – 37
Boehner Ph. III – 144
Boensch O. J. II – 371
Boer A. III – 291
Boer de T. J. I – 161
Boer S. I – 558
Boer Th. de IV – 178
Boerner P. II – 79
Boese H. v. III – 43, 44
Boethius IV – 417,
Boeumler A. I – 436
Boff L. IV – 38
Bofitto G. IV – 412
Bohner K.-H. IV – 495
Bohner Ph. III – 213
Bohrmann K. II – 576
Bokovnev P. II – 381
Bolc L. II – 588
Boldeman O. von III – 225
Boler J. F. III – 234
Bolin W. L. IV – 170
Boll F. III – 386
Bollack J. IV – 438, 450
Bollack M. II – 458
Bollnow O.-Fr. II – 398; IV – 346, 421, 511
Bolssonade J. F. III – 88
Bonafede G. I – 39
Bonar J. III – 524
Bondanella P. E. I – 488
Bondy H. I – 461
Bonforte J. IV – 447
Bonhöffer A. IV – 447
Bonitz H. I – 176; II – 546
Bonnard E. II – 85
Bonnet G. I – 256
Bonnet M. I – 34
Bontschev A. II – 146
Borch-Jacobsen M. I – 256; II – 366
Borgeaud Ph. III – 167
Borinski J. I – 516
Borkowski L. II – 457
Bord A. III – 208
Bordo S. IV – 173
Borel E. IV – 488
Boring E. G. III – 186
Borner W. II – 194
Borowik P. II – 588
Borst A. II – 229
Bos E. P. II – 501; III – 365
Bosanquet H. I – 294
Boss G. III – 365
Bostock D. IV – 166
Boucher M. II – 58
Boudouris K. J. III – 593
Boudrillard J. II – 286; III – 295, 588
Bouffartigue J. IV – 491
Bouhot J.-P. III – 420
Bouiller F. II – 226
Bouillet M. N. IV – 443
Boulding K. E. III – 413; IV – 284
Boum M. I – 492
Bouman J. I – 284
Bourdeau J. II – 374
Bourke V. J. I – 434; III – 668
Bournique G. III – 465
Bousset W. I – 536
Boutroux E. IV – 416
Bouyer L. II – 447
Bowersock G. W. IV – 491
Bowie A. IV – 466
Bowie N. E. III – 333
Bowie R. R. IV – 166
Bowne B. III – 620
Bowra C. M. III – 537
Boyancé P. I – 367; II – 458
Boyd J. P. I – 642
Boyer C. B. III – 146
Bradley F. H. I – 316
Brague R. I – 245
Braithwaite R. B. I – 316
Brampton C. K. II – 501
Brand G. I – 457; II – 134, 577; IV – 178
Brandis Chr. III – 164
Brandom R. III – 199
Brandt R. III – 164; IV – 99
Brandwood L. III – 243
Branham R. B. II – 246, 318
Brasch M. II – 61
Brass P. IV – 484
Bratsiotis P. III – 315
Braun H. I. III – 612; IV – 170

Braun H.-J. IV – 103
Braun M. II – 166
Braun R. I – 502
Bray R. I – 317
Brecher R. I – 114
Brecht F. J. IV – 516
Breda H. L. I – 573; IV – 178
Bréhier É. II – 378; IV – 303, 443
Breidert W. III – 76, 686
Breitenbach H. R. II – 337
Bremmer R. H. I – 278
Brenk F. E. III – 251
Brennan A. IV – 74, 423
Brentano Fr. I – 456, 708; II – 132, 172; III – 218, 385
Breton A. I – 32, 34
Breuer A. III –650
Breuer S. II – 288
Breuvart J. M. IV – 127
Brewka G. I – 10
Brick N. I – 232
Brickman D. III – 214
Bridges J. H. I – 350
Bridoux A. I – 85; II – 226
Brief J.-C. III – 231
Briere O. II – 254,
Briggs J. M. I – 579
Briggs W. W. I – 400
Brikschmidt E. II – 359
Brink J. N. B. van III – 420
Brink K. O. III – 221
Brinkmann K. I – 176
Brisson L. I –94, 130, 580, 668; II – 451; III – 167, 291; IV – 443, 513
Broad C. D. I – 351; II – 484; III – 529
Broad W. J. IV – 482
Broadhent T. A. A. I – 325
Broadie A. I – 105
Brock E. IV – 495
Brock S. II – 156
Brockdorf C. von I – 431; II – 226
Brosch G. J. I – 305
Brosses C. de IV – 184
Brouwer L. E. J. II – 140, 589; III – 50; IV – 218
Brown B. E. I – 73
Brown D. IV – 132
Brown W. III – 294
Brown-Wicher H. III – 51
Browning R. III – 87
Brox N. II – 152
Brubaker R. III – 43
Brucker J. J. II – 183
Bruder K. I – 305
Bruggemann F. I – 431
Brulez L. I – 495
Brumbaugh R. S. IV – 225
Brun J. IV – 450
Brunet P. II – 608
Brunfitt F. H. I – 428
Brunner F. III – 365; IV – 263
Brunner E. III – 174; IV – 306
Brunning W. I – 139; III – 468
Brunschwig J. de I – 111, 130, 478; II – 561; III – 233, 512; IV – 69, 80, 168
Bryushinkin V. II – 431
Brzezinski Zb. III – 295, 296; IV – 81, 284
Bttinger-Reichmann R. II – 99
Bubacz B. I – 37
Buber M. I – 380; II – 283
Bubner R. I – 492, 514
Bubnoff N. von I – 392; III – 642
Buch A. I – 486
Buchanan J. M. II – 124; III – 425
Buchheim T. I – 544
Buchwald R. IV – 389
Buchwalder Ch. I – 206
Buci-Glucksmann C. I – 554
Buckley W. III – 553
Buddecke W. I – 259
Bude G. I – 176; IV – 450
Bueno O. I – 369
Buhle J. G. II – 183
Buitenen J. B. van III – 411
Buller R. F. IV – 94
Bullough D. A. I – 86
Bultmann R. III – 174; IV – 470
Bunge G. II – 5
Bunge M. III – 38, 547
Buonaiuti E. II – 150
Buranelli V. III – 464
Burch A. H. III – 334
Burch R. W. III – 235
Burchard A. IV – 445
Buren P. van IV – 41
Burge E. L. II – 502
Buri F. IV – 41
Burian W. III – 410
Burke E. II – 288
Burke G. I – 516
Burke R. B. I – 350
Burkert W. I – 483; II – 551; III – 237; IV – 192
Burkhardt R. W. II – 370
Burkitt F. C. II – 490
Burks A. W. I – 10
Burneat M. II – 561
Burnes B. IV – 451
Burnet J. III – 242
Burnett D. III – 74
Burnham J. III – 100
Buron E. III – 226
Burrous J. III – 466
Burti A. II – 226
Bury R. G. III – 232, 512
Busard H. L. L. I – 89
Bushenau A. von III – 225
Busse A. I – 578; III – 148, 291
Bussmann W. II – 521
Buswell R. E. II – 113
Butler Ch. I – 34
Butler J. T. II – 588; III – 523, 587; IV – 173
Butler R. III – 493
Butler S. W. II – 588
Buttimer C. H. I – 566

Buzzi A. R. I – 554
Buytaert E. M. III – 226
Buytendiyk F. II – 70
Bürger P. I – 34
Bütner W. III – 433
Büttemeyer W. I – 165
Bywater J. III – 304

Cabaniss A. III – 420
Cabaniss F. III – 209
Cahnman W. I. IV – 31
Caillard Y. I – 353
Cailois R. II – 70; IV – 266
Calchoun Ch. IV – 437
Calder W. M. I – 400; IV – 107
Calero Fr. I – 396
Callachan D. I – 269
Callicott B. J. IV – 423
Callinicos A. I –92
Callus D. A. III – 460
Calvet J. I – 302
Calvo T. IV – 69
Camman S. IV – 312
Cammann K. III – 320
Cammeti J. M. I – 554
Campbell D. T. IV – 409
Campbell I. T. II – 219
Campbell J. II – 583; III – 604
Campenhausen H. V. I – 264
Camporeale S. I. I – 360
Canal J. M. III – 420
Canévet M. I – 558
Canguilheim G. II – 205
Canivet P. IV – 182
Cantalamessa R. IV – 58
Canto-Sperber M. I – 130
Cantoni R. I – 694
Capasso I. IV – 450
Capelle G. C. I – 95
Capitan-Peter C. II – 614
Capora A. II – 70
Cappuyns M. II – 148
CaprarIIs V. de I – 488
Caracciolo A. IV – 517
Carboncini S. IV – 99
Carbonici S. I – 430
Cardullo R. L. III – 552
Carin E. III – 232
Carli A. I – 480
Carlini A. IV – 166
Carman J. B. I – 411; III – 411
Carmello P. III – 668
Carmelo O. III – 459
Carnap R. I – 383, 387, 618; II – 118, 436, 551; III – 38, 186, 256, 411; IV – 186
Caro E. II – 398
Carpender B. III – 519
Carpenter J. E. IV – 112
Carr D. II – 322
Carré M. H. III – 105, 427
Carrere d'Encausse H. III – 41
Carteron H. IV – 186
Casanova A. I – 668
Casaril G. II – 188
Casey R. D. II – 376
Casper B. I – 378
Cassidi D. C. I – 494
Cassirer E. I – 282, 431, 522, 614; II – 211, 242, 316, 387, 583; III – 17, 228, 368, 534; IV – 52, 103, 119, 145
Castelli E. III – 534
Castells M. III – 295
Castillo Urbano F. I – 409
Castner C. IV – 450
Caturelli A. IV – 373
Cavaliera F. II – 85, 414
Caws M. A. I – 34
Caxon A. H. III – 203
Cayrë P. I – 37; III – 213
Cazeneuve J. II – 615
Centrone B. I – 668
Chabot J.-B. II – 156; III – 213
Chacornac P. I – 501
Chadvick H. I – 150; III – 213
Chagrov A. V. II – 594
Chakrabarty K. K. I – 25
Chalmers R. IV – 112
Chamberlain H. St. I – 521
Chamberlin E. R. I – 507
Chammah A. M. III – 413
Chan C. K. II – 7
Chandrasekhar S. IV – 415
Chandwick R. F. II – 7; III – 346
Chang C. II – 254, 471; III – 60
Chan Wing-tsit II – 254, 305, 393; IV – 358
Chang Chung-yuan IV – 341
Chany C. III – 551
Chappel T. III – 243
Charlesworth M. J. II – 397
Charlesworth I. C. III – 277
Charlesworfh M. I. I – 286
Chartier R. II – 526
Chaterjee P. III – 41
Chatelin E. III – 89
Chatillon J. III – 521
Chatterjee S. III – 115
Chaumarlin F.-R. III – 522
Chauvire R. I – 291
Chebli S. IV – 280
Chemama R. III – 482, 566; IV – 85
Chen C.-H. I – 174, 176
Cheng Chin-te IV – 312
Cheng Chung-ying II – 61
Chènu M. D. III – 521, 686; IV – 376
Cherniss H. F. I – 176, 558, 693; III – 242
Chevalier I. I – 37
Chevallier P. II – 148
Chevrillon A. IV – 121
Chiland C. I – 256
Childress J. F. I – 269
Childs H. II – 586
Chilton C. W. I – 668
Ching J. II – 305

Chisholm R. II – 52
Chittik W. C. II – 61; III – 675
Chodak Sz. II – 599
Chodorow N. IV – 173
Choillet J. I – 664
Chou Hsiang-kuang II – 254
Christensen J. III – 642
Christian W. A. III – 380
Christoffel U. III – 537
Chroust A. H. III – 245
Chu W. K. I – 565; IV – 357
Chung-ying IV – 311
Church R. W. I – 316; II – 431
Churchland P. M. III – 38; IV – 433
Churchland P. S. IV – 433
Churchman C. W. III – 560
Chwistek L. II – 433
Ci R. I – 323
Ciafardone R. II – 371
Ciarun E. M. IV – 154
Cilento V. III – 249; IV – 443
Cioffaan V. IV – 162
Cione E. II – 333
Cioran S. I – 234; III – 537
Ciusso L. I – 315
Cixous H. IV – 173
Claesges U. IV – 178
Clagett M. I – 330
Clarac P. I – 317
Clark D. B. III – 303
Clark J. III – 522
Clark M. T. I – 37; III – 505
Clark R. W. I – 591; III – 418
Class G. I – 708
Classen C. J. I –96, 531, 601; III – 359, 605; IV – 105, 159, 415
Clavellin M. I – 480
Clay D. I – 668; II – 458; IV – 191
Cleary J. J. I – 176
Clement O. III – 525,
Clendenning J. III – 464
Clifford G. IV – 484,
Coburn T. B. II – 477; IV – 373
Coedt A. IV – 173
Coggins R. J. I – 264
Cohen D. III – 231
Cohen H. I – 64, 599; II – 211, 233, 325, 328, 492, 632; III – 408; IV – 103
Cohen I. B. II – 254; III – 114, 410
Cohen P. II – 589
Cohn J. IV – 193
Coleman J. S. II – 597; IV – 72
Colhngwood R. III – 352
Colin A. Cole II – 490
Colish M. L. III – 642
Colish V. IV – 276
Colli G. IV – 159
Collingwood R. D. III – 23; IV – 465
Colozzo M. II – 44
Colson F. H. IV – 193
Combes J. I – 580
Compeyrë G. I – 11
Comte A. III – 295
Conde y Luque R. III –650
Condorcet J.-A. III – 295
Congar Y. I – 380
Connelly R. J. IV – 293
Connerton P. IV – 273
Connor W. III – 41; IV – 484
Conquart A. III – 235
Conrad-Martius H. IV – 445
Contreni J. II – 148
Conybeare Fr. C. I – 578
Conze E. I – 187, 321; III –650
Cook D. J. IV – 239
Cook R. I. II – 489
Cooke G. W. IV – 435
Cooley Ch. H. II – 79
Cooper B. Z. III – 380
Cooper L. I – 305
Copi I. M. II – 431; IV – 247
Copleston F. A. III – 428
Copleston F. C. III – 477; IV – 261
Coquart A. III – 85
Cordelier J.-P. II – 538
Coreth E. I – 139, 196
Corbin H. I – 161; II – 61, 191
Cornford F. M. III – 604; IV – 69
Cornford P. M. III – 204
Cornu A. IV – 23
Corrigan K. I –94; III – 249, 291
Corte M. de II – 149
Corvino F. IV – 276
Corwin W. II – 67
Cotten J.-P. I –92
Cotteret I – 395
Cottieux J. I – 11
Couliano J. P. I – 536
Couloubaritsis L. IV – 303
Cournot A. A. II – 286
Courselle P. I –94; II – 168; III – 67, 245
Courtenay W. J. III – 105
Cousin V. III – 364
Coussin P. I – 179
Coutant V. IV – 55
Couturier P. II – 577
Couvreur P. IV – 168
Coward H. IV – 241
Cox H. IV – 38, 41
Craemer-Rügenberg I. I – 89
Cramer K. II – 325
Cramer W. IV – 96
Crangle C. III – 671
Cranor C. F. II – 7
Cranston M. II – 450
Crawford D. IV – 465
Creel A. B. I – 715
Cresswell M. J. II – 594
Creuzer F. III – 88; IV – 443
Croce B. I – 400; IV – 465
Crochet M. II – 204
Croece I. M. III – 542
Crombie A. C. III – 460

Cross A. C. I – 548
Crotaeu J. II – 496
Crouse R. D. I – 543
Crouzel H. I – 147; III – 165
Crow W. B. III – 146
Crozier M. III – 178
Crönert W. II – 274
Crünewald H. I – 315
Cua A. S. I – 365; II – 392
Cudy L. V. L. II – 461
Culianu J. P. II – 551
Culler J. III – 301; IV – 465
Culson N. J. IV – 189
Cumont F. II – 490; IV – 289
Curry H. B. II – 140, 276
Curtius E. K. II – 262

Dabord G. III – 228
Da Costa N. C. A. I – 369; III – 50, 199
Daftary F. II – 166
Dagens Cl. I – 556
d'Agers J. E. II – 626
D'Agostino V. IV – 447
Dahlbom P. I – 623
Dahlman H. I – 367
Dahrendorf R. II – 119, 303; III – 295
Daiches D. III – 368
d'Ales A. II – 152
Dales R. C. III – 460
Dalfen J. II – 496
Dalla Chiara M. L. II – 240
d'Almeide A. III – 115
Dal Pra M. I – 95
Daly M. IV – 173
Dameron P. II – 493
Damico A. II – 395
Damnodaran Edavana I – 198
Damus R. I – 280
Dan W. I – 560
Dancet V. I – 81
Dancy R. M. II – 10
Daniélou J. I – 558; II – 260; III – 165; IV – 306
Danner Clouser K. I – 269
D'Aquil E. IV – 92
Danti A. II – 290; III – 603
Danto A. IV – 220
Dantzig D. von II – 491
Dantzig T. III – 387
d'Arcy M. C. I – 50
Dark S. III – 112
Darlap A. IV – 104
Darlington O. G. I – 507
Darpalen A. I – 504
Darrouzus J. III – 539
d'Asbeck M. III – 478
Dasen K. III – 519
Dasgupta S. B. I – 309, 321, 335; II – 113, 192
Dauben J. W. I – 251
David-Menard M. I – 256
Davidson D. III – 671
Davidson H. A. II – 198
Davies B. I – 105
Davies S. III – 574
Davis J. W. IV – 247
Davis L. I – 527
Dawis M. III – 292, 293
Dawson R. II – 306
Dayal H. I – 293; III – 197
De S. K. III – 415
Deane H. A. I – 37; III – 117
De Angelis E. IV – 319
De Boer Th. II – 438
De Bolla P. I – 422
De Bruyne E. IV – 465
De Certeau M. III – 255
Decharme P. II – 6,
Decher F. IV – 393
Decleva Caitzi F. I – 123, 668; III – 233
Deferrari R. J. III – 669
De Finance J. III – 450
De George R. T. II – 545
de Ghellinck J. III – 213
De Haas F. A. J. II – 149
Dehnard H. I – 368
Deissmann A. I – 264
Deitz L. I – 85; III – 632
De Lacy P. H. I – 478; II – 274; IV – 191
Deladriere R. II – 61
Delaisse L. M. J. IV – 262
Deleuze G. I – 233, 436; IV – 387, 466
Delhaye Ph. III – 227
Della Casa A. III – 83
Della Corte F. I – 367
Delatte A. III – 237
Delhaye Ph. III – 420
Delorm F. M. I – 350, 406; III – 461
Del Punta F. IV – 412
Del Vecchio G. III – 311
De Man P. III – 301
De Martino Fr. I – 506
Demetrakopoulos G. H. III – 316
Dempf A. IV – 235
Den Boef J. II – 199
Deneke O. II – 399
Denifle H. III – 89
Denis M. III – 537
Denissoff E. II – 482
Dennett D. II – 632; III – 38, 335, 591; IV – 52, 502
Deppermann M. I – 234
Derequibus A. IV – 127
De Rosa G. I – 554
Derrida J. I – 553, 629; III – 342, 566; IV – 465
De Schweintz Jr. K. II – 597
Descombes V. I – 256
Deskartes II – 226
Desne R. I – 299
Destres J. IV – 79
Detlefsen M. IV – 252
Deuse W. III – 251; IV – 181
Deussen P. I – 55, 375; II – 113; IV – 374
Deutin W. II – 469
Deutsch K. W. III – 41

Devall B. IV – 423
Devanandan P. D. I – 42, 55, 375; II – 477; IV – 374
Devisse J. I – 527
De Vos G. IV – 484
De Vries G. J. IV – 168
Dewey J. I – 719; II – 126, 257; III – 317, 318; IV – 235
De Witt N. IV – 449
De Wulf III – 686
Dhamma D. J. I – 715
Dherbey G. R. III – 119
D'Horman A. I – 537
Dibelius O. I – 484
Dibon P. II – 226
Dichle A. II – 57
Dieckmann H. I – 663
Diehl E. I – 440; III – 364
Diels H.von I –90, 179, 209, 686; II – 316; IV – 69, 191
Diemer A. III – 152; IV – 178, 245
Diepen H. M. II – 248
Diès A. III – 364; IV – 190
Dietz L. I –90
Dihte A. I – 434
Dijab A. N. II – 61
Dijksterhuis E. J. I – 55
Dillon J. M. I – 82, 113, 120, 155, 206, 476, 484; III – 111, 251, 364, 386, 512, 616, 632; IV – 42, 193, 487, 513
Dilthey O.-F. I – 666
Dilthey W. I – 266, 455, 492; II – 103, 107; III – 218; IV – 211, 389, 390
Di Marco M. IV – 69
Dimier L. I – 302
Di Napoli G. I – 405; III – 189
Dingle H. IV – 415
Dingler H. III – 23; IV – 426
Dinnerstein D. IV – 173
Dionner J. R. III – 208
Dippel J. I – 282
Dirdmeier F. III – 92
Discours I. IV – 491
Dittmar H. IV – 471
Di Vona P. IV – 408
Dix J. I – 10
Dixon K. III – 395
Dizelnacher P. IV – 61
Dobin R. IV – 447
Dobrée B. III – 303
Dobringer E. II – 66
Dobzhansky T. IV – 314
Dodds E. R. II – 597; III – 43, 64, 111; IV – 289
Doguillon J. IV – 132
Doherty K. F. I – 619
Dombrowski D. A. III – 291
Dommanget M. II – 289, 493
Domini P. L. I – 478; III – 221
Donagan A. II – 272
Donaldson T. III – 333
Donnagan A. II – 612
D'Ooge M. L. III – 91
Dooly W. E. I – 81
Dopp J. III – 395
Dor J. I – 256; II – 366
Dorandy T. I – 61, 618, 668; II – 317, 318, 335; IV – 191
Doray B. I – 256
Dorn G. III – 671
Dorschel A. I – 47; IV – 96
Dostal-Winkler J. II – 399
Dotti U. I – 548
Douglas M. IV – 5
Dover K. J. III – 232
Dowkins R. IV – 410
Downing F. G. II – 246
Döring K. I – 84, 169, 670; II – 6, 247, 518; III – 593; IV – 303
Dörrie H. L. I –94, 206; II – 10; III – 67, 190, 291, 632; IV – 5, 513
Dösting W. I – 492
Dragonetti C. IV – 401
Drake D. II – 331
Drake S. I – 480
Dräseke J. III – 91
Dreilling R. III – 226
Dress W. III – 145
Dressler F. III – 226
Drexler H. II – 107
Dreyer H. I – 708
Dreyer K. II – 62
Dreyfus H. L. III – 301; IV – 178, 280
Driesch H. III – 22, 450; IV – 445
Drogonetti C. III – 7
Dronke P. IV – 120
Drossant H. J. III – 88
Drozdowicz Z. I – 614
Druck D. I – 477
Drucker P. F. III – 37, 295, 296
Dubet F. IV – 119
Duby G. II – 526
Dudak R. I – 502
Dudden-Homes F. I –93
Dudley D. R. I – 669; II – 245
Dufrenne M. I – 207; II – 536; IV – 465, 467, 516
Duglass R. B. I – 550
Duhem P. III – 23, 76, 91, 145
Duhot I. J. III – 642
Duine F. II – 371
Dukket E. S. I – 86
Dumeige G. III – 459, 521
Du Manoir de Juaye H. II – 248
Dummet M. IV – 274
Dummler E. I – 113
Dumont J.-P. III – 359, 650
Dumoulin H. A. IV – 341
Dunin-Borkowski S. III – 622
Dunlop J. III – 41
Dunn J. M. II – 395; III – 435
Duns Scotus II – 103
Duon V. IV – 154
Dupuy J.-P. I – 256
Dupuy M. II – 257
Durand G. M. de II – 248
Durant M. III – 119
Durkheim E. III – 458; IV – 5
Dutt C. von I – 475

Dutt N. I – 321
Dutt P. E. I – 245
Duval G.-M. II – 85
Duveau G. IV – 154
Duverger M. III – 206, 277; IV – 227
Düring I. I – 173, 176; III – 164, 221, 291, 386; IV – 55
Düsing K. III – 30
Düsting K. II – 181
Dvivedin V. P. IV – 397
Dvornik F. IV – 271
Dwinger F. III – 293
Dyck A. R. III – 193
Dyczkowsky M. S. D. IV – 387
Dyroff A. III – 642

Eastmen M. III – 574
Easton S. C. I – 350
Eatwell R. II – 289
Ebbinghaus K. III – 164
Ebelling G. I – 88
Eberhardt D. III – 10
Eberhart J. A. I – 431
Ebert Th. I – 105; II – 518; IV – 303
Ebner F. IV – 407
Ebner J. III – 459
Eccles C. IV – 502
Eckert R. I – 373
Eckert W. P. IV – 261
Eckstein H. I – 50
Eckstein W. II – 86
Echmendy J. IV – 13
Eco U. III – 342; IV – 465
Edele A. I – 146, 176
Edelstein L. I – 532; III – 292, 642
Edgerton F. I – 333
Edie J. M. III – 477; IV – 178
Edwards M. J. II – 149
Egenter R. IV – 412
Eggli E. II – 290
Egli U. I – 670
Ehlers B. IV – 471
Ehlers J. I – 566
Ehrenberg H. III – 642
Ehrenfels Ch. von I – 64
Ehrl F. III – 145
Ehrlich A. H. IV – 424
Ehrlich P. R. IV – 424
Eicher P. III – 412
Einaudi L. II – 101
Eisele C. III – 235
Eisenman R. H. II – 353
Eisenstadt S. N. II – 597, 598; IV – 452
Eisler R. II – 211, 328; IV – 184, 319, 323
Eister A. F. III – 436
Eiswirth R. II – 85
Eize M. IV – 13
Elase G. F. IV – 415
Elders L. II – 18
Eliade M. II – 583; III – 436, 534
Eliot T. S. I – 316
Ellade M. II – 192
Ellenberger H. F. I – 256; II – 26
Elliger W. I – 484
Elliot H. S. R. III – 620
Elliston J. III – 497
Ellule J. II – 504
Elsenhans T. IV – 103
Elshtain J. B. IV – 173
Elze M. II – 67
Emerson C. I – 225
Emge K. A. IV – 398
Emmen A. III – 147
Emmet D. M. III – 380
Enepekides P. III – 89
Engel P. IV – 247
Engelhardt H. T. IV – 441
Engler J. IV – 132
Engrem A. I – 166
Entner H. I – 52
Epstein G. II – 588
Epstein R. L. II – 418, 436; III – 50
Erasmus Ch. J. IV – 154
Erdmann B. II – 263
Erdmann J. E. II – 183; III – 57
Eribon D. IV – 280
Eriksen Th.-H. III – 13, 41, 43
Erler M. IV – 450
Erren M. I – 162
Eschebach J. I – 437
Esnoul A. M. III – 411
Ess J. von II – 62, 83
Esser A. II – 327
Esser H. IV – 220
Etchemendy J. II – 448
Etcheverry A. III – 450
Etzioni A. II – 119; III – 178, 295, 333
Etzkorn F. III – 461
Eucken R. IV – 215
Evang M. I – 328
Evans D. B. II – 388
Evans G. R. III – 176, 521
Evans J. D. G. IV – 80
Evrieus P. II – 248
Ewing A. C. I – 274; II – 74

Fadner D. E. III – 83
Faguet E. IV – 262
Fahey J. III – 420
Fakhry M. A. I – 161; III – 675
Faliers L. III – 289
Falk R. A. IV – 284
Falke J. von I – 417
Falkenhahn W. I – 37
Falko V. de IV – 513
Fann K. T. I – 10; III – 234
Farnacci R. IV – 164
Farrell B. III – 384
Farrel F. B. I – 629
Farrington B. I – 351
Fasce S. IV – 455
Fasel G. I – 260
Fass M. III – 534

Fatouros G. von II – 393
Fausböll V. IV – 112
Fauset H. A. II – 166
Faust A. I – 52, 259
Favaro A. I – 480
Feathestone M. III – 297
Fechter P. I – 214
Federici F. III – 457
Fedotov G. P. III – 472, 477
Feer L. IV – 112
Feher F. II – 287; III – 296
Feibleman J. K. III – 234
Feick H. I – 347
Feigl H. III – 38
Ferber R. I – 274, 457; II – 44
Ferenczi S. IV – 85
Ferguson A. IV – 173
Ferguson F. I – 422
Ferguson J. I – 45; IV – 450
Ferguson M. IV – 92
Ferrari G. R. F. IV – 168
Ferraris M. I – 371
Ferrater Mora J. III – 166
Ferre F. III – 436
Ferruolo S. C. III – 521
Ferry L. IV – 466
Ferwerda R. IV – 443
Festner C. II – 334
Festa N. IV – 513,
Festugière A.-J. I – 45, 392, 515, 713; II – 620; III – 364; IV – 166, 289, 449, 513
Festugière H. D. III – 245; IV – 69
Feuerstein G. II – 192
Feugère A. III – 433
Fey H. IV – 428
Feyerabend P. K. I – 107, 563, 618; III – 38, 79; IV – 433
Fichte J. G. I – 47; II – 17, 106; III – 12; IV – 254
Fichtenau H. II – 605
Fiedler H. IV – 270
Fierz M. II – 217
Filoramo G. I – 536
Filson F. V. I – 264
Findlay J. N. I – 492
Fine G. I – 176
Fingarette H. II – 306
Fink F. IV – 178
Finn V. K. I – 303
Finocchiaro M. A. I – 480
Fint V. I. J. I – 543
Fiori G. I – 554
Firestones S. IV – 171
Firpo L. II – 203; IV – 25
Fish S. III – 454
Fischer M. J. I – 133
Fischer W. R. I – 163
Fitting M. C. I – 103
Flannery K. L. I – 81
Flasch K. I – 37; II – 18
Flaschar H. von I – 130, 400; III – 292; IV – 53, 303
Flechtheim O. K. IV – 284
Fleet B. III – 542
Fleury E. I – 556
Flew A. IV – 235
Fliche A. I – 507
Flini R. I – 400
Flintoff E. III – 233
Flitner A. von I – 569
Florenskij P. III – 642
Flores F. II – 160
Florisoon M. IV – 55
Florovsky G. IV – 470
Fluckiger F. IV – 41
Fluegel G. II – 490
Foberti F. II – 150
Fodor J. II – 632; III – 38, 335
Foester R. II – 393
Fohner G. I – 264; II – 188
Font J. M. I – 76
Fontaine F. II – 496
Fontaine J. II – 157
Fontenay E. de I – 664
Fontenbauch W. IV – 55
Ford K. II – 160
Forke A. II – 254
Forrester J. II – 366
Forschner M. III – 642
Forse P. III – 208
Forster E. IV – 518
Fortenbaugh W. W. I – 168; IV – 55, 338
Fortescue A. I – 305
Fotinis A. I – 81
Foucolt M. I – 700; III – 447
Foullié A. I – 576
Foulquié P. IV – 421
Foundan B. IV – 383
Fourastier J. III – 295
Fournel H. III – 523
Foutaine A. I – 331
Fowler R. L. I – 400
Fox M. II – 476
Fox W. IV – 92, 423
Fraassen B. C. van II – 126, 436; III – 39
Fragstein A. von I – 675
Fraigneau-Julien B. III – 539
Fraling B. III – 478
Franc M. III – 301
Franchl de'Cavalieri P. IV – 182
Franco E. III – 374
Frank E. III – 238
Frank H. II – 194
Frank M. von IV – 390
Frank P. IV – 220
Frank R. M. I – 86; II – 198
Frankenberg W. II – 5
Fransis R. II – 626
Frantz C. IV – 166
Frauwallner E. I – 333; II – 474, 569; IV – 340
Fränkel H. II – 336
Fredborg K. M. IV – 120
Fredborg L. I – 350
Frede D. IV – 190
Frede M. I – 478; II – 234; III – 111, 642

Fredrich C. I – 532
Fredulle G. C. IV – 58
Freeman B. C. I – 422
Frege G. II – 436; III – 385
Freiberg E. III – 178
Freilein G. I – 440
Freising W. I – 430
Frennet H. I – 214
Freud S. IV – 83, 266
Freudental J. I – 85
Freudenthal H. III – 105, 622
Freyer H. IV – 216
Fridh A. J. II – 227
Friedländer P. III – 243
Friedlein G. III – 364
Friedman M. I – 319
Friedman R. E. I – 264
Friedrich C. J. IV – 81
Friehoff C. III – 331
Frisby D. II – 47
Frisher D. IV – 449, 450
Fritz K. von I – 531, 548, 693; III – 111, 238, 359; IV – 190
Fromm E. III – 482
Frost W. I – 351
Froude J. A. II – 219
Fruchtel E. II – 447
Frünkel H. I – 693
Fry W. III – 574
Fubini R. I – 360
Fukuyama F. II – 286
Fuller S. III – 263
Fumagalli Beonio-Broccheri M. T. I – 11
Fung Yu-Ian II – 254, 305
Funk H. I – 229
Funke G. II – 211
Funke O. IV – 238, 239
Furley D. J. I – 200, 623, 693; II – 44; III – 203; IV – 430, 449
Furrer D. III – 109
Furth H. G. III – 231
Furth M. A. I –96; III – 203

Gaas W. I – 500
Gabbay D. M. II – 594; III – 50; IV – 247
Gabel J. IV – 263
Gabriel A. L. I – 403
Gabriel H.-J. IV – 105
Gadamer H.-G. I – 457, 492, 513, 693; III – 243; IV – 190
Gadol J. I –90
Gaiser K. III – 243; IV – 191
Galante Qarrone F. III – 396
Galbraith J. K. III – 295
Galie W. B. III – 234
Gall L. III – 612
Gallop D. III – 203
Galperine M.-Cl. I – 580
Galston W. A. II – 395
Galton F. II – 6
Gallup G. II – 586
Gandittac V. P. de III – 226
Gandolle A. I – 267
Gangopadhyaya M. I – 199, 482
Gans H. I – 417
Gans W. III – 522
Ganz D. I – 549; III – 209
Gardilio M. III – 315
Gardiner H. M. IV – 437
Garin A. III – 67
Garin E. III – 67
Garsia F. M. II – 337
Garcia Trelles C. I – 409
Gardet L. II – 83, 198
Gardiner P. IV – 393
Gardner H. II – 265
Garrett M. III – 591
Garrigou-Lagrange R. III – 331
Garsia Herrera M. III – 612
Garzya A. IV – 174
Gasché R. I – 629
Gaskin R. I – 670; II – 443
Gasparski W. W. III – 321
Gastelli E. IV – 421
Gasting J. C. B. I – 493
Gatzemeier M. III – 644
Gaulnier J. I – 539
Gavroglu K. II – 317
Gay P. III – 368; IV – 275
Gebhardt C. III – 622
Geertz C. IV – 484
Geffcken J. II – 279
Gehin P. II – 5
Gehlen A. II – 286; IV – 216
Geiselmann J. R. I – 243
Geiser K. I – 46; IV – 55
Geiss I. III – 416
Gelb I. J. I – 551
Gellner E. III – 289
Gelven M. I – 347
Gennaro C. IV – 276
Gentile E. I – 480
Gentile G. I – 381; IV – 164
Gentile M. III – 522
George M. III – 597
George V. III – 612
Gergen K. IV – 502
Gerhardt C. J. von II – 387
Gerke A. I – 81
Gerken A. II – 447
Gerl H. B. R. I – 487
Germain A. IV – 274
Gerow E. III – 415
Gerroni U. I – 554
Gersch S. E. II – 199; III – 245, 365; IV – 181
Gershman R. I – 34
Gerson L. P. III – 249
Gert B. I –91; II – 72, 612
Getino L. O. I – 409
Gewirth A. II – 501
Geyer B. von III – 213
Geyer C.-F. IV – 273
Geyer R. F. III – 182
Geymonat L. IV – 276

Ghate V. S. I – 309, 375; IV – 374
Ghellinck J. de I – 361
Ghiselin M. T. I – 591
Giacon C. III – 650
Giannakes G. N. II – 482
Giannantoni G. I – 84, 111, 122, 189, 668, 670; II – 247, 518; III – 233, 512, 593, 594; IV – 166, 181, 450
Gibbs F. W. III – 353
Gibson J. II – 450
Giddens A. II – 79, 598; III – 178, 297
Gide A. I – 694
Gideon A. IV – 99
Gieben S. III – 460
Giet S. I – 368
Gigante M. I – 509; II – 524; IV – 191, 449, 450
Gigon O. I – 46, 179; III – 292; IV – 303
Gilbert A. N. I – 548
Gilbert F. I – 488; II – 478
Gilbert-Thirry A. I – 110
Gildin H. III – 588
Gill M. L. I – 176; III – 204
Gillespi C. M. II – 11
Gillett G. IV – 52, 502
Gilligan C. IV – 172
Gilson E. I – 11, 37, 49, 139, 245, 299, 345, 583, 703; III – 152, 213, 631, 686; IV – 79, 261, 274
Gimaret D. I – 209; II – 198
Ginneken J. van IV – 262
Girard A. II – 524
Girardo N. J. I – 589
Gish D. T. II – 319
Giusta M. I – 85, 686
Glad D. D. III – 162
Gladigow B. III – 436, 603
Glasenapy H. von I – 635
Glauser A. II – 607
Glawe W. IV – 37
Clazer N. IV – 484
Gliozzo C. III – 209
Glockner H. I – 492, 708
Glorieux P. I – 361
Gloy K. II – 18; IV – 69
Glucker G. I – 60, 120
Glucker J. IV – 194
Gluksmain A. III – 103
Glunz H. H. IV – 465
Glymour D. II – 160
Gnoli R. I – 27; III – 415
Gobbor J.-J. II – 389
Goddu A. III – 144
Godel K. IV – 252
Godman P. I – 86
Goedecke M. II – 12
Goerdt W. III – 477
Goeta F. I – 360
Goethe I. W. I – 521
Goffman E. II – 79; III – 255
Gogarten F. I – 284
Golder III W. M. I – 149
Goldman A. III – 263
Goldschmidt V. I – 661; III – 642
Goldthorpe J. H. III – 632
Goldwater R. III – 537
Goldzieker I. II – 65
Gole G. D. III – 609
Goltz H. III – 383
Gomoll H. I – 496
Gomperz H. I – 543
Gonda J. II – 116; III – 115
Gonybeare F. C. I – 148
Goodenough E. R. IV – 496
Goodfield J. IV – 118
Goodmann L. E. II – 64
Goodman N. I – 383; III – 105
Goodpaster K. E. IV – 423
Goodstein R. L. I – 685
Gordon P. I – 668
Gore J. L. IV – 174
Goret J. IV – 283
Gorgemanns H. II – 39
Gorkhale V. I – 187
Gosentini J. W. IV – 262
Gosling J. C. B. IV – 130, 190
Gotschalk D. W. I – 677
Gottschalk H. B. I – 110, 506; III – 221, 644
Gottscheld J. I – 431
Goudge Th. A. III – 234
Gough J. W. II – 450
Goudne E. IV – 274
Gouhier H. II – 524, 548; IV – 174
Gould S. J. III – 414
Goulet R. I – 95, 108, 130; II – 259, 524
Goulet-Cazé M.-O. I – 668; II – 149, 246, 318, 524; III – 291; IV – 443, 444
Göldel D. II – 288
Göranson T. I – 85, 168
Görder W. I – 60, 120; IV – 194
Görier W. II – 223
Gössman E. I – 81
Grabmann M. I – 89, 306, 526; III – 227, 427, 521, 631, 686; IV – 79, 132, 306
Gracia E. II – 104
Graeser A. II – 43; IV – 55
Graf F. III – 167
Graff C. A. III – 528
Graffin R. III – 213
Graham A. C. I – 563; II – 617; IV – 489
Grahay F. I – 24
Grajewski M. I – 703
Granbard M. I – 193
Grand Rutz I – 193
Grandin J. I – 514
Granet M. I – 483
Grange B. I – 206
Gransshofff H. II – 211
Grant E. I – 330
Grant F. C. I – 264
Grant R. M. I – 536; II – 12; IV – 183
Gras F. IV – 280
Grassi E. III – 342
Grasso P. II – 362
Grave S. A. IV – 393

Gray A. II – 281
Gray G. II – 289, 395
Grayeff F. II – 546
Grayling A. C. IV – 247
Gräser A. III – 652
Greel H. G. II – 254, 306, 383
Greenberg J. IV – 484
Greenfeld L. III – 41
Greenstade L. I – 264
Gregor A. J. IV – 164
Gregory S. III – 414
Gregory T. I – 525
Greihenhagen M. II – 288
Greive H. II – 65; III – 67
Grenier G. II – 204
Grenzmann W. IV – 494
Gretenkord J. IV – 447
Grey W. I – 246
Gribomont G. I – 368
Griel K. I – 569
Grier Ph. II – 97
Griffin M. T. III – 221, 522
Griffin N. IV – 74
Griffith R. M. IV – 399
Griffith S. B. III – 670
Grigolia R. I – 303
Grilli A. III – 193
Grimal P. III – 522
Grimauli M. II – 359
Grimm J. II – 16; III – 454
Grimm W. II – 16
Grimshaw J. IV – 172
Griswold C. IV – 168
Grivec F. II – 290
Groff C. I – 562
Groff S. I – 562
Grohmann W. II – 206
Gronewald M. III – 375
Grossman H. III – 64
Grotjahn M. III – 574
Grotty W. I. III – 206
Groves C. P. IV – 346
Growley T. I – 350
Growther P. I – 422
Groß K. J. II – 59
Gruber H. E. I – 590
Grubmann M. IV – 261
Grunder K. III – 152
Grundmann H. II – 150
Grunebaum G. E. von I – 161; IV – 189, 266
Grusky H. I – 259
Grünbaum A. III – 384
Gründer K. I – 367; IV – 99, 104
Grzegorcayk A. II – 391
Guardini R. I – 139, 299; III – 174, 534, 616, 643
Guattary F. IV – 387, 466
Gudeman A. III – 304
Guelluy R. III – 144
Guénon R. IV – 53
Guenther H. V. I – 321, 356; III – 327
Guerlac S. I – 422
Guéroult M. I – 614; II – 485
Guidi J. III – 213
Guiffrida P. IV – 450
Guillaumont A. II – 5
Guillamont C. II – 5
Guilland R. III – 87
Guillelmus Hentisberus III – 146
Guinness G. II – 70
Guinot J.-N. IV – 182
Guisalberti A. I – 330
Guitton J. I – 392
Gulnnes V. IV – 302
Gunkel H. IV – 291
Gupta A. II – 436
Gupta H. C. IV – 406
Gurr T. R. I – 50
Gurvitsch G. IV – 65
Gurwitsch A. I – 572
Gusdorf G. I – 631; II – 195, 509
Gustaffson J. M. III – 83
Gustaffson R. I – 354
Guthrie W. K. C. I – 96, 130, 483, 531, 532, 601, 693; II – 313, 324, 396, 563; III – 167, 238, 242, 605; IV – 53, 190
Gutierrez G. IV – 38
Guttmann J. II – 155
Guzzoni A. I – 437
Gülzow E. I – 359
Günter H. V. I – 198; II – 124; III – 450, 498

Haack S. III – 50, 51, 385; IV – 247
Haardt R. I – 536
Haas A. M. IV – 15, 429
Haase C. II – 387
Haase W. I – 130
Habermas J. I – 166; II – 79, 83, 172; III – 64, 387, 588; IV – 96, 200, 320
Hacker P. I – 42, 55, 375, 643; II – 477; IV – 374
Hackforth R. IV – 166, 168, 190
Hackmann H. II – 254
Hadot I. I – 83, 522; II – 149; III – 245, 542
Hadot P. I – 616; II – 18, 259, 494; III – 291; IV – 289
Hadson A. III – 145
Haering Th. I – 492; III – 98
Hafer W. II – 521
Hagen Ch. III – 542
Hager F.-P. von I – 176; II – 18; III – 111
Hagermeister M. IV – 167
Hagerstrom A. IV – 145
Hahm D. E. III – 642
Hajime Nakamura I – 321
Haken H. III – 546
Halbfass W. I – 55, 358, 375; IV – 201, 246, 374
Halda B. II – 536
Halden S. III – 196
Hale J. IV – 284
Halevy E. I – 237; III – 396
Halfvassen J. III – 616
Hall D. L. II – 254, 306; III – 466
Hall P. R. I – 620
Hallag W. IV – 189
Halm D. E. I – 168, 668

Halm L. E. II – 338
Halporn J. W. II – 227
Halse P. F. V. I – 450
Hambruch E. IV – 80
Hamelin O. III – 111, 118, 444
Hamilton A. IV – 166
Hamilton H. II – 226
Hamilton W. IV – 41
Hamlin D. W. IV – 367
Hamlyn D. W. III – 118
Hammacher K. IV – 254
Hammerstaedt J. IV – 444
Hammond R. IV – 161
Han B. IV – 280
Hanceck H. II – 575
Haney J. V. II – 482
Hankinson R. J. I – 478; III – 233
Hanly Ch. IV – 421
Hann P. II – 399
Hannay A. I – 440
Hanslik R. II – 227
Hanson L. II – 275
Hanson N. R. I – 446; III – 634
Hanson R. P. III – 165
Hansot E. IV – 152
Happ H. IV – 263
Harder R. III – 249; IV – 443
Hardin R. IV – 413
Harding S. IV – 172
Hardy B. IV – 456
Hardy E. IV – 112
Hare R. M. I – 67, 677; II – 550, 612
Harich W. I – 435
Harig G. I – 189
Haring H. II – 361
Harkgrove Eug. C. IV – 423
Harison A. II – 183
Harlfinger D. I – 173
Harlow V. E. III – 427
Harmack F. von IV – 37
Harmak A. III – 190
Harman G. II – 612
Harman W. IV – 284
Harmon A. M. II – 458
Harnack A. I – 150; II – 168, 497; III – 213, 291
Harnecker M. I –92
Harowitz I. L. IV – 154
Harrah D. II – 415
Harré R. II – 419; III – 39, 591; IV – 52, 220, 502
Harris H. S. I – 492
Harris M. IV – 484
Harris P. II – 599
Harrison C. IV – 466
Harrison R. I – 237
Hart H. III – 311
Hartman D. II – 476
Hartmann E. von II – 456; III – 58, 342; IV – 104, 237
Hartmann K. III – 497
Hartmann N. I – 345, 486; III – 23, 507, 511; IV – 319
Hartog A. H. de IV – 416
Hartshorne C. IV – 127
Harvey W. II – 320
Harward J. IV – 190
Harwey W. W. II – 152
Hardin R. II – 34
Harman G. II – 632
Harms E. III – 56
Harris M. III – 414
Harris R. B. III – 67
Harrison J. F. C. III – 183
Hartmann N. I – 65; II – 257; IV – 104
Hasch P. I – 198
Haserbroek J. I – 46
Hassan I. III – 297; IV – 465
Hastings J. III – 9
Hataway R. F. III – 43, 245
Hauer J. B. II – 192
Haumant E. I – 429
Haupt M. I – 542; III – 367
Hauptmann P. III – 316
Hauret Ch. I – 204
Haushild G. IV – 58
Havelock E. A. III – 605
Havet J. I – 507
Hayduck M. I – 189; III – 542
Hayek F. A. II – 395
Hayes P. II – 160
Haym R. I – 492
Hayner P. C. IV – 226
Haynes M. I – 331
Hazard P. II – 509
H gele P. III – 392
Headey B. I – 352
Heath T. L. I – 168; II – 10; III – 238
Hebel R. J. I – 516
Hebensperger J. H. II – 248
Hechter M. IV – 484
Heck E. I – 350
Hedwig K. II – 546
Hegel G. W. F. I – 381, 491; II – 183; III – 12; IV – 363
Hegler A. IV – 271
Hegyi J. II – 238
Heiberg I. L. III – 542
Heide I. E. I – 65
Heidegger M. I – 345, 437, 457; II – 107, 172, 211, 545; III – 95, 117, 573, 679; IV – 93, 98, 99, 382, 421
Heidemann I. II – 70
Heidingsfelder G. I – 89
Heidmann K. III – 656
Heijenoort J. van IV – 453
Heiler F. III – 315
Heimann B. I – 417
Heimsoeth H. von I – 486; II – 107
Heinemann Fr. IV – 421
Heinemann I. III – 292
Heinmann F. III – 352
Heintel E. II – 18
Heintz J.-G. III – 292
Heintz W. III – 512
Heintze R. II – 335
Heinze R. IV – 174
Heinzmann G. II – 196

Heisbitt J. IV – 452
Heisenberg A. III – 87
Heisenberg W. III – 6; IV – 88
Heiss R. I – 534
Heitz Th. I – 243
Heiyden B. III – 412
Helander S. I – 46
Held D. I – 550; III – 312
Held K. II – 135; IV – 178
Heller A. II – 287; III – 255, 296
Heller J. II – 58
Helmholtz H. I – 599; III – 57
Helmsoeth H. II – 334
Helmreich G. I – 478
Helsen S. K. I – 404
Henry D. P. I – 114
Hemmerle K. I – 211
Hempel C. III – 256; IV – 72
Hempel C. G. I – 499; II – 419
Hempel C. I. III – 139
Hempel H.-P. I – 494
Hemsterhuis F. III – 523
Henckmann W. IV – 466
Hengel M. I – 264
Henke E. L. T. IV – 276
Henkel A. I – 481
Henkin L. III – 105
Henrich D. I – 286, 492; II – 257
Henrichs A. III – 359
Henry P. I – 37; II – 168; III – 67, 245, 249; IV – 37, 141, 443
Hense O. I – 209; III – 639
Hentschel K. IV – 415, 417
Hentschke A. B. II – 39
Hepp C. I – 34
Herbart J. F. II – 89
Hermann F.-W. von I – 347
Hermann K. III – 58
Hermanni C. F. III – 242
Hermans F. III – 479
Hernstain R. J. II – 7
Herren M. W. II – 92, 148
Hershbell J. P. III – 251; IV – 447, 450, 513
Hertlein F. C. IV – 491
Hertz N. I – 422
Hertz-Eichenrode D. I – 222
Herzsch E. III – 174
Hesper S. IV – 466
Hesse M. II – 126, 419
Hessen J. III – 656; IV – 37
Hessing S. III – 622
Heyse E. III – 392
Heysse A. I – 524
Heyting A. II – 140
Hick J. I – 286
Hildesheim I – 430
Hillegas M. R. IV – 154
Hindley J. R. II – 224, 276
Hingley R. I – 694; III – 86
Hintikka J. I –97; II – 118, 222, 431; III – 164, 547, 671
Hintikka M. IV – 172
Hippolite J. I – 85; II – 499
Hiriyanna M. II – 113
Hirst R. J. IV – 367
Hirzel R. I – 623, 661; IV – 338
Hiske N. IV – 93, 99
Hitler A. IV – 164
Hoang-Sy-Quy I – 198, 643
Hobbes T. III – 168
Hobhouse L. T. I – 294
Hobsbawm E. J. I – 554; III – 64,
Hobson G. A. II – 101
Hocedez E. IV – 412
Hoche R. I – 527; III – 91
Hochstetter E. III – 144
Hodder I. II – 348
Hoek A. van den IV – 193
Hoecker J. J. III – 353
Hoeres W. I – 703; III – 450
Hoffding H. III – 196
Hoffe O. II – 257
Hoffmaister J. von I – 492
Hoffmann E. III – 232
Hoffman G. I – 620
Hoffman K. III – 605
Hoffmann M. I – 661
Hoffmann Ph. I – 580
Hoffmann St. II – 66
Hofmann H. II – 396
Hofstadter D. III – 591; IV – 502
Hofstäter H. H. III – 537
Hohn L. E. II – 501
Holborn H. I – 574
Holdren J. P. IV – 424
Holl J. III – 505
Holl K. III – 539
Holland L. A. II – 458
Holmes R. W. I – 641
Holmes S. II – 395
Holt E. B. III – 70
Holthusen H. E. I – 34
Holthusen J. III – 537
Holton G. IV – 417, 482
Holz H. IV – 103
Hom K. M. IV – 72
Homann K. I – 440
Home H. III – 523
Honnef K. I – 34
Honnefelder L. IV – 93, 100, 104
Honneth A. IV – 287
Hood E. P. II – 219
Hook S. I – 719
Hope R. I – 668
Hopf C. II – 551
Hopkins J. I – 114, 336
Hopland K. II – 94
Hori I. III – 550
Horkheimer M. III – 62, 588
Hormung E. I – 284
Horne T. A. II – 489
Hornstein H. II – 277
Horowitz D. IV – 484

Horowiyz I.-L. I – 498; II – 599
Horster R. IV – 287
Horz H. I – 494
Houben J. E. M. I – 359
Houlden J. L. I – 264
Hourani F. G. I – 161
House D. K. III – 512
House H. III – 304
Houston J. P. III – 537
Hovannisian R. G. IV – 189
Hover W. III – 208
Hödl L. IV – 263
Höistad R. II – 245
Hösle V. III – 190; IV – 223
Hötschl G. I – 13
Hroch M. III – 41
Hsiao Kung-chuan II – 204
Huang Ph. C. II – 470
Huang Siu-chi II – 461
Huber C. E. I – 105
Huber G. I – 13; III – 152
Huber M. I – 486
Huber R. M. III – 333
Huber W. III – 173
Hubert C. III – 251
Hubert R. I – 541
Huby P. I – 304; III – 386
Huck J. Ch. II – 150,
Hucke G. III – 484
Hudson Y. IV – 235,
Hudson W. D. II – 129,
Huffman C. A. I – 187; IV – 192
Huffmeier F. I – 667
Hughe R. I. G. II – 42
Hughes G. E. II – 594
Hugo G. IV – 230
Huizinga J. I – 72; IV – 453
Hulin M. I – 198
Hullinng M. III – 367
Hulser K.-H. III – 641
Humboldt W. von I – 569
Hundelfeld A. I – 196
Hunger H. I – 399; IV – 181
Hunly Ch. III – 384
Hunt H. IV – 338
Huntington C. W. II – 474; IV – 340
Huntington S. P. I – 389; II – 288, 597, 599; III – 327, 432
Huonder Q. I – 284
Hurka Th. III – 585
Husik I. II – 234
Huss B. III – 375
Hussbaum M. C. I – 478
Husserl E. I – 24, 456, 457, 525; II – 29, 74, 107, 134, 136, 431, 436, 438; III – 218, 546; IV – 95, 96, 98, 99, 101, 103, 240, 419, 502
Hussey E. I – 693
Hussey J. M. III – 316
Hustik J. I – 226
Hutchinson P. II – 70
Huxley A. L. IV – 154
Huxley Th. H. I – 52, 496
Hübner E. I – 656
Hübner K. IV – 103
Hübscher A. von IV – 393
Hülser K.-H. IV – 303
Hümmler H. II – 375
Hünermann P. I – 697
Hüsler K. I – 478
Hyde A. III – 499
Hygren G. III – 331
Hyma A. IV – 262
Hyppolite J. I – 492
Hyvernat H. III – 213

Ibrahim T. I – 161; II – 198; III – 220
Ibscher G. von I – 623
Igbal M. I – 161; III – 434
Ihm G. I – 52
IIda Sh. I – 333; III – 499
Imbach R. III – 67
Imber A. I – 537
Inada K. K. II – 475
Indelli G. IV – 191
Ingarden R. I – 486; III – 171, 454; IV – 104
Ingegno A. I – 315
Ingehart R. III – 297
Intyre R. Mc. II – 134
Inwood B. I – 522; IV – 438
Ioppolo A. M. I – 171
Ippolite J. II – 151
Irigoin J. III – 245
Irigrai L. IV – 173
Irish J. A. III – 83
Irmscher J. IV – 181
Irwin T. H. I – 130, 548; III – 593
Isaac K. I – 550
Isaak D. III – 364
Isenberg M. W. III – 232
Iser W. II – 70; III – 454
Isnardi Parente M. I – 522, 669; IV – 448, 449
Israel A. M. I – 377
Ivanka E. v. III – 67, 245, 316
Ivanow W. A. II – 166
Ivanov-Razumnik R. V. II – 66
Ivry A. L. II – 245
Izutsu T. III – 675

Jablonka E. II – 370; III – 106
Jackson R. II – 567
Jacobis F. H. IV – 511
Jacoby F. I – 122, 495, 645; II – 6, 322, 492; III – 88
Jadaane F. III – 642
Jaeger W. W. I – 176, 558, 667; II – 336, 546; III – 51, 292; IV – 53
Jaehrling J. III – 109
Jager R. III – 418
Jaggar A. IV – 173
Jagu A. II – 43; IV – 447
Jahn A. IV – 289
Jahnig D. IV – 382
Jahnsen P. II – 322
Jakob O. I – 168

Jakobi F. H. II – 390
Jakobson R. IV – 512
Jameson F. III – 63, 297; IV – 466
Jammer M. III – 372
Jan C. von I – 582
Jan K. III – 91
Jan cek K. III – 512
Janda J. I – 122
Janelle P. IV – 306
Janet P. I – 457; II – 339
Janeway E. IV – 173
Janich P. I – 457
Janin R. III – 315
Janini Guesta J. I – 558
Jankelevith V. I – 241
Jansana R. I – 76
Janssen P. IV – 178
Jantsch E. IV – 435
Japp U. II – 153
Jarezyk G. III – 30
Jaskowski St. I – 119; III – 199
Jaspers G. von II – 288
Jaspers K. I – 37, 380; II – 172, 501, 579; III – 95, 643, 679; IV – 86, 382
Jastrov J. III – 391
Jauss H. R. I – 34, 229, 417; III – 162, 171, 454; IV – 465
Jaymmal K. I – 309
Jaynes J. III – 591
Jäger W. III – 189
Jäschke W. III – 683
Jeauneau É. I – 245; II – 92, 148; III – 443; IV – 69, 376
Jedin H. II – 300
Jena D. III – 247
Jencks Ch. III – 297; IV – 465
Jennings J. III – 463
Jensen C. IV – 191
Jensen S. S. I – 306
Jeoggi U. I –92
Jeremias J. I – 284
Jesi F. IV – 408
Jesseph D. M. IV – 218
Jessop T. E. I – 244; IV – 492
Jeudy C. II – 92, 501; III – 443
Jey J. IV – 166
Jha G. III – 116
Jizek S. II – 83
Joannou P. II – 13, 583
Jodl F. II – 74
Joergensen J. IV – 274
Joesten K. I – 430
Johnson B. C. III – 510
Johnson A. H. III – 380
Johnson R. II – 502
Johnston G. A. I – 244
Jolivet J. I – 11, 549; II – 245
Jolivet R. III – 656
Jonas H. III – 173; IV – 441
Jones Ch. W. I – 227
Jones H. II – 360
Jonescu G. III – 289
Jonsen A. IV – 118
Jonson A. H. IV – 127
Jonston E. III – 490
Jorge J. II – 104
Jorgensen S.-A. I – 481
Joschi R. R. L. I – 371
Joscoique J. III – 367
Joseph R. III – 503
Jouvenel B. de II – 287
Jugie M. I – 500, 666; III – 315
Julien Ph. II – 366
Jullen Ch. I – 256
Jullian F. III – 537
Jung C. G. I – 88; IV – 263
Jung H. I – 229
Jungel E. I – 284
Junghans H. III – 144
Jung-paaang Lo II – 204
Juranville A. II – 366
Jünger E. II – 287; IV – 495
Jünger F. G. II – 278
Јустин (Поповић), архим. III – 315

Kachn C. H. II – 447
Kaegi W. IV – 295
Kafer M. I – 403
Kahl W. I – 434
Kahl-Furtmann G. III – 97; IV – 96
Kahn Ch. I –96, 506; II – 337; III – 203
Kahn H. III – 294, 295; IV – 284
Kainz H. P. IV – 180
Kaiser I. III – 396
Kalbfleisch K. III – 542
Kallis A. II – 145; III – 51
Kalupahana D. J. II – 475
Kamlach W. III – 513
Kamm P. IV – 312
Kamp A. III – 275
Kampits P. III – 497
Kandel J. I – 571
Kane P. V. II – 569; III – 415
Kant I – 37, 47; III – 12
Kaplan L. II – 376
Kappes M. I – 176
Kapstein T. IV – 416
Karitz A. IV – 119
Karlgen B. IV – 401
Karlowisch N. III – 85
Karpenko A. S. II – 588; III – 575
Karsch F. I – 216
Karsz S. I –92
Kasdorff H. II – 254
Kasper W. IV – 226
Kassel R. II – 317
Kateb G. IV – 154
Katkoff P. I – 574
Katz E. L. III – 593
Katz J. J. II – 397; IV – 482
Kaufman F. I – 367
Kaufman P. III – 482, 566; IV – 85
Kaufmann D. I – 226
Kaul M. S. I – 27

Kaulbach F. II – 545
Kautsky K. II – 101
Kaw R. K. I – 27; IV – 387
Kay J. A. IV – 465
Kaye F. B. II – 489
Kayser F. II – 317
Kayserling M. II – 524
Kähnke H. III – 58
Kämpfer W. IV – 495
Kean C. D. III – 679
Keaney J. J. II – 560
Keel O. II – 188
Keenan J. P. II – 474, 561
Kegley C. W. I – 313
Keith A. B. I – 144, 199; II – 569; III – 115, 490
Kelber W. II – 447
Keller E. F. IV – 172
Keller S. IV – 434
Kellermenn B. I – 516
Kelley J. N. D. II – 85
Kellner D. I – 291
Kellner H. II – 599
Kelly M. IV – 466
Kelly Th. R. II – 521
Kemp-Smith N. IV – 492
Kenny A. I – 39, 57, 286, 434; II – 8; III – 92; IV – 79
Kerenyi K. IV – 263
Kerferd G. B. I – 544; III – 375, 386, 665; IV – 105
Kermode F. I – 264
Kern C. III – 213
Kern I. IV – 96, 178
Kern J. I – 573; IV – 148
Kern O. I – 664; III – 167
Kerrigan A. II – 248
Kerschensteiner J. II – 316
Kessler E. I – 425
Kessler K. II – 490
Kettler D. IV – 184
Kettlewell S. IV – 262
Keurth H. I – 88
Keyes N. IV – 272
Keynes J. I – 387
Keyser C. J. I – 350
Keyserling H. I – 252
Khalife-Nachem E. II – 156
Khostikian M. I – 577
Kidd I. G. I – 46; III – 292
Kieffer J. S. I – 478
Kieling Th. IV – 181
Kierkegaard S. III –645
Kilburn K. II – 458
Kilmister C. W. IV – 415
Kimmerle H. von I – 492; IV – 390
Kimpel B. III – 534
Kim Young-ho I – 590
Kindersley R. II – 382
Kindstrand J. F. I – 267
King H. R. IV – 263
King J. C. III – 109
Kingsley P. IV – 438
Kinkel W. K. IV – 262
Kippenberg H. G. III – 436
Kirckhoff A. IV – 443
Kirk G. S. I –96, 185, 693; II – 318, 563, 583; IV – 430
Kirk R. I – 260; II – 288
Kirsch U. II – 626
Kirsch-Hcienerl J. I – 281
Kirsten G. I – 430
Kitogawa J. M. III – 436
Kjellen A. I – 494
Klagge J. C. III – 243,
Klaus A. M. IV – 41
Klauser Th. von III – 213
Kleene S. C. II – 497
Klein U. IV – 513
Kleineidam E. IV – 263
Kleins J. P. I – 566
Klemmt A. III – 434
Klemperer K. von II – 288
Klenowits K. IV – 220
Klépinine T. I – 242
Kleve K. IV – 191
Klever W. N. A. III – 622
Klibansky R. III – 67, 245; IV – 247
Kliebisch U. I – 147
Kliever L. D. III – 83
Kline G. III – 477
Klubertanz G. P. I – 105
Kluckholm C. A. I – 67; II – 348
Knight W. S. M. I – 325, 562; II – 421
Knittermeyer H. IV – 93, 100, 104
Knoepfler A. III – 392
Knoepfler D. II – 524
Knoepfler N. IV – 99
Knox N. II – 153
Knögel W. I – 171
Knös B. I – 462
Kobusch Th. I – 522
Koch G. II – 490; IV – 182
Koch H. III – 98, 314, 315
Koch H.-A. III – 375
Koch J. I – 706
Koch L. I – 222
Koch W. A. II – 183
Koder J. III – 539
Koehler F. G. I – 522; II – 57
Koepgen G. IV – 37
Koester K. IV – 295
Koestler A. III – 574; IV – 154
Kofler L. I – 34
Kofman S. I – 629
Kogel R. IV – 376
Kohls E. W. IV – 453
Kohn Ch. IV – 471
Kohn H. III – 191
Kohn L. I – 589
Kohnke K. C. IV – 106
Kojeve A. I – 492
Koktanek A. M. II – 34; IV – 382, 394
Kolakowski L. III – 64
Kolb P. III – 604
Kolenda K. III – 466

Kollech J. I – 478
Koller H. III – 232
Kolm S.-Ch. IV – 227
Kolmogoroff A. II – 140
Kommoss R. IV – 271
Kondylis P. II – 288
Koniaris G. L. II – 483
Konolige K. I – 10
Konrad-Martis H. IV – 148
Konstan D. III – 542; IV – 191, 449
Konstantinovic J. II – 607
Koopmann H. IV – 389
Koppe F. IV – 467
Kopper J. I – 614
Korbetti E. III – 87
Koreth E. I – 514; IV – 245
Korff F. W. II – 359
Kornhauzier W. II – 503
Korsch D. IV – 226
Koshuth J. I – 34
Kostelanetz R. IV – 465
Kotarbinski T. II – 421
Kotter B. II – 183
Kou Pao-koh I – 571,
Kowatzki I. II – 70
Koyré A. I – 114, 259, 480, 614; II – 254; III – 372
Kozlik F. I – 234
Körner F. I – 37
Körte A. II – 561
Köstlin H. III – 433
Krafft F. I – 187
Kraft V. II – 74
Kraft W. II – 34; III – 49
Kramer H. I – 34
Kramer K. I – 514
Krampf W. I – 667
Krantz D. H. III – 671
Kranz W. I – 600; II – 316; IV – 438
Kraus O. I – 67, 310; IV – 323
Kraus P. IV – 69
Kraus W. III – 85
Krause D. III – 50
Krauss R. E. I – 34
Kraut R. III – 243
Krämer H.-J. I – 167; II – 335; III – 111, 243
Krebs E. I – 674
Kreisel G. I – 308
Kremer-Marieti A. II – 366; IV – 280
Kretzmann N. I – 39; III – 146; IV – 79
Kriesberg L. II – 303
Krischer T. II – 393
Krishnamacharya E. IV – 15
Kristeller P. O. I – 569; III – 67; IV – 255
Kristeva J. IV – 173
Krivochéine B. III – 539
Krockow C. Graf von IV – 495
Kroeber A. L. II – 348; III – 458
Kroft V. I – 379
Krohn K. W. G. I – 509
Kroll G. I – 440, 515; IV – 289
Kroll W. I – 130; III – 552; IV – 289
Kronenberg M. II – 74
Kroner R. I – 492; II – 257
Krukowski L. I – 34
Kruse V. I – 373
Krümer H. J. I – 179
Ktetner K. L. III – 235
Kube J. III – 605
Kugeas S. II – 482
Kuggener M.-A. II – 490
Kuhn H. III – 97
Kuiper T. IV – 191
Kuklick B. III – 465; IV – 299
Kumar K. III – 295, 296, 297
Kuntze J. IV – 185
Kunz H. III – 95
Kunzle P. I – 70
Kunzli A. III –645
Kurchmann W. I – 88
Kurtonina N. III – 519
Kurtz P. II – 270; III – 510
Kusch M. III – 385
Kuschel K.-J. II – 361
Kustas G. L. I – 130
Kutschera Fr. von I – 286; IV – 239, 274
Kuttig L. I – 212
Kümmel F. I – 457
Küng G. II – 438; IV – 141
Küng H. I – 219; II – 236, 338
Kymlicka W. III – 312

Labarière P.-J. IV – 180
Labowski L. III – 193
Lacan J. I – 699; III – 384, 482; IV – 85, 88, 266
Lachelier H. II – 387
Lachmann R. IV – 127
Lackner J. R. III – 591
Laclou E. III – 588
Lacombe O. I – 375; IV – 374
Lacombrade C. IV – 491
Lacoste Y. II – 621
Lacoue-Labarthe Ph. III – 458
Lacroix J. I – 196, 279
Ladd G. E. IV – 470
Lady Blennerhasset J. H. III – 112
Laehner R. C. II – 116
Laffranque M. III – 292
Lafuma L. II – 625, 626; III – 208
Laga C. II – 148
Lagarde G. de II – 501
La Guillou II – 371
Laidler H. W. III – 609
Lakatos I. (J.) III – 168, 194
Lakmann M.-L. IV – 5
Laks A. I – 111, 509, 667; IV – 450
Lamb M. J. III – 106
Lamb V. II – 370
Lambeck J. III – 519
Lambert J. H. IV – 99
Lamberton R. II – 560
Lamberz E. I – 440; III – 291
Lambot D. C. III – 420

Lambton A. K. S. II – 472
Lamont W. D. I – 560
Lamotte E. I – 333; III – 7
Lana I. I – 644; III – 522
Lanczkowski G. III – 436
Land J. P. N. I – 495
Landau R. II – 61
Landauer C. III – 609
Landauer S. IV – 174
Landgraf A. M. III – 686
Landquist J. I – 494
Landsberg P. L. III – 573
Lang A. III – 686
Lang K. I – 187
Lang P. L. F. III – 616
Lange F. A. II – 61, 514; III – 56
Lange G. II – 145
Lange K. II – 95
Langeler A. II – 482
Langenberg G. I – 367
Langer G. II – 195
Langlois Ch.-V. I – 406
Langlois J. III – 382
Lanson G. I – 317
Laost H. II – 64, 472
Lapidge M. II – 92
Laplanche J. III – 482; IV – 266
Lapointe F. I – 573
Laporte J. I – 181; II – 603; III – 208
Lappe J. III – 89
Laqueur R. II – 12; III – 88
Largeault J. III – 105
Larrabee E. III – 295
Larsen B. D. IV – 513
Larson G. J. II – 113; III – 490; IV – 246
Lasarev F. III – 626
Lash S. III – 295, 296, 297
Lask E. I – 212; III – 57; IV – 254
Laslo E. III – 380
Lassale F. III – 462
Lasserre F. I – 581; II – 9; III – 292
Lassky V. IV – 306
Lasson G. I – 492; III – 56
Lasswell H. D. I – 50; III – 366
Lasswitz K. I – 201
Laszlo E. III – 553
Latur B. III – 263
Lau D. I – 575, 589
Laudan L. IV – 220
Laue K. II – 533
Laue Th. van I – 270, 389
Lauer Q. IV – 180
Laughlin Ch. IV – 92
Laum B. I – 45
Laurent M. H. II – 238
Laurenti R. II – 561, 620
Lauth R. I – 694; IV – 96, 99
Lautner P. III – 542
Lavelle L. I – 139, 457; II – 236
Lavrence N. M. IV – 225
Lawlis F. G. IV – 92
Lawlor H. J. II – 12
Lay R. IV – 93, 100
Leaman O. I – 41; II – 62
Lebedev A. V. I – 506; II – 336
Le Bond J. M. I – 176
Le Brun J. I – 302
Lecculion J. IV – 227
Lecky J. III – 424
Lecler J. S. J. IV – 76
Leclerc I. IV – 127
Lecompte D. I – 542
Lecourt D. III – 69
Ledger G. R. III – 243
Lee H. D. P. II – 44
Lee-Lampshire W. III – 119
Leemans E.-A. II – 332; III – 111
Leeuwen Th. van III – 513
Lefebvre A. III – 255
Lefevre G. I – 526; II – 526
Lefevre H. II – 287
Leff G. I – 557; III – 144, 145; IV – 261
Lefort C. II – 536
Legendre-Bergeron M.-F. III – 231
Legge J. II – 305, 306
Légio López M. I – 619
Le Goff J. de II – 526; III – 686
Le Guern M.-R. II – 626; III – 208
Lehmann A. III – 537
Lehmann K. IV – 104
Lehmann W. O. III – 368
Lehouck E. IV – 283
Leibniz G. W. I – 454; II – 103, 106
Leiner D. II – 376
Leipoldt J. IV – 491
Leisegang H. I – 536; III – 252, 352, 619
Leites N. II – 376
Leitzmann A. von I – 569
Lejeune A. III – 386
Lemberg H. I – 611
Lemèe P. II – 372
Lemerle P. IV – 271
Lemke D. IV – 449
Lengiart M. III – 459, 521
Lenk K. II – 83, 288
Lenoble R. III – 352
Lenon K. IV – 173
Lenz J. IV – 421
Leo J. I. G. II – 59
Leon X. IV – 254
Leone P. A. M. III – 87
Leonhardi H. von II – 318
Le Rore E. I – 720
Leroux G. III – 249
Leroy A.-L. IV – 492
Le Roy G. III – 208
Leroy-Molinghen A. IV – 182
Lértora M. I – 350
Leser H. IV – 103
Lesher J. H. II – 336
Lesky A. IV – 455
Lesky E. I – 532

Lesniewski S. II – 433; III – 519
Lessniewski S. IV – 141
Lessing Th. I – 24
Lestie S. I – 607
Leszl W. I – 176
Lettes N. III – 366
Lettink P. II – 149
Levenson T. R. II – 470
Levert P. III – 5
Levi A. I – 601
Levin A. I – 390
Levin F. III – 91
Levinas E. I – 457, 699; IV – 104, 367
Levine E. IV – 173
Levine R. J. IV – 482
Levis J. III – 418
Levi-Stross C. II – 583; III –648; IV – 263
Levy B.-A. III – 103
Levy C. I – 179; III – 292
Levy H. III – 56
Levy P. II – 624
Lévy-Bruhl L. IV – 511
Lewis C. I. II – 463; III – 51
Lewis D. IV – 247
Lewis H. D. III – 182
Lewis M. E. I – 266
Lewis P. M. II – 597
Lewontin R. C. II – 7
Lewy H. IV – 289
Ley H. I – 196
Libera A. de I – 89; III – 291
Lichtenstein G. III – 609
Liebental W. I – 590
Liebert A. II – 74
Lieberwirth R. IV – 78
Liebmann O. III – 56
Liebovitz N. I – 232
Lietzmann H. III – 616
Lieu S. N. II – 490
Liljecrantz B. IV – 299
Lilla S. R. C. II – 260; III – 632
Lindenberg C. IV – 398
Lindken Th. I – 400
Lindtner Ch. III – 7
Linguiti A. III – 291
Lin Yutang II – 306
Lipman M. IV – 210
Lippman E. O. I – 88
Lippmann W. II – 586
Lips H. von III – 603
Lips Th. II – 278
Lisko III – 52
Litt Th. I – 345; II – 107; III – 450
Liu Da IV – 357
Lloyd A.-C. III – 111
Lloyd G. E. R. I – 86, 187, 693; III – 119
Loades A. IV – 235
Lobrichon G. III – 443
Lodge O. IV – 487
Loenen J. H. II – 523
Loenertz R.-J. I – 666
Logna-Prat D. III – 443
Lohmeyer E. I – 434
Lonergan B. J. F. IV – 103
Long A. A. I – 130, 669, 670, 693; II – 318; III – 203, 233, 386, 512; IV – 69, 194, 438
Long H. S. II – 551
Longrigg J. I – 86
Lonie I. M. I – 506
Looff H. III – 534
Loofs F. II – 388
Loose G. IV – 495
Lopez A. R. II – 337
Lorenz C. III – 574
Loriaux R. IV – 166
Lortzing F. IV – 316
Losse J. IV – 220
Lotter K. I – 229; IV – 466
Lottmann H. II – 204
Lotz E. I – 196
Lotz J. B. I – 345; II – 300; III – 679; IV – 102, 103, 455
Loundan L. III – 168
Loux M. J. II – 546
Loux M. Y. IV – 136, 141
Louzil J. I – 297
Love V. IV – 127
Lovejoy A. O. II – 331
Lovell B. II – 316
Lowe V. IV – 127
Lowenthal R. III – 289
Lowrie W. II – 359
Lowry J. M. P. III – 43
Loyal D. IV – 235
Löbl R. von I – 623
Löwenheim L. I – 685
Löwith K. I – 284, 435, 492; III – 616
Lubac A. de I – 196
Lubac H. de III – 165
Lubbe H. III – 513
Lubomirski J. III – 86
Lucas D. W. III – 304
Lucchetta G. A. II – 149
Luce A. A. I – 244
Luce R. D. III – 671
Lucenini P. I – 543
Luciani A. G. I – 480
Ludovici K. G. I – 431
Ludwig W. I – 162
Lugarini L. I – 492
Luhmann N. III – 178; IV – 319
Lukacs G. I – 492; III – 61, 64; IV – 421
Lukasiewicz J. III – 51, 77
Lukawski L. III – 247
Lu K'uan Yu IV – 341
Lumpe A. I – 185
Lumsden Ch. J. IV – 410
Luna C. IV – 412
Lunet B. III – 433
Lung C. IV – 263
Luskombe D. E. IV – 480
Lutz C. E. III – 443
Luyten N. IV – 263

Lüder A. I – 120
Lynch G. P. I – 60; III – 221
Lyon D. III – 297
Lyons W. G. III – 410
Lyotard J.-F. III – 297
Lysenko V. III – 374
Lytikens H. I – 105

Maass E. I – 162
Mabileau L. I – 201
Mabser A. I – 15
Macaulay J. I –91
Mac Cearney J. II – 614
Macciocchi M.-A. I –92
MacClintock S. II – 26
Maccoby G. III – 396
MacDermott J. I – 719
Macdonald G. F. I – 60
Machlup F. III – 295
MacIntyre A. I – 679; II – 611
Mack B. L. III – 603
Mackenna St. IV – 443
Mackenzie Brown C. IV – 373
Mackie J. L. I – 284
Mackinnon J. II – 469
MacLachan I – 581
Maclaurin J. III – 342
Macleod M. D. II – 458
Maddalena A. I – 667; IV – 159
Madec G. II – 149; III – 291
Mader J. I – 37; II – 584
Mades G. II – 148
Madey J. III – 597
Madigan A. I – 81, 189
Madinier G. III – 450
Madison G. B. II – 536
Madison J. IV – 166
Maffesoli M. III – 255
Maguire J. P. IV – 105
Mah J.-P. I – 515
Mahadevan T. M. P. I – 336; II – 490; IV – 374
Mahdi M. IV – 161
Mahnke D. II – 387
Maier A.-L. I – 89, 330; III – 91, 146
Mailer R. III – 122
Maimon S. IV – 95, 96
Mainka R. I – 183
Maistre J. de I – 48; III – 432
Majer J. II – 188
Makaay S. IV – 412
Malabou C. I – 629
Malcolm N. III – 591
Makachovski A. III – 466
Malamoud Ch. III – 389
Maler A. III – 145
Males B. III – 642
Malhofer W. IV – 230
Malinowski G. II – 588
Mallet C. IV – 433
Malley W. H. II – 248
Malmstad J. I – 234
Malon D. I – 642
Maloney G. III – 539
Maltzahn H. III – 499
Man H. de II – 286, 287
Mancini A. C. II – 274
Mancini G. I –90
Mandonnet P. IV – 79
Manent P. IV – 75
Manfeld J. II – 43
Manitius C. III – 365
Manitius M. III – 176
Mann P. S. IV – 173
Mann T. IV – 514
Mann U. IV – 235
Mann W.-R. I – 169
Mannebach E. I – 111; II – 247; IV – 181
Mannheim K. III – 560
Manser A. I – 316
Mansfeld J. I –96, 130, 693; III – 375, 639; IV – 159
Mansfeld U. III – 295
Mansion A. IV – 186
Manuel F. E. III – 114; IV – 152, 154
Manuel F. P. IV – 152, 154
Maotegi Sh. IV – 490
Marbach E. I – 573; IV – 148, 178
Marc A. III – 450
Marc P. III – 668
Marc-Wogau K. IV – 145
Marcel G. I – 139, 345
Marcel R. III – 232
Marchesini G. I – 165
Marcic R. IV – 230
Marconi D. III – 199
Marcowicch M. I – 506
Marcucci S. II – 521
Marcus G. E. I – 133
Marcus R. IV – 193
Marcuse G. IV – 152
Marcuse H. I – 492; III – 85; IV – 103
Mare G. M. I – 550
Mar chal J. IV – 103
Marenbon J. I – 86; III – 631
Marfino P. II – 290
Marin L. I – 181
Marinetti F. T. I – 34
Marion J. L. II – 548
Maritain J. I – 139; III – 311, 686,
Markowski M. II – 501
Markus R. I – 37; III – 117
Markuse H. IV – 215
Marozeau J. I – 130
Marrou H.-I. III – 189
Marsel R. IV – 255
Martano G. III – 365
Martin E. J. II – 93
Martin G. II – 211
Martin R. II – 436
Marquardt A. II – 334
Marquardt J. I – 478
Marrou H. I. I – 37, 39, 83
Marsak L. M. B. IV – 262

Marschall D. G. II – 183
Martano D. G. I – 123
Martell L. III – 294
Martin B. II – 188
Martin G. IV – 100
Martin J. I – 162; II – 458
Martin J. R. II – 146
Martin Th. III – 600
Martius H. I – 457
Marty A. III – 546; IV – 238, 239
Marvin W. T. III – 70
Marx W. II – 322; III – 30; IV – 103, 178, 180
Masai P. III – 247
Masaryk T. G. I – 694; III – 477
Masi G. IV – 516
Masnovo A. I – 526
Maspero H. I – 589
Massa E. I – 350
Massington L. III – 675
Masson I. L. III – 415
Masson Oursel P. IV – 246
Masuda Y. II – 143; III – 295
Mateucci N. I – 554
Mathew G. I – 399; IV – 465
Mathias A. R. II – 414
Mathieu B. I – 187
Mathieu V. IV – 518
Matilal B. K. I – 25; III – 115
Matt D. IV – 416
Matter E. A. III – 209
Mattessicq R. III – 553
Mau J. I – 209
Mauchassant G. II – 376
Maudit R. I – 299
Maudoodi A. A. II – 515
Maurer A. III – 528
Maurras Ch. IV – 377
Mausbach J. I – 37
Mauss M. IV – 266
Mautner Fr. I – 196
Maxsein A. I – 37
May E. III – 23
Mayer A. II – 481
Mayer G. IV – 193
Mayer H. III – 359
Mazon A. I – 232
Mazour A. I – 611
Mähl H.-J. III – 98
McArthur G. J. IV – 451
McCall R. E. III – 656
McCartthy J. M. I – 403
McCormick J. J. III –650
McCracken G. III – 420
McCrucken C. J. II – 485
McCulloch J. III – 392
McDiarmid J. B. I – 686
McDonald A. J. I – 243
McDougal M. S. II – 376
McEvoy J. II – 546; III – 460
McGuiness I. A. III – 669
McInerny R. I – 105
McLellan D. II – 499
McManus J. G. IV – 92
McMullin E. I – 480; III – 425; IV – 263
McNeill P. M. IV – 482
McRobbie M. A. III – 51
McVannel J. A. I – 434
Mead G. H. II – 79; III – 317
Mead M. R. I – 234; IV – 173
Medavar P. W. II – 107
Medicus F. IV – 254
Meehan E. Y. III – 277
Mehat A. I – 147; II – 260
Meier P. A. III – 365
Meinecke F. I – 291
Mejer J. I – 668; III – 601
Mekler S. IV – 191
Melcchiorre V. I – 554
Meller B. III – 226
Melnertz J. III – 679
Melnsma K. O. III – 622
Mendel J. I – 256
Mendel L. II – 372
Mendelowitz S. H. IV – 284
Mendelshon M. I – 422
Mendus S. IV – 76
Mensching G. III – 643
Meran J. I – 499
Mercati A. I – 315
Mercken H. P. F. I – 58, 191; II – 13
Merker H. I – 487
Merker N. I – 617
Merki H. I – 558
Merlan F. IV – 449
Merlan Ph. I – 174; III – 616
Merleau-Ponty M. I – 446, 699; II – 615
Merlio G. II – 34
Merton R. III – 178; IV – 481
Meschkowski H. I – 250, 251; II – 213
Meschonnic H. III – 458
Mesnardi J. II – 626; III – 208
Messner J. III – 311
Messner R. I – 703
Metcalt R. C. IV – 437
Metraux A. I – 572
Metsel I. H. IV – 434
Mette H. J. II – 223, 317, 318, 367; IV – 194
Metz J.-B. III – 686
Metzke E. III – 462
Meunier F. III – 91
Meuring P. I – 494
Meutrat A. III – 116
Meyendorff I. III – 603
Meyendorff J. II – 158; III – 315
Meyer G. F. I – 89, 511
Meyer R. K. III – 51
Meyer U. I – 34
Meyer-Abich A. IV – 300
Meyerson R. III – 295
Meynaid I. IV – 65
Meynaud J. III – 277
Michalski K. III – 145

Michalski R. S. III – 305
Michaud E. I – 526
Michaud G. III – 537
Michel P.-H. I – 201, 315; II – 607
Michelis P. A. I – 422
Michels R. III – 206
Michout G. II – 362
Miethe T. L. I – 37
Miethke J. III – 144
Miles L. III – 67
Miles R. III – 416
Mill J. St. III – 295, 334
Miller D. II – 156, 419, 420; III – 41; IV – 484
Miller E. III – 87
Miller F. D. II – 34
Miller F. G. I –91
Miller K. II – 387
Miller L. II – 376,
Miller M. A. II – 333
Miller P. IV – 94
Miller Keith D. II – 244
Millett K. IV – 172
Mills C. R. III – 296
Mills W. C. II – 395
Milmid B. II – 211
Milne A. J. I – 294
Milner J.-C. II – 366
Minar E. III – 238
Miner B. II – 289
Minio-Paluello L. I – 401; II – 234
Minson J. I – 499
Mintz G. II – 414
Mioni E. I – 405
Miri M. III – 384
Misch G. I – 666; II – 168; III – 176
Miscka E. F. I – 181
Mitchell B. III – 537
Mitchell E. II – 70
Mitchell J. IV – 173
Mitchell W. J. II – 183
Mitsis P. IV – 449
Mittasch A. IV – 445
Mittelstrass J. IV – 426
Mittels H. II – 605
Mockel A. III – 537
Model A. II – 327
Moeller M. I – 411; III – 411
Mohantly J. N. N. I – 486
Mohler A. II – 287
Mohler L. I – 405; IV – 181
Moingt J. IV – 58
Mojsisch B. I – 674; IV – 429
Molitor A. I – 297
Moller H. I – 432; III – 639
Mollesworth G. III – 168
Moltmann J. I – 656
Momigliano A. I – 83, 531
Monanty J. L. IV – 178
Mondin B. I – 105
Mondolfo R. I – 146, 165
Mondonnet P. III – 528
Monet A. IV – 191
Mongin O. III – 456
Monk J. D. I – 76
Monnerjahn E. III – 232
Monnerot I. IV – 86
Monod G. II – 585
Monod J.-C. IV – 280
Monro H. II – 489
Montagu A. III – 414
Montague R. III – 519
Montague W. P. III – 70
Montesquieeu L. I – 299
Montinari M. III – 95, 522
Montogue R. II – 436
Monttegu B. I – 396
Moody E. A. I – 330; III – 144, 145
Moor G. E. II – 624
Moore C. H. III – 432
Moore E. C. III – 318
Moorsel G. van I – 515
Moortgat M. III – 520
Moran D. II – 148
Moraux P. I – 58, 81, 110, 168, 169, 173, 176, 179, 191, 304, 478, 516; II – 241, 259, 335; III – 88, 221, 600; IV – 487
Moravcsik J. IV – 239
More T. C. T. II – 524
Moreau J. I – 713
Moreau P.-Fr. III – 622; IV – 377
Moreschini C. I – 203; IV – 168
Morewedge P. I – 161; III – 675
Morgan C. L. IV – 435
Morgenbesser S. IV – 220
Morillas J. R. II – 318
Morin E. III – 573
Morin F. IV – 274
Morin G. I – 243
Mornet D. I – 317
Morois A. I – 85
Morón A. C. III – 166,
Morrall J. B. II – 27
Morris A. C. IV – 456
Morris Ch. III – 318
Morris R. IV – 112
Morrison D. R. II – 337
Morrow G. R. II – 39; III – 364
Morton A. L. III – 183
Morton R. II – 355
Morton S. F. IV – 74
Mosca G. IV – 434
Moser G. H. IV – 443
Moser S. I – 174; III – 144
Mosse-Bastide R.-M. I – 241
Most G. W. II – 313; III – 167
Mostowski A. II – 431, 541; III – 157, 508
Mothersill M. III – 342
Motroshilova N. I – 573
Mott L. III – 443
Motto A. III – 522
Moulton D. C. I – 123
Mounier E. I – 139, 699
Mounin G. III – 480

Mouraviev S. I – 506
Mourelatos A. P. D. I – 693; III – 111, 203; IV – 438
Moutsopulos E. I – 168, 581
Mouy P. II – 226
Movia G. IV – 55
Moynihan D. P. IV – 484
Möller J. I – 345; IV – 421
Muck O. IV – 103
Mueller G. I – 147
Mueller I. II – 10
Mues A. IV – 96
Mugler Ch. II – 316; III – 364
Muirhead J. H. II – 275, 360; III – 639
Mullaney T. III –650
Muller-Ortega P. E. IV – 387
Mumford L. IV – 154
Munitz M. I – 461; III – 493
Munson Th. III – 493
Mureika J. III – 511
Murphy M. IV – 92
Murphy P. IV – 387
Murray Ch. II – 7
Murri R. III – 396
Murti T. R. V. I – 323; II – 474; III – 327; IV – 340
Murty K. S. II – 114
Mussaph-Andriesse R. C. II – 188
Müller Ch. G. IV – 181
Müller E. IV – 112
Müller F. M. II – 401
Müller H. Fr. IV – 443
Müller H.-H. IV – 495
Müller I. von I – 478
Müller J. I – 13
Müller K. II – 458
Müller L. III – 315
Müller M. III – 579; IV – 421
Müller R. I – 509; IV – 389
Müller-Lauter W. I – 436
Münch F. IV – 103
Mycielski J. IV – 252
Mynors R. A. B. II – 227

Nachhtsheim S. I – 212
Nadal J. I – 256
Naess A. IV – 423
Nagao G. II – 474
Nagel T. III – 591
Nagorny N. II – 497
Nakamura H. IV – 246
Nancy J.-L. II – 366
Narahari H. G. I – 198
Narbonne J.-M. III – 249
Nardi B. III – 189, 279, 528
Nasr S. H. I – 161; II – 191; III – 16
Natoli S. I – 499
Natorp P. II – 233, 264, 492, 556; III – 242, 379
Natzopoulos A. III – 539
Nauck A. III – 291
Naucke W. IV – 230
Nauert Ch. G. I – 53
Naulin P. III – 5
Naurin P. III – 291
Navia L. E. II – 246; III – 237, 593
Navjivan Rastogi IV – 387
Naville E. II – 524
Naville P. I – 541
Nazdone G. I – 554
Neale G. III – 386
Neil P. O. II – 148
Neisbitt F. II – 143
Nelkin D. II – 7
Nelli R. II – 229
Nelson D. M. I – 277
Nelson N. E. III – 411
Nemeti I. I – 76
Nesselrach H.-G. II – 458
Nestle W. III – 359; IV – 316
Netton I. R. I – 307
Neubecker A. J. von IV – 191
Neuenschwander H. R. II – 496
Neumann J. von II – 240; IV – 252
Neumann S. III – 206
Neurath O. IV – 186
Newiger H. J. I – 544
Newmann H. A. I – 308
Newton E. III – 342
Nichols J. H. II – 458
Nicholson R. A. III – 675
Nickel D. I – 478
Nicod J. G. P. II – 439; III – 256
Nicolett C. III – 396
Nicolin F. I – 492
Nida-Rümelin J. IV – 466
Niebuhr H. R. III – 174
Niehalis M. III – 612
Niehues-Proebsting H. I – 669
Nielsen K. III – 466; IV – 235
Nielsen W. A. I – 278
Nietzsche Fr. II – 107
Nikkila P. II – 61
Nikulin D. I – 440
Nilson M. V. III – 190
Nineham D. I – 549
Niniluoto I. II – 419
Nisbet R. I – 260; II – 289
Nishida K. I – 274
Nitti T. S. III – 396
Noack Z. I – 607
Noak H. IV – 200
Nock A. D. I – 515; II – 313; III – 483
Noesgan K. F. I – 708
Nohl H. I – 492
Noire L. III – 574
Nolte E. II – 287; IV – 164
Noltenius F. I – 708
Nonvei Pieri St. II – 223
Nordlinger E. I – 620
Norman A. F. II – 393
Norman R. IV – 180
Norman W. II – 226
Norris C. I – 629; III – 301
Norton D. F. II – 169

Norton G. II – 607
Northrop F. S. II – 419
Nottumo M. A. III – 385
Novak J. I – 45
Novasyolov M. I – 20
Novoselov M. III – 626; IV – 74
Novotny Fr. IV – 190
Novy L. II – 502
Nowell R. A. II – 361
Nozick R. IV – 154
Numbers S. L. II – 319
Nussbaum M. C. I – 111, 713; III – 118; IV – 192
Nutton V. I – 478
Nuyens F. III – 118
Nygren A. IV – 235, 455
Nygren G. I – 37, 50

Oakeshott M. II – 288
Oaklander L. N. III – 400
Oakley F. III – 226
Obbink D. IV – 191
Oberhammer G. I – 144, 643
Oberlander G. I – 390
Obermann H. A. III – 145; IV – 261
Obermiller E. I – 187; IV – 401
Oberschall A. II – 303
O'Brien D. I – 623; II – 149; IV – 438
Ocana Garcia M. I – 409
Ockham, William II – 103
O'Conneli R. J. I – 37
O'Connor D. II – 172, 314
O'Donnell J. II – 227; III – 89
Ody H. J. II – 339
Oehler K. I – 173, 399, 662
Oelmüller W. III – 342
Oelrich K. H. IV – 453
Oesterley W. E. O. II – 188
Offermann P. H. IV – 357
Offermanns W. II – 97
Offord D. II – 41
Ogiermann H. I – 284, 286
Ogilvi B. II – 366
Oglermann H. III – 679
Ohrstrom P. I – 450
Okin S. M. IV – 172
Oldenberg H. IV – 112
Oldenberg K. III – 85
Oldfather W. A. IV – 447
Ollé-Laprune L. II – 485
Ollig H.-L. III – 58
Olmstedt Th. III – 513
Olscamp P. J. I – 244
Olson M. II – 34
Oltramare P. III – 522
O'Meara J. II – 148; III – 64, 91, 117, 249; IV – 513
Onasch K. III – 315
O'Neil C. J. III – 668
Opelt I. I – 173
Oppemheim P. I – 499; IV – 72
Oppenheimer Kl. IV – 105
Organski A. F. K. G. II – 597
Orgler H. A. I – 56
Orlik F. IV – 99
Orr L. IV – 421
Ort J. I – 607
Orth E.-W. IV – 297
Osborn E. F. II – 260; III – 213
Osborn H. III – 342; IV – 465
Oscanyan F. IV – 210
Ostrogorski V. I. III – 206
Ostrogorsky G. II – 93
O'Sullivan N. II – 289
Otavio A. S. B. III – 199
Otten W. II – 148
Otto R. II – 580; III – 616
Otto S. II – 388
Oulton E. L. II – 12
Outka G. I – 50; II – 568
Owen G. III – 119
Owens J. II – 546
Owerns J. I – 174, 703
Oxenstierna G. IV – 145

Pabdey K. C. I – 27
Pachali H. III – 91
Pachmus T. II – 534
Pachoud Fr. I – 206
Packe M. II – 567
Padoux A. I – 27; IV – 373, 387
Paetzold H. IV – 465
Pagano S. M. I – 480
Page B. S. IV – 443
Paggi L. I – 554
Pai E. II – 604
Pakdaman H. I – 204
Pakulski J. III – 295
Palanque J. R. I –93
Palter R. M. IV – 127
Palumbo R. I – 362
Pandey K. C. I – 27
Pandeya R. III – 327
Panikkar R. II – 602
Pannenberg W. IV – 41
Panov V. G. IV – 437
Pap A. I – 100
Paquier J. III – 52
Paramelle J. III – 539
Paratore E. IV – 450
Paredi A. I –94
Parente M. I. I – 400
Pareto V. IV – 434
Parfit D. II – 34
Park D. I – 244
Park R. E. IV – 424
Parker G. I – 504
Parkin Ch. I – 260
Parmentier L. von IV – 182
Parras Modales A. J. III – 612
Parrington V. L. IV – 154
Parry G. IV – 434
Parsons T. I – 609; II – 545; III – 178
Partee C. III – 147

Paskal B. I – 35, 37; III – 405
Passmore J. A. I – 15, 567, 581; II – 324, 335; III – 210, 427
Patch H. R. I – 306
Pater W. A. de IV – 80
Pathiadam J. II – 473
Patilon M. III – 291
Paton H. J. II – 325
Patrides C. A. II – 242
Pattin A. O. M. I. II – 262
Patwardhan M. N. III – 415
Patzer A. II – 337; III – 593
Patzig G. III – 164
Paugam J. II – 614
Paul E. E. II – 34
Paul F. D. I –91
Paul J. II – 34
Paul P. II – 393
Paulsen H. II – 67
Paulus B. III – 209
Paulus J. I – 502
Pauly A. I – 130
Pauvert J. J. I – 32
Pätel K.-O. IV – 495
Pearse D. F. III – 418
Pearson L. I – 170
Pédech P. II – 259
Peers A. IV – 55
Pegis A. C. III – 668
Peirce C. S. I – 9; III – 316
Pelkzinski Z. A. I – 550
Pellikani L. I – 554
Pelster F. III – 461
Peltier H. III – 209
Peng Y. I – 10
Penna A. S. II – 85
Pennino L. II – 414
Pensor R. II – 160
Penty A. III – 295
Pepin J. I – 150; III – 291, 365, 383
Pequignot L. F. II – 377
Pera C. III – 668
Perelman Ch. I – 163
Perena Vicente L. III –650
Perger M. von IV – 69
Perler O. III – 111
Perpeet W. III – 342
Perreich A. R. I – 330
Perry D. L. IV – 130
Perry R. B. I – 640; III – 70
Pertusi A. III – 364
Pesce D. II – 496
Pesch O. H. III – 686
Peters E. I – 70
Peters R. I – 538
Petersen P. I – 173
Petersen R. III – 639
Peterson M. D. I – 642
Petrement S. I – 536
Petrovic G. III – 247
Petrus Abaelardus IV – 418
Petzold B. I – 321
Peuckert W.-E. I – 259
Pfail H. I – 196
Pfannenstill B. B. I – 294
Pfeiderer E. I – 495
Pfeifer A. III – 434
Pfeiffer G. IV – 465
Pfeiffer R. II – 318
Phelan G. B. II – 496
Philastre P. L. F. IV – 357
Philip J. III – 237
Philippson R. II – 561
Phillips M. M. IV – 453,
Piaget G. III – 231, 534; IV – 52
Picavet F. I – 507, 631; II – 195; III – 467
Pichler H. I – 430
Picht G. IV – 284
Pieper J. III – 686
Pierant M. II – 39
Pierre J. III – 537
Pierson C. III – 612
Pight G. B. I – 170
Pigozzi D. I – 76; III – 50
Pinborg J. I – 39, 306, 350; IV – 79
Pinera H. I – 396
Pines S. I – 392; II – 335
Pinlorg J. II – 501
Piovesana G. III – 477
Piper P. III – 109
Pipes R. II – 382; III –647
Pirkin H. F. III – 334
Pisa K. I – 596
Pistelli H. IV – 513
Pitcher G. I – 244; II – 172
Pitkin W. B. III – 70
Places E. des IV – 513,
Plank M. II – 579
Plantiga A. I – 286
Planty-Bonjour G. IV – 382
Platon I – 37
Plessner H. II – 82; III – 574
Plezia M. I – 110
Plinval G. de III – 217
Plotinus I – 440
Plumpe J. C. III – 213
Podskalsky G. I – 399; III – 89
Poetscher W. IV – 55
Poggioli R. I – 34, 694
Pohlenz M. III – 193, 505, 642
Poirier F. E. IV – 346,
Pokora T. I – 364, 594
Polak F. L. IV – 154, 284
Polemis D. I – 366
Polenz M. III – 251
Poliakov L. IV – 107
Polin R. I – 538
Pollack N. III – 289
Pollard St. I – 19
Poller G. III – 249
Polotsky H.-J. II – 490
Pomeau R. I – 664
Ponty M. II – 151

Pop A. IV – 220
Popper K. R. II – 36, 118; II – 172, 298, 419, 420; III – 263, 298; IV – 103, 220, 409, 502
Porat M. III – 295
Poretsky P. III – 289
Porge E. I – 256
Poritzky J. F. II – 372
Porphire III – 291
Porphiry I – 440
Portalli H. I – 554
Poster M. I –92
Potter K. N. II – 113; III – 115; IV – 241
Potter Van I – 270
Poutalis J.-B. IV – 263
Powell G. B. I – 48; III – 432
Powell J. G. F. IV – 338
P ggeler O. I – 514
Pra M. del III – 89
Prado C. G. III – 466
Pradoff I. III – 413
Praechter K. I – 476, 522
Prang H. II – 153; IV – 389
Prat L. III – 444
Prantl C. II – 308; III – 227
Pratt J. B. II – 331
Prauss G. I – 47; II – 211
Prächter K. von I – 130; III – 67
Predühl A. I – 46
Preisendanz K. III – 374
Preiswerk A. II – 107
Prentice R. P. I – 299
Prestige G. L. I – 284
Price H. H. I – 444, 446
Price R. II – 129
Priest G. III – 199
Primavesi O. IV – 80
Prior A. N. I – 450
Proclus I – 206, 440
Proudhon P. J. IV – 166
Proust J. I – 664
Prouthon P. J. I – 106
Przywara E. I – 105; III – 112
Puech H.-C. I – 536; II – 490
Puglia Angeli A. I – 618
Puglia E. I – 618
Pugliese Carratelli G. III – 167
Puhle A. III – 193
Pulmer K. II – 94
Putnam H. I – 563; III – 79, 634; IV – 247
Pütz P. I – 432
Pyenson I. I – 267
Pyenson L. IV – 417
Pylishin Z. III – 335

Quasten J. III – 213
Quest H.-J. IV – 66
Quillet J. II – 501
Quillois A. I – 498
Quin W. Van O. II – 99
Quine W. V. O. I – 383; II – 433, 589; III – 105, 317; IV – 52, 220, 247, 433
Quinn J. F. I – 299
Quint J. I – 340
Quispel G. I – 536; III – 330
Quoniam T. II – 608
Qutb M. I – 161

Raab F. I – 40
Rabb N. A. III – 67
Rabe H. II – 149; III – 552
Rabeneck J. III – 331
Raber Th. IV – 517
Rabinow P. III – 301; IV – 280
Radbruch G. IV – 230
Radcliff-Brown A. IV – 5
Radhakrishnan S. II – 116
Radice R. IV – 193
Radner M. III – 198
Raeff M. I – 611
Rafael D. D. III – 524
Raghavan V. III – 415
Rahman F. I – 161; IV – 189
Rahner K. I – 139, 380; III – 534, 573; IV – 104
Raith W. III – 232
Rajchman J. II – 366
Ramachandra Rao S. K. I – 643
Ramsey F. P. II – 433; IV – 136
Ranciere J. I –92
Rand E. K. I – 305; III – 443
Randal J. H. III – 189
Randle H. N. I – 144; III – 115
Rankin H. I – 122
Rao V. N. S. I – 371
Rapin C. II – 259
Rapone A. IV – 173
Rappoport A. III – 553
Rasiova H. I – 76; III – 51
Raskin V. III – 574
Rasmisen S. V. I – 481
Rasmussen L. III – 82
Rassel B. IV – 72
Rath M. III – 385
Ratzinger J. I – 299
Raubitshek A. E. IV – 168
Rauch G. IV – 58
Raven J. E. I –96, 185, 693; II – 563; IV – 430
Ravier E. II – 387
Rawls J. II – 395; III – 395
Rawson E. I – 189
Raymond de Loge G. I – 72
Read H. II – 275
Read J. I – 88
Read S. IV – 247
Reale G. I – 130, 174; II – 546; III – 233; IV – 168
Realel G. II – 546
Reat N. R. II – 113
Rebelliau A. I – 302
Reboul O. I – 85
Reck A. J. II – 362
Reed R. IV – 210
Reesor M. E. I – 56

Reeve C. D. C. I – 548
Reeves M. F. II – 150
Regel W. II – 13; III – 87
Regen F. I – 155
Reggio J. A. I – 10
Reging M. I – 196
Rehrmann A. II – 248
Reich K. II – 431
Reichenbach H. I – 387; II – 118; III – 23, 256
Reichenberg K. IV – 151
Reilly J. II – 238
Reinach S. III – 574
Reiner H. II – 57, 545
Reiner J. III – 467
Reinhard K. III – 292
Reinhardt G. II – 149
Reinhardt K. III – 541
Reinhold Chr. E. III – 434
Reininger R. I – 216; IV – 96
Reissner H. G. I – 482
Reitzenstein K. III – 190; IV – 368
Reitzenstein R. I – 515
Relly P. E. III – 234
Remes U. I –97
R musat Ch. de I – 11, 508, 607
Renan E. I – 516
Rendtorff T. IV – 41
Rennes J.-M. I – 256
Rensch B. IV – 346
Rescher N. I – 10, 499; II – 126, 172, 245, 264, 588; III – 199, 234; IV – 247
Restall G. III – 199
Revel J. II – 526
Reverdin O. I – 206, 548
Rey-Debove J. III – 521
Reynolds E. E. II – 609
Reynolds L. D. III – 522
Rezus A. II – 276
Rhys T. W. IV – 112
Rich A. N. M. I – 46
Richard M. I – 83; II – 152
Richard Kilvington III – 146
Richard Suiseth. III – 146
Richardson H. S. I – 550
Richta R. III – 295
Richter A. H. IV – 494
Richter L. III – 497
Richter M. I – 15, 560
Rickert H. I – 212, 402
Rickman N. P. III – 283
Ricoeur P. I – 256; II – 48, 501; III – 5, 503; IV – 152, 266, 516
Riechers Chr. I – 554
Riedel M. I – 492; III – 408
Riedmatten H. de III – 187
Riedweg C. III – 167
Riehl A. III – 57
Riemann O. I – 147, 691
Riesman D. II – 504; III – 295
Rieth M. E. I – 56
Rieth O. I – 145; III – 642
Riffatere R. III – 454
Rifflet-Lemaire A. II – 366
Rijk L. M. de II – 234
Riley I. W. II – 270
Rios R. da I – 170
Ripberger A. III – 209
Riss J. M. III – 522
Rist J. M. I – 145, 527; III – 642
Ritchie A. D. IV – 415
Ritter G. III – 145, 152, 612
Ritter I. von IV – 99, 104
Ritter J. I – 37; II – 18; III – 252
Ritter W. E. III – 162; IV – 445
Ritzer G. III – 194
Ritzenfeld A. III – 364
Riva E. II – 238,
Rizzo N. D. I – 246
Robberechts L. II – 376
Robbins L. IV – 166
Robert A. I – 556
Roberts L. II – 458
Robin L. II – 239; III – 233, 242; IV – 166, 168
Robins F. E. III – 386
Robinson D. S. III – 464
Robinson J. M. II – 188, 353; III – 8
Robinson R. H. II – 474
Robinson P. M. II – 541
Robinson T. M. I – 600, 713
Rodis-Lewis G. I – 614; II – 226
Roensch F. J. IV – 79
Roeper P. I – 19
Roerich G. N. II – 370
Rogers A. K. II – 331
Rogers E. F. III – 227
Rogioli III – 462
Rogovski L. I – 119
Rogow A. II – 376
Rohmer J. IV – 480
Rohrbach P. II – 101
Rohrmoser G. IV – 273
Rohts J. I – 114
Rokeach M. I – 67
Rolson III H. IV – 423
Rom P. I – 56
Romachandra Rao S. K. II – 602
Romanan K. V. III – 7
Romanelli P. J. I – 641
Romano F. I – 623
Rombach H. III – 656
Romeo C. I – 618
Romeyer B. II – 603
Roos H. I – 306
Roques R. III – 383
Rordof W. I – 662
Rorty A. O. I – 713; III – 118
Rorty R. II – 397; III – 317; IV – 433
Rosatti P. P. I – 506
Rose M. II – 188
Rose M. A. II – 188; III – 297
Rose V. I – 173
Rosen S. III – 232

Rosenbluueth A. IV – 315
Rosenkranz J. K. F. I – 229, 492, 633; IV – 466
Rosán L. J. III – 365
Rosanvallon P. I – 523
Rosemond K. II – 145
Rosen M. IV – 518
Ross A. III – 588
Ross S. D. III – 342, 380
Ross W. D. I – 274; II – 546; III – 118, 275; IV – 55, 80, 186
Rossant J. I – 422
Rosser J. B. II – 588
Rosset Cl. IV – 86
Rossetti L. IV – 166
Rossi M. I – 617
Rostagni A. III – 304
Roth A. IV – 178
Roth H. IV – 225
Roth J. P. I – 404
Rothacker E. I – 708
Rothberg D. IV – 132
Rothman D. J. I – 270
Rotter K. H. I – 358
Rotzler W. I – 34
Roudinesco E. I – 256
Rougemont D. de II – 466
Rouleau F. II – 246
Rouse R. IV – 428
Roustang F. I – 256; II – 366
Routh N. V. IV – 456
Rovatti P. A. I – 371
Rovighi S. I – 525
Rowley H. H. I – 380
Royce J. I – 252
Röd W. IV – 96
Röhr J. III – 541
Ru U. III – 513
Rubin V. II – 383
Rubin M. III – 295
Rubin W. I – 34
Rubinstein R. II – 376
Rubner M. IV – 391
Rudolf E. II – 18
Rudolf K. I – 536
Ruegg D. S. II – 474
Ruelle Ch.-E. I – 580, 691
Ruetter R. R. I – 556
Ruggiero G. de II – 395
Rukser U. III – 166
Runia D. T. IV – 193
Rupert Hall A. II – 608
Ruping K. I – 335
Rupprich H. I – 52
Ruprecht E. I – 359
Ruse M. III – 400
Rusk R. L. IV – 435
Russel B. I – 446; II – 99, 433, 440; III – 417, 418, 508; IV – 269
Russo F. II – 150
Rutherford R. B. II – 496
Ruyer R. IV – 154
Rüdiger H. IV – 106
Ryan Al. III – 418
Ryan M. I – 629
Ryan P. III – 204
Ryding E. IV – 145, 299
Ryle G. I – 446, 708; II – 234, 632; III – 38, 335, 591
Rzyttka B. II – 459

Saake H. III – 252
Saarinen R. III – 505
Saas H. M. I – 492; IV – 288
Sabbatucci D. III – 436
Sabrie J. B. IV – 376
Sachs E. IV – 69
Sachs J. I – 520
Sadnik L. II – 145
Saffrey H. D. I – 83; II – 149; III – 67, 245, 364, 365, 552; IV – 289, 443
Safranski R. IV – 393
Sagadeev A. I – 161; III – 220
Sagnard F.-M. I – 359
Sahas D. J. II – 145
Sahlins M. IV – 484
Sain I. I – 76
Sainsbury M. IV – 247
Saita G. IV – 25
Sakalya T. III – 295
Salamun K. IV – 421
Salem J. I – 623
Salleh A. IV – 423
Sallis J. I – 629
Salloway F. J. I – 256
Salmond S. D. F. I – 252
Saloni A. I – 165
Salton W. Ch. II – 44
Salvadori M. L. I – 554
Samama G. IV – 168
Sambursky S. I – 200, 392, 580; II – 239, 335; III – 541, 642
Sammerhäuser H. I – 212
Samsbary R. M. III – 418
Sanborn H. C. I – 667
Sanda A. II – 149
Sanderson A. IV – 387
Sandin R. IV – 145
Sandkuhler H. J. II – 52
Sandoz C. I. IV – 415
Sandulescu C. I – 666
Sanford R. N. I – 48
Sanjek R. III – 414
Santayana G. II – 331; III – 342, 492
Santina P. II – 474; III – 327, 499
Santinello G. III – 90
Sarasvati H. I – 198
Sarkar S. II – 370
Sarma B. N. I – 596; II – 473
Sarton G. I – 478
Sartori G. III – 277
Sartory G. III – 277
Sartre J.-P. I – 345, 440, 699; III – 62, 64, 97, 324, 482, 496, 591, 645; IV – 502
Sasso G. I – 509
Sastre A. III – 525

Sastri D. III – 116
Saunders T. J. II – 39
Sayous Ed. I – 607
Sayre F. I – 669; II – 245
Sayre K. M. III – 243, 603; IV – 69
Sayre-McCord G. II – 550
Sbordone F. IV – 191
Scanlan J. III – 477
Scannone J. IV – 38
Schacht J. IV – 189
Schaeder H. H. I – 515; III – 315; IV – 107
Schaeffler R. IV – 235
Schaff A. I –92
Schanzer D. II – 502
Schaper E. IV – 99
Scharatt M. I – 480
Scharma A. III – 389
Schaukai R. I – 417
Schäfer A. I – 284
Scheler M. I – 392; II – 82, 136; III – 573, 579; IV – 101, 103
Schelling F. W. J. IV – 223, 226
Schenkl H. IV – 447
Schenski H. IV – 174
Scherrer J. IV – 249
Schiavone M. IV – 455
Schillebeck E. III – 686
Schilpp P. A. I – 719; II – 222, 317, 338, 501, 624; III – 418, 497, 671; IV – 127, 409, 417
Schilz W. IV – 382
Schipper K. T. I – 589
Schiro G. I – 366
Schlechta K. III – 95
Schlegel F. IV – 95
Schleiermacher F. IV – 104
Schlette H. R. I – 566
Schlick M. II – 74
Schlosser M. III – 686
Schlossmann S. II – 401
Schmaus M. I – 37
Schmekel A. III – 642
Schmid W. IV – 190
Schmidig D. II – 18; IV – 382
Schmidt A. I –92; III – 213; IV – 170
Schmidt E. A. I – 37; III – 117
Schmidt G. I – 345; IV – 96
Schmidt H. I – 264, 516; IV – 166
Schmidt J. II – 458; IV – 106
Schmidt L. I – 687
Schmidt W. I – 284
Schmithausen L. I – 73
Schmitt C. IV – 495
Schmitt Ch. B. III – 189
Schmitt W. O. II – 482
Schmitz G. I – 495
Schmitz M. J. C. I – 508
Schmucker J. II – 334
Schnabel P. E. II – 47
Schnädelbach H. IV – 99, 216
Schneemelcher W. III – 213
Schneewind J. B. II – 129; III – 529
Schneider H. J. I – 19
Schneider J. III – 227
Schneider J.-P. II – 259
Schneider K. III – 213
Schneider M. IV – 85
Schneider R. III – 315
Schneiderman S. II – 366
Schneiders W. I – 432; II – 524; IV – 78, 517
Schnelle U. I – 264
Schober D. III –645
Schoch M. I – 219
Schock R. III – 508
Schoebe U. II – 7
Schoepsdau W. IV – 226
Schofield M. I – 96, 185, 509, 693; II – 563; III – 119, 238; IV – 430
Schokhin V. III – 389
Scholem G. II – 188, 195, 461, 534, 580; IV – 416
Scholl R. II – 393
Schols H. III – 56
Scholten C. III – 603
Scholz H. I – 252, 297
Schonberger R. III – 152
Schonlank B. I – 485
Schoolman M. II – 499
Schottky R. IV – 254
Schönfinkel M. II – 276
Schörer E. I – 45
Schrecker G. I – 264
Schreider J. A. IV – 74
Schrey H. H. III – 174, 513
Schroeder F. M. I – 81, 95; IV – 174
Schroeder H. O. I – 669
Schroter M. IV – 394
Schröbler I. III – 109
Schrödter H. I – 306
Schröter M. II – 34
Schubart W. I –90
Schubring W. I – 635
Schuffenhauer N. IV – 23
Schuffenhauer W. IV – 170
Schuhmacter F. I – 211
Schulemann G. IV – 93
Schulte G. I – 492; IV – 254
Schultz H. J. von I – 219
Schultz U. I – 385
Schultz W. v. III – 67, 450
Schumpeser J. A. II – 101
Shupp J. III – 227
Schur N. II – 215
Schurr V. I – 306
Schurz G. III – 671
Schutz A. I – 572; II – 29; III – 283
Schutz L. III – 669
Schütz M. J. C. I – 356
Schwabe W. IV – 430
Schwan A. von III – 85
Schwartz E. IV – 105
Schwarze R. III – 620
Schwarzwaller K. III – 122
Schweizer A. I – 222
Schweizer H. R. IV – 367

Schwemmer O. I – 70; III – 325
Schwener A. M. I – 264
Schwierskott H.-J. II – 288
Schwilk H. IV – 495
Schwyzer H.-R. I – 95, 440; III – 249; IV – 37, 443
Scoraffle R. de III –650
Scott W. I – 515; IV – 293, 396
Scotti Muth N. III – 365
Scran P. I – 501
Screech M. A. II – 607
Scruton R. II – 289
Scurla H. I – 569
Searle J. II – 632; III – 591
Sears P. R. IV – 20
Sedley D. N. I – 669, 670; II – 518, 561; III – 233; IV – 69, 194
Seebohm T. III – 385; IV – 178
Seel G. III – 365
Seeley G. R. II – 101
Seidel H. I – 212
Segal R. A. I – 516
Segeberg H. IV – 495
Segerberg K. II – 594
Segonds A. Ph. I – 691; II – 149; III – 245, 291, 364; IV – 289, 513
Segundo J.-L. I – 242; IV – 38
Sehrt E. N. III – 109
Seidel S. von I – 569
Seidenberg R. II – 287
Selchow B. III – 51
Seldel A. IV – 59
Seldin J. P. II – 224, 276
Sellars R. W. II – 331
Sellars W. I – 618
Sellier P. I – 37
Sellin E. I – 264
Selly D. N. I – 130
Senger H. G. III – 90
Sepp H. R. IV – 178
Serrurier C. I – 614
Serrus Ch. III – 420
Sertilanger A. D. IV – 261
Sertilanges A. G. IV – 79
Servan-Schreiber J. J. III – 295
Sessions J. IV – 423
Sevčenko I. III – 88; IV – 181
Sevćenko J. II – 290
Sevenster J. III – 522
Shapcote L. III – 668
Shapere D. I – 480
Shapiro L. I – 390
Sharma L. N. IV – 387
Sharp A. IV – 210
Sharp D. E. IV – 274
Sharp G. I – 549; III – 215
Sharples R. B. III – 51
Sharples R. W. I – 81, 191
Shaul R. IV – 41
Shaw R. P. IV – 484
Shayer S. I – 451
Shea W. R. I – 480
Sheekan J. III – 612
Sheffer H. M. II – 439
Sheldrake R. IV – 435
Sherril W. A. I – 565; IV – 357
Shinner B. F. I – 271
Shiv Kumar III – 490
Shofuer R. D. IV – 293
Shorey P. III – 9
Shrader-Frechette K. IV – 482
Shumaker W. III – 146
Shutz A. III – 255
Siauve S. I – 596; II – 473
Sichère B. II – 536
Sider D. I –96; IV – 191
Sidgwick H. I – 493; II – 129
Sieben H. J. III – 213
Siebers G. IV – 421
Siebert O. IV – 416
Siegel G. III – 23
Siegel S. III – 671
Sikdar J. C. I – 199
Sikes J. I – 11
Silberner E. I – 518
Silburn L. I – 27; IV – 11, 340, 373, 387
Silk M. S. I – 149
Silva-Tarouca A. III –645
Silverman H. J. I – 629; III – 497
Silverstein T. I – 245
Simon G. IV – 517
Simmons E. J. I – 694
Simoncioli F. III – 147
Simpson P. L. P. III – 275
Singer I. III – 493
Singer P. III – 346
Singh J. I – 323
Sinha J. I – 397
Siniscalco P. I – 147
Sinko T. I – 476
Sinnige Th. G. I – 146
Sister M. III – 669
Sitarples R. W. I – 81
Siwek P. II – 48
Skarga B. I – 241
Skinner J. E. II – 332
Sleeman J. H. III – 249
Slemmetz P. IV – 55
Sliker D. IV – 423
Slomkowski P. IV – 80
Slypecki (Slupecki) J. II – 391, 457
Smart B. II – 287; III – 295, 297
Smart H. R. II – 419
Smart J. J. III – 38, 39
Smid S. IV – 230
Smith A. D. II – 79; III – 41, 291; IV – 484
Smith B. L. II – 376; III – 366
Smith D. W. II – 134
Smith G. H. I – 196; III – 400, 510
Smith M. F. I – 668
Smith N. D. III – 243
Smith P. III – 39; IV – 453
Smith R. IV – 80

Smith S. B. I –92
Smith W. D. I – 532
Smits L. I – 37
Smullyan R. M. II – 429
Smuta J. C. IV – 300
Sneeberge G. IV – 382
Snell B. I – 400; II – 324; IV – 106
Snell C. W. I – 417
Soble A. I – 50
Sodano A. R. III – 291; IV – 69
Soederberg H. II – 229
Sohn-Rethel A. III – 62; IV – 99
Sohravardi Sh. Y. II – 191
Sollenberger M. G. I – 668
Solmsen F. II – 258, 523; III – 292; IV – 186, 263
Solomon H. C. IV – 437
Sombart W. III – 295
Sonderegger E. III – 542
Sonderegger S. III – 109
Sonrheimer K. II – 288
Sorabji R. I – 110, 179, 191, 201, 616; II – 149; III – 119, 372, 542, 552
Sorel G. III – 443
Sorley W. R. I – 481
Sorokin P. II – 351; III – 611
Soros G. II – 40
Soulez A. I – 256
Soulhé J. I – 70; IV – 447
Souriau E. IV – 466
Southern R. W. I – 114; IV – 376
Sölle W. IV – 41
Space J. J. III – 550
Spaemenn R. IV – 174
Spannei U. M. III – 642
Spanneut M. III – 213; IV – 58
Spatgo E. J. M. I – 299
Spaulding E. G. III – 70
Spear F. A. I – 429
Specht E. K. I – 345
Speck J. III – 214
Speer A. IV – 466
Spengler O. II – 34
Spicer E. E. III – 118
Spicer S. T. IV – 29
Spidlik Th. III – 477, 603; IV – 306
Spiegelberg H. III – 391; IV – 177
Spiner H. I – 88
Spitz L. W. I – 52
Spitzer M. III – 116
Splett J. III – 190
Sprage T. S. I – 15
Spranger E. I – 569; III – 225; IV – 389
Spriano P. I – 554
Sprigge T. L. III – 493
Spunda F. III – 200
Srinivasacari D. N. I – 411; III – 411
Staal J. F. I – 257
Stacey J. IV – 132
Stachniak Z. II – 594
Stadter E. I – 703
Staerk W. III – 616
Stahel J. II – 317
Stahl W. H. II – 502
Staiger E. IV – 389
Stalley R. F. II – 39
Stallmach J. I – 70; IV – 445
Stammler H. III – 462
Stammler R. IV – 230
Stark W. III – 614
Stavenhagen K. II – 401
Stavenhagen R. II – 527; IV – 484
Stäglich D. IV – 455
Stcherbatsky Th. I – 323; II – 113; IV – 142, 246
Stead G. C. I – 359
Stecle R. I – 350
Steel C. G. I – 580, 713; III – 364, 542; IV – 513
Steenbergen F. van I – 39, 173, 306; III – 528; IV – 79
Stefanou P. E. II – 146
Stegmuller F. II – 26
Stegmüller W. III – 428; IV – 141, 200
Steila D. III – 247
Stein E. I – 345
Stein L. III – 612; IV – 215
Stein W. J. I – 37, 142
Steiner R. I – 139, 140, 141, 142, 437, 521
Steinmetz F.-A. III – 193
Steinmetz P. von III – 275
Steinmetz R. I – 629
Steinsschneider M. I – 173
Steitmetz P. IV – 338
Stelzenbergen J. I – 37
Stemberger G. II – 188
Stephen L. I – 237
Steplen S. IV – 58
Stern H. I – 242
Stern J. P. I – 149
Stern S. II – 155
Sternberg R. J. IV – 20
Stettner W. II – 551
Stevens W. III – 392
Stewardson J. L. III – 213
Stewart H. F. I – 305; III – 443
Stiehler G. IV – 399
Stllke H. III – 325
Stirling A. H. III – 639
Stitsrin L. D. I – 216
Stobaeux I. I – 209
Stock G. I – 15, 316
Stockum Th. C. I – 377
Stolz F. III – 436
Stone C. D. IV – 423
Stonier T. III – 295
Stoper M. R. III – 233
Stöckl A. III – 213
Störring G. E. IV – 59
Straaten M. van III – 193
Strack H. L. II – 188
Strange K. II – 325
Strange S. K. III – 291
Stratton G. M. IV – 55
Straus Z. I – 538
Strauss D. Fr. III – 432

Strauss L. II – 337, 476; III – 588
Strauss O. II – 113
Straw K. I – 556
Strawson P. F. II – 545; IV – 99, 247, 502
Streng F. II – 475
Striker G. II – 561; III – 316
Stritzky M.-B. I – 558
Strohal R. I – 50
Strohschneider Kohrs I. II – 153
Strong C. A. II – 331
Ströker E. II – 322; IV – 178
Stulman-Loeisz R. II – 431
Sturies L. von III – 667
Sturrock J. III –649
Sturt M. I – 351
Stuttg I. von IV – 490
Stückelberger A. I – 200
Stüve W. III – 148
Subramanya K. A. I – 359
Sudendorf H. I – 242
Sudhaus S. II – 561; IV – 191
Sugden R. II – 34
Sulter A. A. IV – 287
Suny R. G. III – 43
Sun-Tzu III – 670
Supek J. I – 304
Suppes P. II – 545; III – 634, 671
Sutherland J. W. III – 553
Suthor G. I – 335
Sutton J. III – 597
Suzuki D. T. IV – 341
Suzuki G. II – 580
Svoboda K. I – 37
Sweeiney L. I – 146
Swiatlo R. III – 247
Swick P. H. III – 483
Swinsbure R. G. I – 286
Sylla E. D. III – 146
Szlezak Th.-A. I – 187; III – 111
Szondi P. I – 513
Szylkarski W. IV – 23

Tae-Soo L. II – 149
Tafel F. L. II – 13
Tainter J. II – 351
Takakis B. III – 91
Talmor E. I – 614
Tamburrano G. I – 554
Taminiaux J. I – 573; IV – 178
Tamir Y. III – 41
Tancredi L. II – 7
Tang Yung-t'ung I – 361
Tanner R. G. III – 642
Tannery P. I – 83, 614, 691
Taran L. I – 189; IV – 190
Tardieu M. I – 206, 580; IV – 289
Tarrant H. A. III – 616; IV – 104, 194
Tarski A. II – 140, 172, 436, 541, 551; III – 196, 519
Tart Ch. IV – 92
Tatakis B. N. I – 399; III – 247
Tatarkiewicz W. III – 342; IV – 465
Tauler J. III – 97
Tauner W. M. IV – 456
Taylor A. C. IV – 112
Taylor C. C. W. I – 493; III – 588
Taylor Ch. I – 492; II – 79; IV – 502
Taylor H. O. III – 427
Taylor R. C. II – 262
Taylor R. W. IV – 423
Tedeschi F. IV – 408
Tegeri K. E. I – 434
Teichner W. III – 434
Teilhard de Chardein P. I – 139
Telfer W. III – 51
Temporini H. I – 130
Tenneman W. G. II – 183
Tessier G. II – 26
Testard M. II – 85
Tetens J. N. IV – 94, 96
Texler J. I – 554
Thakur A. I – 358
Thedinga F. III – 111
Theiler W. I – 667; III – 67, 249, 291, 292; IV – 289, 443
Théry G. I – 577; II – 62
Thesteff H. I – 187; III – 238, 242; IV – 190
Theunisen M. I – 492; III – 30
Thibaut G. III – 411
Thier E. II – 499
Thistlewwaite P. B. III – 51
Thom P. III – 532
Thom R. II – 545
Thomas D. O. III – 320
Thomas N. II – 348
Thomason R. H. II – 104; IV – 247
Thompson W. H. IV – 168
Thomson J. A. K. II – 153
Thomson S. H. III – 460
Thorndike L. II – 473; III – 146
Thouzelier C. II – 229
Thugendhat E. IV – 178
Thunberg L. II – 482; IV – 469
Thurow L. III – 295
Tichel K. I – 630
Tieck L. I – 358
Tiedemann D. II – 183
Tieleman T. I – 478; IV – 303
Tietjen H. IV – 254
Tigerstedt E. N. III – 243, 245
Tikhomirov V. M. II – 414
Tiles M. III – 69
Tillich P. II – 300
Tilze H. IV – 382
Timothy H. III – 522
Tipler F. J. I – 132
Tishkov V. A. III – 13, 41, 43; IV – 484
Tobin R. B. I – 403
Todd R. B. I – 80, 81, 478; II – 259; IV – 174
Todhunter J. W. IV – 156
Todorov T. I – 615, 699
Todt E. IV – 41
Toffler A. I – 50; II – 143; III – 37, 295; IV – 452
Toffler H. IV – 452

Tola F. III – 7; IV – 401
Tollkater B. IV – 517
Tomasoni F. IV – 170
Tondelli L. II – 150
Tonelli G. II – 431
Toomer G. J. III – 386
Torbet Robert G. I – 216
Tordieu M. II – 490
Torino C. III – 221
Torndake L. I – 88
Torrance E. P. IV – 20,
Torrey Ch. C. IV – 306
Torrey N. C. I – 607
Tortel J. II – 607
Totok W. von II – 387
Toulmin S. I – 468; IV – 220
Touraine A. III – 178, 295, 296, 297, 588, 660
Toynbee A. II – 351; III – 296
Tönnies F. I – 538; IV – 31
Trabucco F. I – 169
Trapp D. I – 557
Trapp M. B. II – 483
Trapp R. III – 152
Traub H. I – 219
Treadgold W. T. IV – 271
Trede J. h. I – 492
Treischke H. III – 432
Trenckner V. IV – 112
Trendelenburg A. II – 233, 401
Tresmontant C. I – 264
Treuker B. I – 368
Trillitzsch W. III – 522
Tripathi M. S. I – 336
Tristram E. H. I – 270
Troeger K. W. I – 516
Troelisch E. I – 37
Troelstra A. S. I – 495
Troeltsch E. II – 34; III – 213
Troeltsch T. IV – 105
Trouillard J. I – 713; II – 18; III – 43, 245, 365
Troy Wilson Organ I – 198
Truzzi V. III – 283
Trümming L. Ph. I – 431
Tsekourakis D. III – 642
Tsouna-McKirahan V. II – 247; IV – 191
Tsourcos C. II – 312
Tsouyopoulos N. III – 87
Tversky A. III – 671
Tucci G. I – 187, 321; IV – 387
Tufts J. H. III – 318
Tugenhat E. IV – 263
Tuilier A. I – 662
Tulloch J. II – 242
Tullock G. III – 425
Tumarkin A. II – 59
Turkle S. II – 366
Turner B. S. III – 296
Turner H. III – 539
Turquette A. R. II – 588
Tuschling B. IV – 518
Tu Wei-ming I – 365; II – 305, 392; III – 690
Türnau D. W. III – 392
Tweedate M. M. I – 11
Twerski Ts. II – 476
Tye M. I – 440
Tymienecka A. T. I – 486

Ueberveg Fr. von I – 130; III – 213
Ui H. IV – 340
Unger C. I – 142
Unger R. I – 481
Unierman A. II – 188
Untersteiner M. I – 123, 544; II – 279, 324, 396; III – 359, 375
Upadhyay A. III – 415
Urbach E. E. II – 188
Urmson I. O. II – 440
Urmson J. O. I – 100; II – 149; III – 542
Urry J. III – 295, 296, 297
Usener H. I – 509; IV – 191
Uspensky V. A. II – 274, 414
Utitz E. I – 430
Übele W. IV – 59

Vacca G. I – 381
Vahanian G. IV – 41
Vaihinger H. I – 521, 599; II – 328; III – 57; IV – 104
Vajda G. I – 226
Valery P. I – 521
Vallery-Radot I – 245
Valois N. I – 526
Van Benthem J. A. F. K. II – 594; III – 519
Vancourt R. I – 83
Van den Berghe P. L. IV – 484
Van Der Horst P. W. II – 561
Vandermeersch L. II – 383
Vanderspoel J. IV – 174
Vander Waerdt P. A. II – 337; III – 594; IV – 471
Van Gelder J. M. I – 198
Van Geytenbeek II – 620
Vanhoutte M. II – 39
Van Laue Th. II – 599
Vanneste S. III – 383
Vansteenberghe E. III – 90
Van Winden J. C. M. II – 199
Varma K. III – 415
Vasconcelos, M. de C. I – 61
Vasiliev A. A. IV – 470
Vattimo G. II – 286, 287; III – 297
Vaz Dias A. M. III – 622
Vedder Henry C. A. I – 216
Veisland J. II – 95
Veitch J. I – 481
Velden H. E. J. V. van der I – 52
Velikowsky I. III – 198
Velthoven Th. III – 90
Vendler Z. IV – 239
Veneziani M. IV – 408
Venn J. I – 325
Venturi F. III – 289; IV – 183
Verbeke G. I – 401; II – 258; III – 252; IV – 261
Verdross A. III – 311
Verga L. I – 181

Vermeil E. IV – 105
Vermes G. II – 353
Vernant J.-P. II – 563
Verneaux R. III – 444
Vernier P. I – 664
Verpeaux J. III – 88
Verpoorten J. M. II – 569
Verrier R. I – 627
Verrycken K. I –94; II – 149
Verweyen H. IV – 254
Verweyen J. III – 505; IV – 361
Veutchy L. I – 299
Viallaneix P. II – 585
Vicaire P. IV – 168
Vidal-Naquet P. I – 46
Vidyabhusana S. C. A. I – 144, 471
Vier P. C. I – 703
Vierzbicka A. IV – 239
Vietta E. III – 679
Vigna C. I – 554
Vignaux P. I – 557; III – 144, 145, 226
Villari L. I – 640
Violette R. I – 241
Violi C. I – 617
Viret P. I – 605
Vischer A. F. I – 242
Vischer F. Th. I – 242; IV – 465
Vlastos G. I – 130
Vleesxhauwer H. de I – 495
Voeoebus A. I – 662
Vogel C. J. de III – 64, 237
Vogel D. I – 130
Vogel K. III – 87
Vogel M. I – 149
Vogliano A. IV – 449
Vogt W. IV – 257
Voigt H. IV – 319
Voleri N. I – 388
Volke A.-J. I – 434
Volkelt J. I – 457; II – 107; IV – 465
Volker W. II – 260; III – 165
Volkmann R. IV – 443
Vollmer G. III – 263
Volpilhac P. III – 51
Voltaire II – 226
Vooys C. J. IV – 191
Vorgrimmler H. III – 412
Vorst C. van de IV – 182
Vossenkuhl W. IV – 99
Vossler K. IV – 238, 239
Voyenne J. III – 382
Völker W. III – 539
Vööbus A. II – 24
Vreeland H. I – 562
Vries J. I – 70; III – 686
Vullemin J. I – 19

Waardenburg J. III – 436
Wach J. III – 283
Wacholder B. Z. III – 88
Wachsmuth C. I – 209; III – 639
Wachtel A. III – 117
Wackenroder W. H. I – 358
Waddell W. G. III – 386
Wade N. IV – 482
Waerden B. L. I – 531; II – 13; III – 238
Wager W. W. IV – 284
Wagner D. II – 8
Wagner H. III – 450; IV – 96
Wahl J. I – 492; II – 151; IV – 421
Waid J. I – 428
Waismann F. II – 397
Walbridge J. II – 191; III – 675
Walch I. G. II – 508
Waldenfels B. IV – 178
Walfson H. A. II – 320
Walhter M. III – 622
Walicki A. I – 260, 469, 627; III – 141, 247, 477
Walker B. II – 116
Wallace R. I – 581
Wallace W. A. I – 480, 674
Wallace-Hadrill D. S. II – 12
Waller M. IV – 145
Wallerstein I. III – 265, 416
Walleser M. von I – 333; IV – 374
Wallis R. T. III – 66
Walsh Ch. IV – 154
Walter J. III – 325
Walter N. I – 169
Walterschausen B. S. F. von II – 92
Walz Chr. III – 87
Walzer R. I – 161, 173; III – 67, 245; IV – 69
Wandscheider W. III – 190
Wans Hao IV – 247
Warburg E. IV – 391
Warder A. K. I – 321; II – 113
Warmach W. E. I – 46
Warmorck G. J. I – 244
Warner W. L. III – 632
Warren M. A. IV – 423
Wartofsky M. W. II – 317
Waschkies H. J. II – 9
Washington Long R. C. II – 206
Waszink J. H. II – 199; III – 111; IV – 69
Waters M. III – 295
Watkins J. I – 618; III – 289
Watson G. I – 440
Watson J. B. I – 271
Watson P. A. II – 226
Watson R. A. I – 614
Watt E. D. I – 50
Watt M. II – 198
Watts A. IV – 341
Waugh L. R. IV – 512
Wayman A. I – 321
Webb C. C. J. II – 148
Webb J. C. IV – 252
Weber E.-H. I – 299
Weber M. I – 50, 353, 609; II – 303; IV – 72
Webert J. III – 450
Wéber R. II – 85
Wechsler E. I – 708

Wedberg A. IV – 145
Wedin M. I – 176, 440; III – 118
Wehr G. I – 259
Wéhrli F. I – 168, 170, 171, 506, 618, 664; II – 7, 259, 332, 396; III – 221, 601, 644; IV – 160
Weier R. I – 284
Weier W. III – 85
Weightman J. I – 34
Weigl E. I – 204
Weil E. II – 211; IV – 80
Weil R. III – 275
Weiler G. H. II – 515; III – 56
Weiler R. W. II – 226
Weinberg B. III – 537
Weinberg I. II – 598
Weinberg J. R. III – 89, 145
Weinberger O. III – 311
Weingartner P. III – 671
Weinstock S. III – 291
Weische A. I – 179
Weisheipl J. IV – 261
Weiss J. II – 289
Weizsäker C. F. I – 494
Welch C. E. Jr. II – 597
Wells H. K. III – 380
Welsch W. IV – 465
Welte B. IV – 235
Wendland P. IV – 193
Wenn J. I – 645
Wenzler L. III – 597
Werner K. III –650
Werner M. III – 206
Wernham J. IV – 383
Wertell A. IV – 495
Wesolowski Z. II – 471
West M. L. I – 693; III – 167; IV – 184
Westerink L. G. I – 83, 94, 189, 578, 580; II – 482; III – 67, 148, 245, 364, 365; IV – 39, 166
Westfall R. S. III – 114
Westman R. II – 274
Wéstra H. J. II – 92
Wetter G. A. IV – 209
Wetzel H. III – 391
Weyl H. II – 514
Wezler A. IV – 490
Wheeler M. I – 46
Whirford M. IV – 173
Whitaker G. H. IV – 193
Whitehead A. N. III – 242
Whittaker E. IV – 487
Whittaker J. II – 597; III – 292
White A. P. II – 624
White A. R. I – 440
White M. I – 719; III – 317
White N. P. I – 548; III – 604
Whitehead A. N. III – 23, 352, 379, 508; IV – 435
Whitehead J. II – 432; IV – 127, 269
Whittaker J. I –90; II – 332
Whyte L. I – 256
Wicker H.-R. III – 43
Wicksteed Ph. H. II – 313
Wiegels M. I – 299
Wieger L. II – 254
Wiel R. I – 514
Wieland W. IV – 186
Wiemer H.-U. II – 393
Wiener A. I. III – 295; IV – 284
Wiener N. IV – 315
Wiener W. III – 534
Wierzbicka A. III – 515
Wiese B. von IV – 389
Wiesen D. S. II – 85
Wiesinger A. IV – 368
Wiesner J. I – 173
Wieviorka M. III –651; IV – 119
Wiggershaus R. II – 499; IV – 273
Wiggins D. IV – 74
Wilamowitz-Möllendorff U. von IV – 107
Wilber T. K. IV – 132
Wilcox J. I – 506
Wild J. I – 244, 640; III – 427
Wildberg Chr. II – 149
Wilden A. II – 366
Wilding P. III – 612
Wilemowitz-Moellendorff U. von I – 115, 582; III – 243
Wilhelm H. IV – 357
Wilhelm R. II – 306; IV – 357
Wilken R. L. II – 248
Wilkes K. V. III – 38
Willer J. I – 667
Willeser M. von I – 55, 375
William Heytensbery III – 146
Williams G. IV – 271
Willmann O. II – 74
Wilmart A. III – 420, 467
Wilpert P. I – 46, 306; III – 686
Wilson C. III – 146, 410; IV – 149
Wilson E. G. IV – 423
Wilson E. O. IV – 410
Wilson Edg. III – 38
Wimmer F. IV – 55
Winch D. II – 487
Windelband W. III – 56, 58, 265
Windischet H. I – 310
Windstosser M. III – 52
Wingren G. II – 152
Winiarzyk M. I – 645; IV – 181
Winograd T. II – 160
Winter E. I – 297
Winterscheidt H. II – 533
Wipllinger F. II – 545
Wirz L. IV – 389
Wisdom J. I – 244
Wisniewski B. IV – 194
Wissowa G. I – 130
Witt R. E. I – 476; II – 447
Wittaker J. I – 85
Witten R. III – 372
Wittenborn A. II – 393
Witt-Hansen J. IV – 415
Wittmann L. I – 37
Wivelle A. I – 417

Wlosok A. II – 368
Wohlwill E. I – 480
Wojcicki R. III – 51
Wolandt G. IV – 96
Wolenski J. II – 463; IV – 247
Wolff Ch. I – 7; IV – 99
Wolf E. III – 391
Wolf R. G. II – 588
Wolf U. III – 152
Wolfram S. IV – 247
Wolfson H. A. II – 198; III – 213, 622; IV – 193
Wolker R. III – 478
Wollheim R. I – 15, 316
Wollstonecraft M. IV – 171
Wolstein B. III – 160
Wolter A. I – 703; IV – 93
Wong Y. IV – 484
Wood Al. III – 418
Woodbury L. I – 645
Woodhause G. M. IV – 289
Woodruf P. III – 375
Woolgar S. III – 263
Woozley A. D. I – 548
Workman H. B. IV – 132
Woronzoff Al. III – 537
Worsley P. II – 599
Woters M. I – 232
Wright A. II – 289
Wright C. IV – 252
Wright L. IV – 319
Wright M. C. III – 297
Wright M. R. IV – 438
Wright W. C. II – 11
Wu T. C. H. II – 383
Wuchtel K. IV – 178
Wuketits F. IV – 409
Wulf M. de IV – 79
Wunderie A. I – 196
Wundt M. I – 432
Wurschmidt J. I – 674
Würsdörfer J. I – 557
Wychogrod M. III – 679
Wyller E. A. II – 18; III – 243; IV – 69
Wyser P. IV – 79
Wyss D. I – 534
Wyttenbach D. IV – 443

Yanowitz M. II – 586
Yates F. A. I – 516
Yoder J. H. III – 215
Yong Y. W. de II – 475
Yulton J. W. II – 450
Yushckevith A. P. II – 274
Ytussner A. IV – 416

Zadech L. O. III – 131
Zafiropulo J. I – 667
Zahrai H. I – 656
Zalta E. II – 545
Zamecki S. II – 463
Zammit P. N. II – 238
Zaner R. M. IV – 29
Zapata R. III – 477
Zaslawsky D. I – 100
Zavalloni R. IV – 263
Zeckler W. V. I – 607
Zedlin M. III – 477
Zehnpfenning H. IV – 220
Zeidler K. IV – 96
Zeller E. I – 130; III – 238; IV – 399
Zeller W. I – 377
Zeltner H. IV – 237
Zeman J. J. II – 594
Zemp P. I – 558
Zenker E. V. II – 254
Zermelo E. II – 589
Zervas C. II – 583
Zeyl D. J. I – 130
Ziai H. II – 191; III – 675
Ziegenfuss W. I – 417
Zielinski Th. IV – 338
Ziesche E. I – 492
Ziesemen W. von I – 481
Zima P. I – 629
Zimmerman M. J. III – 173
Zimmermann A. I – 89; II – 545
Zimmerti W. I – 492
Zink A. I – 234
Zinn H. I – 549
Zintzen C. I – 580; III – 67, 111, 632
Zippelius R. IV – 230
Zizek S. I – 422
Zolla E. III – 642
Zougrana J. IV – 280
Zuntz G. IV – 438
Zweig S. I – 694
Zynda M. von III – 434

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. IV.– 2010 – 736 с. – ISBN 978-2-244-01119-7.

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 IV
Т—Я

Оформление художника *Л. М. Ершовой*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *Т. И. Орехова*

Подписано в печать 30.09.2009.
Формат $84\times108^{1}/_{16}$ – Бумага офсетная № 1. Гарнитура «NewtonC».
Печать высокая. Усл. печ. листов 77,28.
Учетно-издат. листов 119,8. Тираж 5000 экз. Заказ № 7837

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.