Историко-философский ежегодник

'86

ЕЖЕГОДНИК
1986

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВОЗРОЖДЕНИЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

Academy of sciences
of the USSR
Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'86

Editor
N. MOTROSHILOVA



Moscow «Nauka» 1986

Академия наук СССР
Институт философии

Историко-философский ежегодник

'86

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА

Москва «Наука» 1986

Ежегодник задуман как периодическое издание, цель которого — подвести итоги историко-философских исследований в СССР, поставить на обсуждение теоретические и методологические проблемы истории философии, дать информацию о развитии философии за рубежом, представить переводы и публикации неизданных источников по истории философии.

Редакционная коллегия:

Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян, Д. В. Джохадзе, В. Л. Мальков, В. В. Мшвениерадзе, А. Г. Мысливченко, Т. И. Ойзерман, В. В. Соколов, Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степанянц, Н. С. Юлина

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*

Рецензенты:

М. А. Абрамова, А. М. Каримский, Т А. Кузьмина

И $\frac{0302010000-399}{042\,(02)-86}$ 3—1986—IV

© Издательство «Наука», 1986 г.

ИНИЦИАТИВА, ЗАСЛУЖИВАЮЩАЯ ВСЯЧЕСКОЙ ПОДДЕРЖКИ

Т. И. Ойзерман

Выход в свет первого выпуска «Историко-философского ежегодника», к изданию которого приступил Институт философии АН СССР, является важным событием в философской жизни нашей страны. Это свидетельство значительных успехов советской историко-философской науки — успехов, которые получили свое выражение во многих основательных монографиях, опубликованных за последние годы, в проведенных в Москве, Киеве, Тбилиси, Риге и других городах симпозиумах (в том числе и международных), посвященных весьма важным и актуальным проблемам истории философии. Достижения советских историков философии, собственно, и сделали необходимым издание данного ежегодника.

Великая революция, осуществленная марксизмом в философии, не означает отрицания громадного значения предшествующего философского развития и, следовательно, нисколько не умаляет актуальности историко-философских исследований. В. И. Ленин писал об одном немецком идеалисте начала нашего века, что он воюет с Демокритом, как с живым врагом. «Линию Демокрита» в наше время представляет диалектический материализм. И исследование учения великого древнегреческого материалиста, не говоря уже о достижениях материалистической философии нового времени,— благодарная задача, актуальность которой не подлежит сомнению. Но разве не то же самое можно сказать о Гераклите? Приводя известнейшее высказывание этого философа о вечном космосе, из движения которого образуются все преходящие вещи, Ленин замечает: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» [1]. Это, конечно, надо понимать не в том смысле, что Гераклит — родоначальник диалектического материализма: речь идет о том, что философия марксизма является революционно-критическим итогом двух с половиной тысячелетий развития философской мысли.

Именно поэтому диалектический материализм несравненно глубже, основательнее связан с критическим исследованием философских учений прошлого, чем какое-либо другое философское учение, в том числе и учение Гегеля, обобщившее с позиций идеализма всемирную историю философии.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 311.

Философия марксизма не только исторически, но и логически основывается на истории философии, научно анализирующей многообразие философских систем, отношение исторической преемственности между ними, дивергенцию, поляризацию философских учений, борьбу между материализмом и идеализмом, короче говоря, развитие философских знаний. Однако и научная история философии (научная не только по форме, но и по своему теоретическому содержанию) основывается на диалектическом материализме, поскольку невозможно исследовать и излагать развитие философии, исходя из некоего надысторического масштаба (или эталона), подобно тому как нельзя описывать движение исходя из абсолютной системы отсчета, которую безуспешно искал Ньютон (в такое же заблуждение, выражаясь фигурально, впал также Гегель с тем, однако, отличием, что он принял свою философскую систему за это искомое абсолютное начало).

Таким образом, поскольку диалектический материализм представляет собой революционно-критическое подытожение реального историко-философского процесса, он является подлинной теоретической основой действительно научной истории философии.

Принцип единства научной философии с научной историей философии характеризует все философские исследования классиков марксизма. Не случайно, конечно, что такие произведения философской классики марксизма, как «Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради»,— произведения, знаменующие выдающиеся вехи в развитии собственно марксистской философии, являются в то же время и историко-философскими исследованиями.

История философских учений прошлого рассматривается марксизмом не просто как уже пройденный путь, ознакомление с которым имеет главным образом пропедевтическое значение. В. И. Ленин, критически анализируя гегелевские произведения в своих «Философских тетрадях», обогатил диалектический материализм рядом новых, в высшей степени важных положений. И дело здесь вовсе не в том, что Маркс и Энгельс не завершили своей работы по критической, материалистической переработке диалектики Гегеля. Суть дела заключается прежде всего в том, что в изменившихся исторических условиях открываются новые возможности критической интерпретации гегелевской философии, как и любого другого эпохального явления в истории философской мысли прошлого. И то, что в данном случае говорилось о «рациональном зерне» диалектического идеализма Гегеля, в известной мере относится и к учениям других великих философов — Гераклита, Демокрита, Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Дидро, Канта, Фейербаха, Чернышевского и т. д. Таким образом, специфической особенностью философии как особой области знания является также и то, что она способна эффективно развиваться не только путем осмысления нового исторического опыта, новых научных открытий и т. п.,

но и путем осмысления и переосмысления своей собственной истории.

Характеризуя задачи исторического материализма, Энгельс указывал: «Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения» [2]. Это методологическое требование (всю историю надо изучать заново!), несомненно, относится и к историко-философской науке.

В. И. Ленин, намечая фундаментальную программу исследований в области теории познания, выдвигал в качестве первоначальной задачи теоретическое подытожение истории философии. В этой связи Ленин указывал далее на необходимость исследования истории всех фундаментальных наук, истории языка, умственного развития ребенка и т. д.[3] Возвращаясь к этому вопросу в другом месте «Философских тетрадей», Ленин писал: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [4]. Тот факт, что Ленин в данном случае ставит рядом Маркса и Гегеля, основоположника диалектического материализма и крупнейшего представителя диалектического идеализма, конечно, не случайно. Ленин подчеркивал в тех же «Философских тетрадях», что диалектический идеализм ближе диалектическому материализму, чем старый, метафизический материализм.

Марксистско-ленинская история философии есть также история научно-философского мировоззрения марксизма-ленинизма. Этой области исследования, естественно, принадлежит особо важная роль в Историко-философском ежегоднике. М. С. Горбачев указывает в своем докладе на XXVII съезде КПСС: «Марксизм-ленинизм — величайшее революционное мировоззрение. Он обосновал самую гуманную цель, какую когда-либо ставило перед собой человечество,— создание на Земле справедливого социального строя. Он указывает путь к научному изучению общественного развития как единого, закономерного во всей громадной разносторонности и противоречивости процесса, учит правильно разбираться в характере и взаимодействии экономических и политических сил, избирать верные направления, формы и методы борьбы, уверенно чувствовать себя на крутых исторических поворотах» [5]. Нетрудно понять, что изучение, исследование, осмысление истории марксистско-ленинской философии — высшая школа научно-философского мышления, обосновывающего новаторскую, преобразующую социальную деятельность.

Развитие марксистско-ленинской философии предполагает, как об этом свидетельствует вся ее история, бескомпромиссную

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 371.
[3] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 314.
[4] Там же. С. 131.
[5] Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 84.

борьбу с реакционной буржуазной идеологией, со всеми разновидностями современного идеалистического философствования, которое прямо или косвенно служит интересам империалистической реакции. И эта область историко-философского исследования, несомненно, должна занимать значительное место в нашем ежегоднике.

В свете изложенного выше история философии как наука не может рассматриваться лишь как повествование о том, что было: философы делают открытия, а историки философии описывают, как это произошло. Исходя из марксистско-ленинского принципа диалектического единства философии и истории философии, следует полностью осознать, что марксисты—историки философии, разумеется, в той мере, в какой они отвечают своему назначению, находятся на уровне задач своей собственной дисциплины, также участвуют в развитии философии, в современной идеологической борьбе, в ходе которой мировоззренческие проблемы, несомненно, выступают на первый план.

История философии есть способ существования философии в ее многообразных отношениях к различным сферам социальной реальности и общественного сознания. История философии есть специфическая форма *развития философии*: это относится и к общественно-историческому процессу философского развития, и к его исследованию — историко-философской науке.

Исходя из этих общих принципиальных положений, хотелось бы пожелать новому, специальному историко-философскому изданию успеха и значительных научных достижений.

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

О ВОЗНИКНОВЕНИИ И РАЗВИТИИ МАРКСИЗМА КАК ЦЕЛЬНОГО УЧЕНИЯ

Н. И. Лапин

Марксизм-ленинизм есть учение об общих законах развития, познания и преобразования мира, в особенности о законах и формах перехода от капитализма к социализму и коммунизму. Это, как сказано в новой редакции Программы КПСС, «цельная и стройная система философских, экономических и социально-политических взглядов» [1]. Благодаря такой цельности марксизм-ленинизм обладает несколькими уникальными в истории общественной мысли качествами:

— он опирается на классические достижения человеческой мысли не в какой-либо одной, а сразу в трех областях — философии, политической экономии, социально-политических учениях о будущем;

— каждую из этих областей знания К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин преобразовали и одновременно синтезировали в качественно новое целое, где каждая область имеет относительную самостоятельность лишь как часть целого, которая постоянно и органически взаимодействует с другими его частями, что придает целому не только многосторонность, но и динамизм;

— основная ориентация этого целого заключается не просто в познании свойств и законов объекта, а в его изменении на основе познания, причем в изменении, нацеленном на осуществление интересов рабочего класса, всех трудящихся;

— многодисциплинарность марксизма-ленинизма и его направленность на практическое изменение действительности обусловливают его способность к постоянному саморазвитию: взаимодействие его составных частей между собой и с множеством специальных наук не позволяет им замкнуться внутри себя, а взаимодействие с меняющейся действительностью побуждает отвечать на все новые и новые вопросы, выдвигаемые жизнью;

— методологическое ядро, живую душу марксизма-ленинизма как развивающегося целого составляет диалектика, или наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии.

Естественны вопросы: каким образом возник марксизм как цельное учение? Каковы были закономерности, этапы и конкретные механизмы синтезирования дотоле обособленных областей знания в качественно новое целое и одновременно его расчленения на такие составные части, каждая из которых оказывалась по своему содержанию принципиально отличной от области знания, служившей для нее источником?

В настоящей статье рассматривается не вся совокупность этих вопросов, а преимущественно те их аспекты, которые непосредственно связаны с именем Маркса. Впрочем, и эти аспекты излагаются по необходимости кратко, а более детальное изложение некоторых из них дано автором в книге «Молодой Маркс».

ВОЗНИКНОВЕНИЕ МАРКСИЗМА КАК ЦЕЛЬНОГО УЧЕНИЯ

Научное мировоззрение пролетариата могло быть лишь комплексным, синтезирующим учением. Ибо такова была природа задач, поставленных историей перед пролетариатом,— задач по преобразованию всей системы общественных отношений, равно как и отношений между обществом и природой.

К 40-м годам XIX в. сложились двоякого рода предпосылки возникновения цельного мировоззрения: объективные и субъективные. К объективным предпосылкам относилось прежде всего превращение капитализма в наиболее развитых странах Европы в органическую систему, антагонистические противоречия которой уже достигли высокой степени остроты. По мере развития этих противоречий назревала потребность в радикальном, всестороннем перевороте во всей совокупности общественных отношений, который должен был положить конец предыстории (когда господствовали различные формы частной собственности и угнетения, эксплуатации одних классов другими) и открыть эпоху подлинной истории человечества (когда господствует общественная собственность, составляющая главное условие свободного развития каждого человека). Одновременно зрела и материальная сила этого радикального переворота — пролетариат. В то время, однако, он еще не имел ни организации, ни правильного понимания сущности и объема тех исторических задач, которые ему предстояло решать. Выработать такое понимание и значило создать качественно новое мировоззрение.

Имелись и субъективные предпосылки возникновения такого мировоззрения. Они заключались в том, что три основные области общественных наук (философия, политическая экономия, социализм) уже достигли классического для своего времени развития, за которым началась их вульгаризация. Но каждая из этих областей знания развивалась весьма автономно, при слабом взаимодействии с другими областями. Следует также отметить, что философия достигла классического развития в Германии, политическая экономия — в Англии, утопический социализм —

преимущественно во Франции. Назревала потребность в синтезе всех этих областей знания, но он был возможен не как синтез существующих знаний (такие попытки делались, но все оказались малоэффективными), а как результат качественного преобразования каждой области. Иными словами, имелась потребность осуществить переворот во всех основных областях общественных наук и одновременно синтезировать все эти области в качественно новое целое.

Такая задача была под силу лишь всесторонне талантливым, поистине гениальным людям. Такими людьми и были Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Марксизм есть творение двух гениев. И все же, как неоднократно подчеркивал сам Энгельс, роль Маркса в их творческом союзе была основной — совместно созданное ими учение по праву носит имя Маркса.

Маркс сочетал в себе качества великого теоретика и практика-организатора, исключительные способности к абстрактным формам мысли и одновременно к скрупулезному исследованию обыденного во всех его деталях, всепоглощающую любовь к трудящимся и не менее сильную ненависть к любым угнетателям. Все эти качества обнаружились у него очень рано и были признаны уже его современниками — не только единомышленниками, но и врагами.

В студенческие годы Маркс вначале занимался проблемами права. Затем он поставил перед собой задачу провести некоторую систему философии через всю область права и вскоре целиком отдался изучению философии. К 1842 г. Маркс становится на путь политической борьбы, приняв на себя обязанности редактора «Рейнской газеты». На этом поприще не только обнаруживаются его организаторские способности, но и получает новый мощный стимул к развертыванию его теоретический потенциал: применение радикальной философии к практическим вопросам политики завершило формирование Маркса как революционного демократа и направило его внимание к коммунизму; это, в свою очередь, оказало обратное воздействие на его философские воззрения — абстрактно-логическая аргументация начинает дополняться конкретно-фактической, вместе с которой в идеалистическую позицию Маркса проникают (вначале стихийно) материалистические элементы.

Весной 1843 г. Марксом овладевают сомнения в истинности идеализма. Для разрешения этих сомнений он занялся критическим анализом гегелевской философии права, в ходе которого сознательно становится на позиции материализма. В рукописи «К критике гегелевской философии права» и в «Крейцнахских тетрадях» (1843 г.) он уже высказывает убеждение, что именно частная собственность является главной причиной отчуждения государства от гражданского общества (bürgerliche Gesellschaft, société civil) и тем самым главным препятствием на пути упразднения этого отчуждения и создания общества нового типа, основным принципом которого были бы не частные, а общественные

интересы. В статьях «Немецко-французского ежегодника» (конец 1843 — начало 1844 г.) Маркс приходит к выводу, что именно пролетариат, т. е. класс, который уже лишен собственности, неизбежно должен будет уничтожить частную собственность вообще, в чем и состоит всемирно-историческая миссия рабочего класса.

Как видим, условием и формой перехода Маркса к материализму и коммунизму явились именно соединение различных областей теории (право, философия, история, политические учения) и в то же время связь с практическими вопросами политики, с жизнью. На данном этапе это соединение выступало по преимуществу как взаимодействие, способствовавшее движению мысли Маркса от одной области к другой и превращавшее его подход к анализу жизненных проблем в многосторонний, комплексный и потому более плодотворный.

Но здесь еще не произошло сплавления всех этих областей в качественно новый, высший их синтез.

Такое синтезирование начинает осуществляться на следующем этапе духовного развития Маркса — в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». И здесь этот процесс прошел несколько этапов, принимая на каждом из них специфическую форму.

Переход к материализму и коммунизму впервые позволил Марксу оценить всю громадную сложность вставших перед ним новых проблем. Он одновременно чувствует потребность и продолжать работу в области критики гегелевской философии права, и исследовать историю Конвента, в которой видит много поучительного для предстоящих революционных движений, и заняться совершенно новой для себя областью — политической экономией. С весны 1844 г. он работает исключительно много, иногда по нескольку суток без сна.

Вскоре Маркс сумел внести определенный порядок в калейдоскоп окружавших его тем. Изучив «Наброски к критике политической экономии» Ф. Энгельса, он особенно ясно ощутил, что именно в области политической экономии кроются коренные проблемы человеческих отношений, систематическое изучение которых с материалистически-коммунистических позиций представляется многообещающим.

Это изучение Маркс начал с анализа трех источников доходов — заработной платы, прибыли на капитал и земельной ренты. Содержательный и текстологический анализ соответствующих фрагментов рукописи, опирающийся на их сопоставление с фотокопией оригинала [2], позволил заключить, что Маркс применил своеобразный эвристический прием — метод параллельного анализа исследуемых объектов. Это помогло ему обнаружить, что в основе всех трех источников дохода лежит нечто общее, заключающееся в самой сущности труда в условиях частной собственности. Уже в конце первой стадии параллельного анализа источников дохода Маркс формулирует вопрос кардинальной важности:

«Какой смысл в ходе развития человечества имеет это сведение большей части человечества к абстрактному труду?» [3] (т. е. к труду одностороннему, калечащему и порабощающему трудящегося). Стремясь выяснить это, Маркс продолжает параллельный анализ источников дохода, в результате чего это специальное экономическое исследование приводит к выдвижению философской идеи отчужденного труда!

Эвристическое значение категории «отчужденный труд» состояло главным образом в ее синтезирующей функции, т. е. в способности выступать в качестве единого методологического основания для значительного числа весьма отличающихся друг от друга категорий, проблем и целых областей знания. Эта ее функция осуществлялась как бы в двух измерениях — теоретико-логическом и историко-прогностическом.

В теоретико-логическом отношении синтезирующая функция категории «отчужденный труд» обнаружилась прежде всего в применении к политической экономии. Она относилась ко всем экономическим процессам современного Марксу общества и в этом смысле служила их общим знаменателем, т. е. позволяла подняться на еще более высокую ступень абстракции, нежели это сделали буржуазные экономисты. В то же время она выражала самое повседневное в экономических процессах — труд, причем с самой существенной стороны — со стороны его отчужденности; в этом смысле она оказывалась предельно конкретной и непосредственно направленной на выяснение коренных интересов трудящихся, прежде всего пролетариата.

Историко-прогностический аспект категории «отчужденный труд» состоял в заключенном внутри нее отрицании отрицания: существование отчужденного труда в настоящем предполагает, что его не было в прошлом и не должно быть в будущем. Отчужденный труд оказывался тем эмпирически существующим узловым пунктом, в котором воедино связаны прошлое, настоящее и будущее. Анализ этого феномена позволял ответить одновременно на два фундаментальных вопроса: как дошел человек до отчуждения своего труда? Каким будет путь упразднения этого отчуждения? Соотносительность этих вопросов Маркс формулирует в следующем тезисе: «Снятие самоотчуждения проходит тот же путь, что и самоотчуждение» [4]. А именно: от объективных форм (частная собственность) к субъективным (политическая и духовная жизнь) и, наконец, к универсальным формам отчуждения и его упразднения.

Благодаря своей синтезирующей функции категория «отчужденный труд» заняла в 1844 г. центральное положение в мировоззрении Маркса: к любому философскому, экономическому, политическому, историческому вопросу он подходил тогда под углом зрения данной категории. Более того, вокруг этой категории сложилось целое семейство логически связанных с нею понятий, также выполнявших синтезирующие функции,— «деньги», «самосознание» и др. Это приводило ко все большему сближению ука-

занных областей знания в воззрениях Маркса, который, рассматривая сложные объекты с позиций различных наук, тем самым не только глубже проникал в эти объекты, но и впервые непосредственно сопоставлял дотоле обособленные науки, обнаруживал их соотносительные достоинства и слабости. Составные части взглядов Маркса синтезировались в целостное мировоззрение, качественно отличавшееся от всех предшествующих.

Однако в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» рождающееся научное мировоззрение еще не обрело устойчивой структуры. Таковая формируется на следующем этапе развития взглядов Маркса.

По мере того как различные взгляды Маркса синтезировались в целостное учение, эта новая целостность все более начинала развиваться по своим собственным законам, а категории «отчужденный труд» и «отчуждение» стали существенно менять свое содержание и функции по отношению к целому.

Так, уже на первом этапе работы над «Немецкой идеологией» Маркс и Энгельс усматривают реальный источник самодвижения истории не в самоотчуждении человека, а в вещественных орудиях труда и в связи с этим выдвигают на первый план проблему роли разделения труда в истории человечества. Разрабатывая эту проблему в различных направлениях, они приходят на следующем этапе к фундаментальному выводу о диалектической взаимосвязи между производительными силами и производственными отношениями («формами общения»). При этом проблема разделения труда теряет только что было занятое ею центральное положение и отодвигается на место, более соответствующее ее действительному значению в целостном мировоззрении. На третьем, заключительном этапе работы над главой о Фейербахе в центре внимания Маркса и Энгельса оказываются основные формы собственности, характеристика которых служит исходным пунктом учения об экономических общественных формациях [5].

Идеи о диалектике производительных сил и производственных отношений как источнике самодвижения истории и об общественно-экономических формациях как «клеточках» этого движения легли в основу марксизма, связав все его составные части в целостное мировоззрение. С этого момента существует марксизм как цельное учение, ибо теперь каждый основной его элемент нашел свое место (конечно, отнюдь не раз навсегда данное) в структуре целого. Это означало и изменение места и функций в структуре марксизма таких категорий, как «отчуждение» и «отчужденный труд». Некоторые конкретно-научные аспекты этих категорий выражаются в более адекватных понятиях, таких, как разделение труда, частная собственность и др. Собственно философское содержание указанных категорий не только не утрачивается, но и получает дальнейшее развитие в ряде произведений зрелого марксизма, в особенности в «Капитале». При этом, однако, они уже не являются доминирующими, как это было в «Эко-

номическо-философских рукописях», а находят свое место в ряду других структурообразующих категорий марксизма.

И все же в «Немецкой идеологии» марксизм еще не обрел развитой формы целостности. Более зрелым он выступает в «Нищете философии» Маркса (1847 г.), а в «Манифесте Коммунистической партии» Маркса и Энгельса (конец 1847 — начало 1848 г.) марксизм как цельное учение уже запечатлен в теоретическо-систематизированной и практически-программной форме. Согласно емкой оценке В. И. Ленина, «в этом произведении с гениальной ясностью и яркостью обрисовано новое миросозерцание, последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни, диалектика, как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии, теория классовой борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества» [6].

Первые же крупные сражения пролетариата в европейских революциях 1848—1849 гг. доказали правильность, истинность основополагающих принципов марксизма, их соответствие коренным интересам рабочего класса и всех трудящихся, а следовательно, их жизненность.

РАЗВИТИЕ ФОРМ ЦЕЛОСТНОСТИ МАРКСИЗМА

Итак, к 1848 г. завершилось формирование марксизма как цельного учения. Возникает вопрос: можно ли говорить о таком завершении, если еще не было сделано второе великое открытие Маркса — не было создано учение о прибавочной стоимости?

На наш взгляд, при исследовании этого вопроса важно проводить различие между первой и последующими формами целостности зрелого марксизма, видеть в его развитии изменение не только отдельных положений и принципов, но и самих форм его целостности. Говоря о месте Людвига Фейербаха в истории философии, Энгельс выдвинул следующие два положения, из которых обычно цитируют лишь первое: «С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественноисторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор, как и истории было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма» [7]. Иными словами, диалектический и исторический материализм, марксизм в целом также должны изменять свою форму с каждым составляющим эпоху открытием в естественных или общественных науках, а тем более в производственной и социальной практике человечества.

На наш взгляд, крупные изменения в содержании марксизма как цельного учения на различных этапах его истории суть изменения формы его целостности. Они выражаются: в перенесении центра внимания с одной его составляющей части на другую, в ускоренном развитии последней; в изменении функций отдель-

ных принципов в структуре марксизма — в их перемещении с «периферии» в «ядро» этой структуры или наоборот; в возникновении новых принципов, включаемых в «ядро» структуры учения, и в других изменениях. Все эти изменения предполагают сохранение исходного «ядра», его углубление и развитие, а не отказ от него под предлогом «углубления» и «развития», как это делали и делают всевозможные оппортунисты, ревизионисты, неомарксисты и прочие теоретики, не усвоившие или не желающие усвоить исходные критерии марксизма.

Вот почему, зафиксировав первую зрелую форму целостности, которой марксизм достиг уже в 1848 г., необходимо также видеть и возникновение в дальнейшем новых форм этой целостности, выявлять их специфику.

Первую такую новую форму целостности марксизма, по-видимому, справедливо связывать с созданием «Капитала» Маркса, а точнее, с тремя его экономическими рукописями — черновыми вариантами «Капитала» (1857—1858, 1861—1863, 1863—1865 гг.) и публикациями первого выпуска «К критике политической экономии» (1859 г.) и первого тома «Капитала» (1867 г.). Это было прежде всего экономическое, но также и комплексное исследование буржуазной общественной формации в целом. В результате:

— раскрыта тайна получения прибавочной стоимости на основе закона стоимости;

— выявлена и теоретически воспроизведена совокупность основных законов и механизмов функционирования и развития капиталистического производства, обмена и распределения в их взаимной связи;

— полностью сформировано учение об общественно-экономической формации и «Монбланом фактов» доказана истинность выдвинутого ранее материалистического понимания истории;

— необходимость коммунизма получила развернутое экономическое обоснование, самое убедительное за всю историю социалистических и коммунистических учений;

— это было достигнуто во многом благодаря разработке новых принципов и методов диалектико-материалистической теории познания, логики и методологии научного исследования сложных объектов: были разработаны принципы соответствия логического и исторического, концепция восхождения от абстрактного к конкретному, методология анализа превращенных форм бытия и сознания и некоторые другие.

В итоге на качественно новую ступень были подняты все составные части марксизма: прежде всего, конечно, политическая экономия, а также научный коммунизм и диалектический и исторический материализм. Развитие каждой из составных частей марксизма сопровождалось углублением их взаимообусловленности и внутреннего единства. В центр выдвинулось экономическое содержание марксистского учения.

Одну из важнейших предпосылок и характеристик этой новой формы целостности марксизма составляли выдвижение и разра-

ботка принципа системности, адекватного стоявшей перед Марксом задаче комплексного воспроизведения объекта. Он доказал реальность интегративных качеств общественных систем как качеств «второго порядка» (в отличие от «осязаемых» качеств первого порядка), например стоимости как такого качества. Он показал, что в системных качествах второго порядка проявляется специфика общественных формаций; раскрыл, что в последовательной смене формаций выражается возрастание целостности социальных систем, вплоть до появления органической целостности в условиях буржуазного общества и «действительной социальной общности» при социализме как высшей социальной целостности [8].

Таким образом, принцип системности выступает как неотъемлемый элемент диалектико-материалистической методологии в ее развитой форме.

В «Капитале» представлена как целое одна общественная формация — капитализм. В последние годы жизни внимание Маркса привлекала проблема взаимодействия всех одновременно существующих общественных формаций. Значение этой проблемы трудно переоценить: ведь реальная история человечества, за исключением первых ее этапов, представляла собой именно взаимодействие двух, трех и даже четырех формаций.

В 1881—1882 гг. Маркс штудирует фундаментальные труды по всемирной истории и истории отдельных стран и составляет «Хронологические выписки», охватывающие почти 2000 лет. Эти выписки превышают по объему 100 п. л. и состоят в основном из колонок дат и событий, подчас снабженных краткими комментариями. Это одна из последних рукописей Маркса.

Каков был ее замысел? До сих пор нет единого мнения специалистов по этому вопросу, да и вообще эта рукопись остается недостаточно изученной. По предположению Б. Ф. Поршнева [9]. Маркс составлял не просто хронологическую, а синхронистическую таблицу для обзора одновременно совершавшихся событий всемирной истории. Следовательно, его мысль была привлечена к проблеме взаимосвязи событий и процессов, совершающихся одновременно или в некоторой последовательности в разных странах и обществах.

За этим, по-видимому, стояло намерение сделать новые шаги в диалектико-материалистическом понимании истории. Он стремился представить картину всемирной истории целиком — во взаимодействии различных типов обществ и во всех сферах жизнедеятельности этих обществ (экономической, социальной, политической, идеологической). В особенности его интересовал вопрос о взаимодействии «центров» и «периферии» социального прогресса, о роли колониальных и, вообще, отсталых стран в предстоящих революционных битвах рабочего класса, в процессе перехода от капитализма к социализму во всемирном масштабе.

В этот период достигает кульминации интерес Маркса к России — ее прошлому, настоящему и будущему — в тесной связи с

процессами всемирно-исторического характера. В ответе на письмо Веры Засулич (март 1881 г.) он подчеркивает, что доказательство исторической неизбежности превращения частной собственности, основанной на личном труде, в капиталистическую частную собственность, основанную на эксплуатации чужого, наемного труда, ограничено в «Капитале» лишь странами Западной Европы, где частная собственность давно уже стала господствующей формой общественных отношений. Что касается других стран, где сохраняют значительное влияние различные формы общинной собственности, особенно в земледелии, то вопрос о неизбежности их перехода к капитализму остается открытым, а его решение будет зависеть от конкретных исторических обстоятельств.

На основе проведенного им специального анализа Маркс приходит к выводу, что земледельческой общине присущ «внутренний дуализм»: в ней собственность на землю еще общая, но каждый крестьянин уже обрабатывает свое поле индивидуально. В этом проявляется диалектика исторического процесса перехода от первичной к вторичной общественной формации: «Земледельческая община, будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время переходной фазой ко вторичной формации, т. е. переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной собственности. Вторичная формация охватывает, разумеется, ряд обществ, основывающихся на рабстве и крепостничестве.

Но значит ли это, что исторический путь земледельческой общины должен неизбежно привести к этому исходу? Вовсе нет. Ее врожденный дуализм допускает альтернативу: либо собственническое начало одержит в нем верх над началом коллективным, либо же последнее одержит верх над первым. Все зависит от исторической среды, в которой она находится» [10].

В этих словах концентрированно выражена суть диалектико-материалистического понимания истории: исследование форм собственности как решающих детерминант развития; выявление общей исторической закономерности и ее противоречивости, допускающей возможность альтернативных вариантов развития; глобальность охвата исторических процессов и учет их специфики в различных регионах.

Движение мысли Маркса в ширь (до глобальных масштабов) и в глубь истории, к ее истокам и от них к современности выражалось и в его возросшем интересе к антропологии и этнографии. В то же время, изучая проблемы земельной ренты, он углубляется в различные разделы химии, агрохимии, биологии, геологии и других областей естествознания. Нарастает его интерес к взаимодействию различных наук, стимулирующему крупные открытия.

Мысль Маркса выходила к новым горизонтам проблематики научного мировоззрения как цельного учения, однако его замыс-

лам уже не суждено было осуществиться: болезни и утраты близких значительно сократили его жизнь.

Творческое развитие составляет способ существования марксизма, а ядро его как развивающегося целого образует диалектика. Вместе с тем это и самый «твердый орешек» для усвоения. Отнюдь не случайно, что он оказался камнем преткновения для многих последователей Маркса: не усвоив материалистическую диалектику, они восприняли лишь отдельные стороны его учения, но не марксизм как целое. В таком случае марксизм утрачивает эвристические свойства метода и превращается в совокупность готовых выводов, применение которых к меняющейся действительности редко бывает удачным.

Маркс и Энгельс яростно восставали против такого восприятия их учения. В мае 1894 г. Энгельс с горечью писал Ф. Зорге (из Англии в США): «Здешняя Социал-демократическая федерация разделяет с вашими немецко-американскими социалистами право быть отмеченной как единственная партия, ухитрившаяся превратить теорию развития Маркса в окаменелую ортодоксию... Поэтому обе партии остаются лишь сектами и придут, как говорит Гегель, от ничего через ничто к ничему» [11].

Непреходящая заслуга В. И. Ленина заключается в том, что он с самого начала воспринял диалектику как революционную душу марксизма. И не только воспринял, но и блестяще применил и развил ее при исследовании и решении центральных теоретических и практических проблем новой исторической эпохи. Благодаря всеобъемлющему и революционизирующему творческому вкладу В. И. Ленина марксизм не только приобрел новую форму целостности, но и вступил в новую эпоху своего развития — возник марксизм-ленинизм.

Марксизм как цельное учение в наше время — это и есть марксизм-ленинизм. Как таковой он не в меньшей, а еще в большей степени нуждается в творческом развитии — в соответствии с новыми задачами, которые выдвигает жизнь. Как отметил М. С. Горбачев в Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду партии, «КПСС во всей своей деятельности исходит из того, что верность марксистско-ленинскому учению — в его творческом развитии на основе накопленного опыта. Сегодня в фокусе теоретической мысли партии — сложный комплекс проблем, вытекающих из современного, переломного характера развития нашего общества, мира в целом» [12].

Современный мир полон противоречий и динамичен. Именно через борьбу противоречий возникает в нем; как обосновано в документах XXVII съезда КПСС, новое качество: возрастает взаимосвязанность государств и народов, складывается противоречивый, но взаимозависимый, во многом целостный мир. Нарастает его динамизм, ускоряются темпы его развития: старое общество, капитализм, стремясь вырваться из углубляющегося общего его кризиса, все быстрее движется навстречу еще более глубоким социально-экономическим и политическим потрясениям; новое

общество, реальный социализм, обретает «второе дыхание» на пути своего становления как мировой системы и всестороннего совершенствования. Такова диалектика современного мира.

Анализ этой диалектики и других характерных черт современного мира, выдвижение и глубокое обоснование стратегического курса ускорения социально-экономического развития советского общества, всестороннего совершенствования социализма, глубоко диалектический анализ всей совокупности проблем и задач, стоящих на переломном этапе истории перед нашим народом и всеми прогрессивными силами, составляют крупнейшее достижение современной марксистско-ленинской мысли.

Происходит дальнейшее углубление интеграции составных частей марксизма-ленинизма как цельного учения. Это соответствует объективным потребностям повышения его роли в научном руководстве процессами материально-производственной, общественно-политической и духовной жизни социалистических стран и все более значительной части трудящихся всего мира, борющихся за мир и социальный прогресс, за социализм.

Марксистско-ленинское учение обретает новую форму целостности, адекватную объективным потребностям развития на новом этапе истории.

[1] Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 163.
[2] Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 130.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 54.
[4] Там же. С. 113.
[5] Подробнее см.: *Багатурия Г. А.* Структура и содержание рукописи первой главы «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса. // Вопр. философии. 1965. № 10.
[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 48.
[7] *Маркс К. Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 286.
[8] См.: *Кузьмин В. П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. 2-е изд. М., 1980.
[9] *Поршнев Б. Ф.* Исторические интересы Маркса в последние годы жизни и работа над «Хронологическими выписками» // Маркс-историк. М., 1968. С. 404—432.
[10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 419.
[11] Там же. Т. 39. С. 207.
[12] Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 84.

ФЕНОМЕН СОВЕСТИ В АНТИЧНОМ И СРЕДНЕВЕКОВОМ СОЗНАНИИ

(К постановке проблемы)

А. А. Столяров

К числу стойких убеждений относительно смысла античной духовности принадлежит и мнение, согласно которому античной, и прежде всего греческой, мысли не было знакомо понятие совести. Подобную точку зрения в систематическом виде одним из первых изложил Фр. Цуккер, высказавший свои сомнения с академической основательностью и осторожностью [1]. Смысл аргументов Фр. Цуккера вкратце таков: термин συνείδησις/conscientia появился сравнительно поздно и обозначал по преимуществу знание общеобязательных объективных норм, что отнюдь не подразумевало (во всяком случае, до начала новой эры) их внутреннего усвоения. Последнее, как полагал Фр. Цуккер, обязательно должно выражаться в угрызениях совести, связанных с расколом личности в результате эмоционального переживания вины. Отсутствие раскаяния, по мнению Фр. Цуккера, достаточно свидетельствует в пользу того, что внутреннее сознание объективных норм было чуждо и практически незнакомо древним [2]. В отечественной литературе точку зрения Фр. Цуккера развивает В. Н. Ярхо [3]. Сходной позиции придерживается, по-видимому, и Г. Г. Майоров [4].

Нет нужды подчеркивать сложность поставленного вопроса, и совершенно очевидно, что здесь возможны и другие точки зрения. В первую очередь можно усомниться в правильности чисто терминологического подхода к проблеме. Г. Д. Банделадзе, выступивший по поводу статьи В. Н. Ярхо, резонно заметил, что становящаяся совесть не обязательно тут же должна найти выражение в понятии [5]. Следует отметить и ряд других обстоятельств: 1) Фр. Цуккер, В. Н. Ярхо и даже Г. Д. Банделадзе единодушно считают совесть *чувством*, феноменом, как выразился В. Н. Ярхо, «в огромной степени эмоциональным» [6]; 2) Фр. Цуккер не скрывал, что эталоном для него является совесть в ее христианском понимании [7]. Видимо, из этого же представления исходил и В. Н. Ярхо. Отсутствие *такой* совести они считали решающим доказательством отсутствия вообще всякой совести. Напротив, Г. Д. Банделадзе впал в противоположную крайность, будучи уверен, что 3) античное моральное сознание ничем особенным не отличалось от современного [8]. Мы намерены предло-

жить ряд аргументов, которые, на наш взгляд, свидетельствуют против высказанной Фр. Цуккером точки зрения (с учетом других отмеченных нами обстоятельств). Но сразу же скажем, что наши соображения мы рассматриваем лишь как гипотезы, не претендующие на окончательное и однозначное решение этого сложного вопроса.

Начнем с вопроса о том, что следует считать совестью. Тут сразу же бросается в глаза, что, действительно, Ахилла, Одиссея или, скажем, выведенных у Платона софистов вроде Пола и Калликла, никак нельзя заподозрить в избытке чувствительности, если понимать под ней эмоциональное переживание вины. Но такое понимание совести отождествляет последнюю с раскаянием, а между тем, на наш взгляд, это далеко не одно и то же. Со своей стороны, мы будем исходить из того, что совесть — это прежде всего интериоризированный моральный закон, определяющий *со-знание* поступка как должного или не-должного. А уже результат этой оценки может быть предметом эмоционального переживания (причем совсем не обязательно отрицательного). Следовательно, все дело в содержании интериоризированного закона, который принимается субъектом как принцип поведения, а стало быть, в содержании долга и цели, определяющих, в свою очередь, содержание основной добродетели. Всю эту предметную сторону внутреннего закона мы условно назовем «сферой» совести. Эта «сфера» может быть шире или у́же в зависимости от типа интериоризированного морального закона. Отсюда следует, что в принципе может существовать столько типов совести, сколько существовало типов морального закона. Поэтому для уяснения специфики античной совести нужно определить, какие типы характерного для античности морального закона подвергались «овнутрению». Вопрос о том, в силу каких причин они появились и почему они были именно таковы, мы не сможем здесь рассмотреть сколько-нибудь подробно. Но все же по ходу изложения мы постараемся показать, что смена существовавших в античности типов морального закона (а следовательно, типов морального сознания вообще) находилась в тесной связи с эволюцией социальной организации античного общества — от дополисной царской эпохи через эпоху классического полиса к эпохе эллинизма, или эпохе мировых империй. Для этой цели как нельзя лучше подходит тот «срез» античной духовности, который принято называть областью «ценностей» и которому посвящен ряд превосходных работ [9]. Мы наметим схематичным и по необходимости кратким образом самые, с нашей точки зрения, основные типы античных «ценностей» и соответствующих им моральных законов.

1. «*Эпические ценности*». Для эпического сознания был весьма характерен принцип достижения личного блага с преимущественным критерием: успех/неуспех. Здесь мы имеем два ключевых понятия: ἀρετή (личная доблесть, или совокупность субъективных достоинств) и τιμή (общественное признание этой

доблести). Обладатель полноценной ἀρετή/τιμή именовался «доблестным мужем» (ἀγαθὸς ἀνήρ). Ἀρετή от Гомера и дальше означало такие субъективные качества, которые достаточны для достижения надлежащего результата во всяком деле (при минимуме внимания к средствам). Кратко говоря, для гомеровского героя цель (= поддержание своей τιμή)) оправдывала средства. Единственным обстоятельством, как-то смирявшим произвол героя, было общественное мнение, санкционировавшее его «доблесть». Но если общество по каким-то причинам было неспособно «обуздать» героя, интересы последнего де-факто получали общественную санкцию. Следовательно, целью, а вместе с тем и долгом становилось личное (хотя и общественно признанное) благополучие в любом деле, а единственным принципом, принятым в максиму поведения,— принцип субъективного произвола, ограничить который мог только другой произвол извне[10]. Отсюда следуют два очень важных вывода.

Прежде всего, главный ущерб, который мог потерпеть индивид гомеровского общества,— это утрата τιμή. Отняв у Хриса дочь, Агамемнон лишил его τιμή (ἠτίμησε — 11. I 11). Вместе с тем ущемление чужой τιμή направлено лишь против *конкретного лица* или *лиц*, но не против *закона*: всякое действие, направленное на поддержание своей «доблести», но связанное с ущербом для другого лица, не только не нарушает морального закона, а, напротив, им *предписывается*. Любой поступок ради сохранения репутации «доблестного мужа» поэтому не несет в себе ничего предосудительного, особенно если он увенчался успехом. Возмездие со стороны потерпевшего следует лишь в том случае, когда он *в состоянии ответить*. Но действия «обидчика» и «мстителя» свидетельствуют только о нарушении некоего status quo и не содержат в себе ничего неморального. Кровная месть — с точки зрения позднейших времен вещь дикая и безнравственная — для эпического сознания была ничуть не менее моральна, чем все прочие действия, если приходилось идти на убийство ради сохранения τιμή. Например, Одиссей убивает женихов, чтобы его достоинство не потерпело «позора», или «бесчестья» (αἰσχρόν).) Родственники убитых желают мстить Одиссею, ибо уже для них было бы «бесчестьем» не сделать этого, а Одиссей должен защищаться, чтобы не допустить в отношении себя нового «бесчестья» и т. д. (Od. XXIV 413 sq). При этом все враждебные действия будут «моральны» в совершенно одинаковой степени. Итак, хотя *причинитель ущерба* может потерпеть ответный ущерб за свое действие, он не подлежит порицанию, так как на нем *нет вины*. Он просто терпит неудачу в своих начинаниях, в худшем случае — совершает трагическую ошибку, но никогда что-нибудь *морально предосудительное*. Здесь не бывает ни преступления, ни преступников, и понятие «виновность» (в субъективном смысле) вообще неприменимо в сфере эпической морали[11].

Отсюда далее следует, что всякое ущемление личного права

героя немедленно отражалось на его τιμή. Потерпеть неудачу (все равно, по каким причинам) было недостойно и αἰσχρόν. Более того, позорно, а стало быть, *неморально* не нанесение ущерба другому, а свое собственное поражение, приводящее к «потере лица». «Опозоренный», лишенный τιμη герой чувствовал стыд (αἰδώς) за свое недостойное и потому неморальное положение (напр.: Il. V 787; XI 404 sq.; XXII 105; Od. XXI 320—326), не достигая цели, сообразной со своей «доблестью». Этот стыд есть не что иное, как эмоциональная реакция «эпической» совести, которая защищала τιμή героя и реагировала лишь на ее нарушение. Данное обстоятельство дало повод Э. Доддсу назвать эпическую культуру «стыд-культурой» (shame-culture) [12]. Вместе с тем, утверждая, что «гомеровский человек получал наивысшее удовлетворение не от чистой совести, а от τιμή, публичного признания» [13], Э. Доддс не принимает в расчет, что как раз обладание полноценной τιμή и означало для героя чистую и спокойную совесть: он сознавал, что сделал все, как должно для поддержания своего реноме.

Таким образом, моральный закон эпического сознания охранял *право индивидуального произвола* «сильной личности». Следовательно, целью, долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву всякого другого лица). Это ничуть не противоречило идее компенсации ущерба: воздаяние происходит здесь не по закону совести (идея воздающей справедливости хоть и подвергается интериоризации, но не является основой морального закона), а по закону космического порядка. Эпическая аскеза (если понимать аскезу как упражнение во всякой добродетели) носила поэтому зримо-материальный характер. Добродетель приносила своему обладателю награду в самом прямом и буквальном смысле, и никакая сублимация личной выгоды решительно не была известна. Специфика данного типа совести (который мы условно назовем «эпическим») заключалась в том, что совесть эта предписывала возможно более полно соблюдать «свой» интерес и чутко реагировала на его нарушение.

2. *Полисные ценности.* С течением времени становилась все более очевидной нужда в ценностях, которые служили бы защитой от произвола сильной личности и гарантировали бы воздающую справедливость. Именно такую роль сыграли ценности классического периода, воплотившие мысль о том, что не произвол частного лица, а право государства есть желательная норма общественной жизни. Появление новой цели и нового долга знаменовало переориентацию в оценке основной добродетели. Таковой становится справедливость, а основным моральным законом — закон государственного права, защищающий право всякого индивида от неограниченного произвола.

Заметное уже у Гесиода (напр.: Opp. 189 sq.; 274 sq.) представление о новой добродетели (отказ действовать только в личных интересах) ко времени Солона было, видимо, уже достаточ-

но устоявшимся (frg. 3,30—33; 30,8—20 Gentili—Prato), а для Феогнида — чем-то само собой разумеющимся:

> Всю целиком добродетель вмещает в себе справедливость.
> Если ты, Кирн, справедлив, — весь и вполне ты хорош [14].
>
> (I 147—148 Вересаев)

Дело не в том, что справедливость становится необходимым компонентом достоинства «доблестного мужа»: в известных пределах она была желательна и для эпического героя. Смысл «переоценки ценностей» в другом: одной лишь справедливости вполне достаточно для того, чтобы ее носитель именовался ἀνὴρ ἀγαθός. Добродетель и личная выгода резко расходятся: быть добродетельным оказывается отнюдь не всегда выгодно (Hes. Opp. 352; Theogn. I 149—150). Грубый произвол и насилие — вот что позорно и постыдно (Hes. Opp. 315 sq.; 359—360).

Наиболее отчетливо «государственный» характер новых ценностей проявился в концепции Сократа—Платона. Нравственными антагонистами Сократа в ранних платоновских диалогах выступали софисты, защищавшие «старые», эпические ценности. К примеру, Калликл, прямо-таки впитавший «синдром Одиссея», открыто провозглашает право *сильной личности*, для которой потерпеть несправедливость гораздо хуже и постыднее, чем причинить ее (Gorg. 483a—484a). Напротив, Сократ утверждает, что потерпеть несправедливость есть несравненно меньшее зло (Там же. 476a). Причинение несправедливости — вот аморальное деяние, вот преступление, вот очевидная и несомненная *вина*. Поведение Сократа в тюрьме, полностью отвечавшее его убеждениям, было совершенным αἰσχρόν с точки зрения того же Калликла или Фрасимаха, так как Сократ не сумел соблюсти своей личной выгоды. Но «интерес» у Сократа был уже другой: долгом и целью стало соблюдение права государства, нарушить которое в свою пользу Сократ считал невозможным. Фр. Цуккер полагает, что решение Сократа было продиктовано не велением его совести, а опасением тех реальных последствий, которые повлекло бы за собой его бегство [15]. Согласиться с этим вряд ли возможно. Во-первых, шансы на благополучный исход в случае бегства выглядят ничуть не менее весомо, чем возможность репрессий (Crito 44e—46a). Во-вторых (и это самое главное), Сократ делает *принципом* своего поведения *повиновение закону* как воплощению справедливости. Это его безусловный долг и его цель. Нарушение любого закона для Сократа равносильно нарушению самого принципа и потому внутренне неприемлемо (Там же. 52a—53a). Именно этот принцип является для него интериоризированным законом. Тем самым справедливость приобретает качественно иной (по сравнению с тем, что было) характер: ее критерием становится не произвол индивида («человек есть мера всех вещей») и даже не принцип воздаяния, а основанная на знании добра и зла абсолютная, объективная надчеловеческая истина.

В классическое время формируется и соответствующая тер-

минология. Фр. Цуккер считает самым ранним случаем употребления термина συνείδησις/σύνεσις (Eurip. Or. 396). Но следует отметить, что глагол σύνοιδα (в сходном значении) встречается в ст. 999 «Ос» Аристофана [16], написанных в 422 г., т. е. 14-ю годами раньше, на что справедливо обратил внимание О. Зеель [17]. Для нашей цели вопросы хронологии, впрочем, имеют второстепенное значение, и мы вернемся к примеру Фр. Цуккера. Он полагает, что термин σύνεσις употребляется здесь в чисто внешнем рациональном смысле. Эринии, преследующие Ореста, воплощают долг отмщения за пролитую кровь, но не внутренние упреки. «Важно понять,— пишет Цуккер,— что Эринии — это не воплощение совести... Они воплощают последствия кровной мести для убийцы, но не муки совести самого убийцы» [18]. То есть, полагает Фр. Цуккер, Эринии суть нечто внешнее и от внутренних настроений Ореста весьма далекое. Однако на вопрос, что за недуг его гнетет, Орест не отвечает: «Меня преследуют Эринии, и если бы они оставили меня в покое, мне было бы вполне хорошо». Но: «Совесть: ведь я сознаю, что совершил ужасное» (ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεἰν'εἰργασμένος). Фр. Цуккер полагает, что σύνεσις имеет здесь значение немецкого Einsicht., т. е. некоего «усмотрения».

В конце концов почему не предположить, что Эринии, действительно, существуют сами по себе, но не имеют к мукам Ореста никакого отношения и могут воплощать все, что угодно, вплоть до материнского права. Согласимся с Фр. Цуккером и в том, что допустимо переводить σύνεσις как «усмотрение». Но это не меняет дела, так как именно «усмотрение» своей вины, осознание своего поступка как не-должного, именно оно и ничто другое мучит Ореста. Следовательно, мы смело можем считать Eurip. Or. 396 одним из первых случаев строгого употребления термина συνείδησι/σύνεσις в значении «совесть».

В целом с терминологией дело обстоит, конечно, далеко не так хорошо, как хотелось бы. У Платона термин συνείδησις не встречается (едва ли не единственное смысловое исключение — Resp. I 331a: τῷ...μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι — «тому, кто не знает за собой несправедливого»). Разумеется, из отсутствия термина у Платона мы уже не станем заключать, что Платон даже и не подозревал ничего о понятии «совесть» и сам совести не имел. У Аристотеля признаком не-должности поступка считаются раскаяние и стыд (напр.: Eth. N. III 2, 1110b 18—19; IV 15, 1128b 20—23). Зато у Демокрита и сознание гражданского долга имеет большое значение, и с терминологией дело обстоит вполне удовлетворительно. Справедливость, по Демокриту, состоит в том, чтобы делать то, что нужно (B 256=601 Лурье). Государственные дела следует считать много более важными, чем все прочие (B 252=595 Л.). Достойно осуждения не столько фактическое нарушение закона, сколько тайное желание его нарушить: добро не в том, чтобы не совершать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать ее (B 62=603 Л.; B 89=606 Л.). Тот,

кто воздерживается от несправедливости только по принуждению, наверняка втайне будет грешить. Тот же, кого поступать должным образом (ἐς τὸ δέον) заставляют убеждения, не станет совершать неподобающего ни тайно, ни явно. Мужественным и здравомыслящим человеком по праву считается тот, кто поступает надлежащим образом по совести и сознательно (συνέσει τε καὶ ἐπιστήμηι — B 181=607 Л.). От проступков следует воздерживаться не из страха наказания, но из чувства долга (διὰ τὸ δέον — B 41=605 Л.). Себя нужно стыдиться больше, чем других: дурного нельзя совершать, даже если ты один и никто об этом не узнает. Для души должен быть установлен закон: «Не совершай ничего неподобающего» (B 84=604 Л.). Человека, имеющего на совести (συνειδήσει) злодеяния, мучит страх (B 297=583 Л.).

Итак, добродетель, наполненная гражданским содержанием и не тождественная личной выгоде, сама по себе должна служить наградой (B 248=608 Л.). Моральный закон, также имеющий гражданский характер, заставляет индивида ограничивать свой произвол в пользу государства и сограждан. Это — долг и цель по преимуществу, дело чести и совести. Данный тип совести мы условно назовем *полисным*. Он, как это очевидно, тесно связан с появлением и развитием классического полиса и не в последнюю очередь обязан своим возникновением необходимости морально санкционировать полисную систему.

3. *Природно-космические ценности.* С конца IV в. до н. э. античность вступает в эпоху эллинизма. Гибель полиса и полисных «ценностей» порождает живейшую потребность в новых ценностях, которые могли бы дать какие-то жизненные ориентиры человеку эпохи громадных мировых империй. Новые ценности обращены к человеку, все общественные функции которого узурпированы мировым государством; для него как для жителя этого государства открыт весь мир, но государственная справедливость теряет свое значение и на первый план выступает естественно-человеческая сторона жизни.

У киников, эпикурейцев и стоиков долгом становится достижение *естественных* целей. Эпикуровский мудрец должен стремиться к «бестревожности» (ἀταραξία — D. L. X 80; 82; 85; 87 96; 128; 148). У киников и особенно у стоиков долгом и целью, а следовательно, главной добродетелью является жизнь «согласно природе» (κατὰ φύσιν — D. L. VI 71—73; VII 85—88; ex natura vivere — Cic. De leg. I 21, 56). Закон природы полностью определяет содержание морального закона, предписывающего добродетель. Долг стоического мудреца — преследовать исключительно естественную цель, безмятежность (ἀπάθεια — D. L. VII 110—118; tranquillitas animi — Cic. Tusc. IV 4,8—6,11). Правом субъекта становится его природное право. Справедливость, также приобретающая «природный» характер, заставляет признавать такое же право и за другим: «К праву и ко всему честному (honestum) нужно стремиться ради него самого... Все честные мужи ценят самое справедливость и право само по себе... Итак, право само

по себе требует, чтобы к нему стремились и его ценили. Но если этого заслуживает право, то этого заслуживает и справедливость, а с ней и остальные добродетели следует почитать ради них самих» (Cic. De leg. I 18,48 Горенштейн; ср. I 15, 42—43; 16, 45). Природный неписаный закон (non scripta, sed nata lex — Cic. Pro Mil. 4,10) — «мерило права и бесправия» (De leg, I 6,19). За преступление этого закона человек расплачивается не по внешнему суду, а по суду совести. «И если удержать человека от беззакония должна была бы кара, а не природа, то какая тревога могла бы терзать нечестивцев, переставших страшиться казни?» (Там же. I, 14, 40 Горенштейн). Все люди — ближние по природе (omnesque natura conjunctos — (Там же. I 23, 60)). Поэтому муж справедливый и честный должен помочь слабому как «брату по природе», даже если нет свидетелей и судей (Там же. I 14, 41; ср.: De off. III 8,35—10,46; Sen. Ep. 87,24; Iuvenal. XIII 209—210). Но не следует думать, что мудрец, помогая ближнему, считает его благо своей целью. Природная справедливость сводится к «золотому правилу» — «не делай другому того, чего не хочешь потерпеть сам», а целью мудреца остается эта самая справедливость как добродетель, и он помогает ближнему *ради совершенства своей добродетели*, которого требует внутренний природный закон.

В чем же, собственно, заключается совершенство добродетели человека, живущего «согласно природе»? Обратимся для примера к поздним стоикам. Космополитический пафос достигает здесь наивысших пределов: человек — всего лишь частица всемирного полиса, законом которого становится закон природы (Epict. Diss. II 5,26; M. Aur. III 5; 7; IV 24). Цель аскезы — максимальное освобождение от иррациональных импульсов, следовательно, от чувственных удовольствий, от всевозможных желаний, страха смерти и т. п. (Epict. Diss. I 29,3; III 12,3—4; IV 1,152; 171—175). Вот такое совершенство разумного начала (ἡγεμονικόν) и свидетельствует о чистоте внутреннего морального сознания (τὸ συνειδός — III 93—95). Поэтому Эпиктет прямо заявляет: «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; ср.: Ench. 1). Поскольку благо ближнего не во власти мудреца, оно ему в высшей степени безразлично: порок ближнего не должен смущать внутреннего покоя мудреца (M. Aur. VIII 56). Как раз на страже «моего» и стоит совесть мудреца — тот «бог», который замечает все движения его души (Epict. Diss. I 14,6; 13—14), и лишь человек, пекущийся о чистоте своей добродетели, может быть назван «человеком доброй совести» (εὐσυνείδητος M. Aur. VI 30, p. 53,5 Dalfen; ср.: IX 18; 42; X 11; XI 1 etc.). Как раз суду такой совести (этот тип мы условно назовем *природно-космическим*) подлежит нарушение закона природной справедливости, гарантирующего естественное право субъекта (см.: Cic. Verr. II 3,13; Pro S. Rosc. 24,67; De fin. II 16,53; Tusc. IV

20,45; Ad Att. XII 20,4; Sen. Ep. 12,9; 41,2; 43,5; 81,20; 105,8; 122,4; De const. sap. 7,4 De benef. V 14,2).

Что до терминологии, то весьма возможно, что термином συνείδησις (если судить по: Sen. Ep. 97,15=frg. 531 Usener; sp.: D. L. X 144) пользовался Эпикур [19]. У ранних стоиков он, видимо, не был в употреблении. Единственное место (D. L. VII 85) имеет значение «сознание» без какого-либо морального оттенка. У поздних грекоязычных стоиков он тоже употребляется весьма редко (помимо указанных параллелей, можно упомянуть M. Aur. III 1, p. 16,22 тоже с колеблющимся значением). Зато коррелятивное conscientia довольно часто употребимо (см. приведенный список мест из латинских авторов).

4. *Аскетические ценности.* Легко заметить, что хотя предложенная нами классификация ценностей содержит какие-то опорные узлы, она в значительной мере условна и служит надобностям лишь настоящего изложения. Этим мы хотим сказать, что возможны иные классификации, имеющие неменьший смысл. Выделение *аскетического* типа морального сознания в этом смысле еще более условно. Мы уже отмечали, что историю аскезы (как упражнения в добродетели вообще, какова бы она ни была) с известным правом можно начинать непосредственно с эпических времен. Каждый из перечисленных выше типов ценностей подразумевает соответствующую аскезу. В данном случае мы условимся понимать под «аскетическими ценностями» добродетель благочестия и вообще все, что относится к почитанию божества. Такая аскеза в той или иной степени сопутствует любому из намеченных выше типов ценностей. Мало заметная в эпические времена, первостепенная у пифагорейцев, ясно зримая у Платона и стоиков, она, на наш взгляд, достигает своего апогея у неоплатоников. Конечно, невозможно, да и нет необходимости обозревать всю многовековую историю неоплатонической аскезы во всех ее школах. Нам сейчас важно самое общее, и поэтому в качестве примера мы воспользуемся небольшим сочинением Порфирия «Письмо к Маркелле», которое представляет собой типичный образец неоплатонического морально-наставительного трактата.

а) *Цель.* Почитание бога выражается в уподоблении своей мысли богу. Душа мудреца максимально сообразна богу. Мудрец почитает божество даже молчанием, тогда как порочный человек оскорбляет его, даже принося жертвы (16, p. 22,2—13 Pötscher) [20]. Итак, «человек, достойный бога, сам божествен» (15, p. 22,1). Следовательно, высшая цель и долг мудреца — возможно более полное уподобление божеству (ср.: Sent. 32, p. 25, 9 Lamberz).

б) *Средства.* Уподобление богу возможно лишь с помощью упражнения в добродетели, которое сводится к очищению от страстей и сопутствующих им пороков (9, p. 16,2—3; 34, p. 38,3—4) и вообще к посильному освобождению от телесного (6, p. 12, 9—11; 34, p. 36, 22). Плотский человек для Порфирия — синоним безбожника (14, p. 20, 12—19). Человек порочный не смеет даже

рассуждать о божественном (15, p. 20, 20—27). Бога обмануть нельзя — он свидетель всех дел человеческих, и человек стыдится его взора (20, p. 24, 21—23; ср.: Procl. De sacr. et magia p. 9, 145—150 Kroll: созерцая божественное, люди стыдятся совершать позорные деяния; Sallust. De diis et mundo 19: «душа сама себя осуждает»). «И да будет бог свидетелем и наблюдателем всякого [нашего] поступка, всякого дела и слова» (12, p. 18, 10—11). Таким образом, мы встречаем здесь цель, типологически подобную цели стоиков,— только вместо жизни согласно природе требуется уподобление божеству. На первом месте вновь оказывается совершенство собственной добродетели.

В избранном нами примере лишь два места на первый взгляд нарушают единство картины. Однако видимая параллель 24, p. 28, 9—14 и 1 Кор. 13,13 на самом деле выдает антихристианскую тенденцию Порфирия. Сложнее с другим местом (35, p. 38, 16—17): «Тот, кто причинил несправедливость хоть одному человеку, конечно, не почитает бога. Считай, что основа благочестия — это расположение к людям (φιλανθρωπία) [...]». Казалось бы, человеколюбие провозглашается здесь главным долгом и целью и налицо христианская реминисценция. Но присмотримся внимательнее к термину «филантропия». Ключ к его пониманию дает нам трактат Порфирия «О воздержании». Природный закон требует, чтобы личное существование и благополучие не поддерживалось за счет несправедливости, чинимой другому существу (III 26, p. 223, 19—22 Nauck). Если данное правило соблюдается в отношении любого неразумного существа — это справедливость. Если же оно соблюдается по отношению к людям — это «филантропия» (III 26, p. 223,24—224,4; ср.: 14, p. 87, 15—24). Принцип «филантропии» не простирается, следовательно, далее «золотого правила»: «филантропия» преследует как цель естественное право ближнего, но не его благо.

С терминологией у неоплатоников дело обстоит неважно. Обширный Lexicon Plotinianum (Leiden; Leuven, 1980) указывает для Плотина σύνεσις только в чисто внешне-рациональном смысле — как не-моральное сознание. Такое положение вещей достаточно характерно и для других неоплатоников. Но эта терминологическая лакуна, понятно, еще не дает права говорить о неразвитости морального самосознания у неоплатоников.

Теперь пришла пора сделать некоторые выводы. Мы далеки от категорического утверждения, что античность в своих моральных исканиях никогда и нигде не пыталась выходить за пределы «золотого правила». Уже у Цицерона (напр.: De amicit. 8,26—27; 22,82; 27,100) проскальзывает мысль, что истинной целью следовало бы считать благо ближнего. В этой связи стоит, быть может, упомянуть постоянно варьируемую у Марка Аврелия тему любви к человеку (VII 31; VIII 59; IX 42; XI 1; ср.: Plin. Ep. VIII 22, 2—4). Подобные мысли выдают предчувствие (пока еще отдаленное и неосознанное) некоей исчерпанности духовных идеалов античности и потребность расширить их горизонты. Но

следует иметь в виду, что все призывы к человеколюбию еще не слишком далеко отстоят от «золотого правила» (в известном письме Сенеки (47,11) оно приобретает, например, такой вид: не делай нижестоящим того, чего не хочешь потерпеть от вышестоящих), которое в любом случае продолжало оставаться желательной моральной нормой.

Мы кратко остановились на тех типах ценностей и моральных законов, а стало быть, на тех типах совести, которые представлялись нам наиболее существенными и характерными для античного сознания вообще. На вопрос о самом существовании античной совести, по нашему мнению, следует без колебаний ответить утвердительно. Как видно, признаком ее существования отнюдь не служит желательное Фр. Цуккеру расщепление личности. Античная мысль вообще достаточно недоверчиво и неблагосклонно относилась ко всякого рода аффектам, внутренним расколам и душевным конфликтам, подозревая в них моральное нездоровье и даже бессовестность (Arist. EN IV 15, 1128 b 10 sq.; Cic. Tusc. III 4,9 sq.; IV 16,35).

Обзор исторических типов совести показывает, что ее «сфера» с течением времени расширялась от признания лишь права «моего» произвола — через диктуемое законом полисной справедливости признание гражданского права — вплоть до признания природного права другого лица как гражданина всемирного государства. Но специфика античной совести состоит в том, что ни один из намеченных нами ее исторических типов *не превышает сферы права.* Носитель античной совести словно говорит себе: «Я должен требовать сам от себя лишь столько, сколько требует внешний закон, гарантирующий то или иное право (государственное, природное, божественное или какое-либо иное), и никто не смеет считать мое поведение безнравственным, если я не делаю большего». Самый «совестливый» мудрец (будь то платоник, эпикуреец или стоик) в лучшем случае уважает право другого как гражданина или как такого же «природного» существа. Но само это «другое лицо» и его благо, как правило, не являются для мудреца самоцелью.

Посмотрим теперь, что нового приносит с собой христианское понимание совести, ставшее нормативным как для средневековья, так и в известной мере для последующих эпох. Среди необозримого моря раннесредневековой литературы необходимо выбрать какой-то образец, наиболее характерный для данного типа морального сознания. Почти без колебаний мы выберем Августина. Трудно отрицать, что «если среди отцов и есть... «мастер» описывать явления дурной совести, то это, конечно, Августин» [21].

Понятие совести (conscientia) у Августина заключает в себе несколько уровней. На первом и самом общем уровне совесть выступает как нравственный образ мыслей или убеждения вообще: благой образ мыслей («здравое сердце чистой совести» — Sermo 88,6) или дурной («наихудшая совесть, полная всевозможных по-

роков и преступлений» (De fid. et op. 15,25)). Это значения приближаются к понятию совести в его узком смысле, но пока не совпадают с ним. Совесть как таковая есть внутренний моральный закон (lex intima, in ipso tuo corde conscripta — En. ps. 57,1; ср.; De Sp. et Litt. 17, 30). Здесь Августин, конечно, мог опираться на богатую античную традицию. Внутренний закон проистекает из всеобщих моральных задатков и вместе с тем есть та нравственная норма, выполнение которой должно вменяться в долг. Внутренний закон не только служит основой для различения добра и зла вообще («совесть всечеловеческая»), но является основой личного нравственного сознания, причем обязательно практического. Он определяет субъективное сознание моральной ценности личного действия. Совесть в своем узком и личном значении выступает и как сознание ответственности за результат выбора цели.

Совесть предупреждает человека, она есть «глас Божий» (Sermo 330,3), и человек достоин осуждения, если не прислушивается к этому голосу (De mor. eccl. cath, I 30,64). Дурная совесть мучит человека как сознание личной вины, она «вопит» в человеке, которого «тяжко угрызает страшный стыд» (Conf. VIII 7,18). Вся «Исповедь» наполнена подобными картинами (I 7,11; 9,15; 11,17; 13,21; 16,26; 19,30; II 1,1; 3,7; 4,9 и т. д.). «Нет большей муки, чем сознание преступлений» (conscientia delictorum (En. ps. 45,3 ср. 35,5)). От совести нельзя убежать: это внутренний суд (tribunal mentis (In Joh. Ev. tr. 35,5; Sermo 20,2), judicium conscientiae (En, ps. 25,13; ср.: 30,8; Conf. IV 7,12; VIII 7,16)). Добрая совесть, напротив, приносит покой и усладу (Sermo 43,27; 270,5). Для христианского сознания внутренние конфликты и душевные «бури», это «расщепление субъективности», столь высоко ценимое Фр. Цуккером, действительно есть первый и несомненный признак совестливости.

Перед судом совести предстает весь человек, во всех помыслах и делах, но, главное, в помыслах. Дурные страсти не препятствуют исполнению долга из страха наказания. Поэтому, даже если действие не совершено, грех все равно вменяется, так как важно внутреннее решение совершить не-должное (De Gen. contra Man. II 14,27). Из двух видов греха — против своей души (flagitium) и против ближнего (facinus) — первый служит основой второго (De doctr. christ. III 10,16).

Конечно, даже и нечестивые люди способны на поступки, сами по себе похвальные. Но если подумать, *с какой целью* они совершены, картина резко изменится (De Sp. et Litt. 27,48). Тут мы вплотную подходим к самому важному : специфике христианского представления о цели, долге и добродетели. Отдельные обязанности могут быть сходны по своему содержанию, но в зависимости от цели приобретают разный смысл: «Не по обязанностям, а по целям следует отличать добродетели от пороков. Ведь обязанность есть то, что́ нужно делать, цель же — ради чего это нужно» (Contra Jul IV 3,21). Античные добродетели не могут

быть целью сами по себе. Правильная жизнь состоит отнюдь не в бесстрастии: «Если эти стремления [души], происходящие из любви к добру и из святой любви, нужно именовать пороками, то пусть уж тогда действительные пороки именуются добродетелями. Но раз эти душевные стремления следуют в должном направлении... кто же тогда осмелится назвать их болезненными или порочными страстями?» (De Civ. Dei XIV 9,3). Бесстрастие допустимо лишь как отсутствие порочных желаний, но «не удел оно этой жизни», «ибо совсем не испытывать скорби, пока находимся мы в сем бедственном положении, конечно же, не удается (как это понял и сказал даже кто-то из просвещенных мужей мира сего [22]) без большого убытка — черствости души и оцепенелости тела... Далее, если „апатией" нужно называть такое состояние, когда душа недоступна вообще ни для какого чувства, кто не согласится, что эта оцепенелость хуже всяких пороков?» (Там же. XIV 9,4). Те, кто до такой степени изощрились в сдерживании страстей, что «их не трогает и не колеблет решительно ни одно чувство, скорее теряют всякий человеческий облик (humanitatem totam), чем обретают безмятежность» (Там же. XIV 9,6). Мы можем упрекнуть Августина в неверном понимании стоической «апатии», которая требовала не полного бесчувствия, а лишь устранения иррациональных импульсов. Но мысль его между тем вполне ясна: никакая античная добродетель не может быть целью сама по себе. Истинные добродетели служат богу (Contra Jul. IV 3,21), но всякая добродетель вообще (как твердость в следовании избранной цели) есть только средство для обретения высшего возможного в мире блага.

Закон, от природы запечатленный в сердце каждого человека, гласит: не делай другому того, чего не хочешь потерпеть сам, или: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать в отношении тебя (Conf. I 18,29; Contra Jul. V 8,30; De Civ. Dei XIV 8). Сознание этого закона есть по преимуществу «сознание справедливости» (conscientia justitiae — Contra sec. Jul. resp. I 91) всякого действия как безусловный долг. Но исполнение этого долга, или обязанности гарантирует лишь *право* субъекта и потому не является еще главной целью моральной личности. Ей мало простой законосообразности, и она стремится к святости, но исполненной нового содержания. Аскеза приобретает новый смысл: ее закон — *благая любовь* (charitas — De Sp. et Litt. 17,29; De Civ. Dei XIV 7,1; De grat. Christi I 21,22) к богу и ближнему. Следует не просто воздавать людям по справедливости, но любить их «человечно» (humaniter — Conf. IV 7,12) Поэтому единственным долгом, который вместе с тем есть также и цель, является *долг любви* (officium dilectionis — Ep. CLIII 6,19).

Подведем итоги. Нет сомнения, что в моральном сознании раннего средневековья феномен совести занимает совершенно исключительное место. Мы видим поэтому все основания, перефразируя Э. Доддса, назвать христианскую культуру «культурой

совести» или «совестливой культурой». Провозглашая любовь к богу и ближнему главным долгом человека, моральный закон христианского сознания превращает благо ближнего в основную цель. Вследствие этого «сфера» христианской совести значительно превышает «сферу» всякого правового сознания, и с этой точки зрения античный моральный закон и античная совесть совершенно неморальны и «бессовестны». Именно здесь таятся корни настороженной предвзятости, побудившей ряд исследователей отказать античности в «совестливости».

Специфика античного морального сознания, на наш взгляд, заключается в его отчетливо-правовом характере. С самых ранних времен складывается своеобразный симбиоз морали и права [23] (причем последнее в большинстве случаев заметно доминирует). Можно сказать иначе: античная мораль по преимуществу ориентирована на право и почти никогда в полной мере не осознает себя как таковую в отличие от права, а свои нормы — отличными от норм права. С этим хорошо согласуется недвусмысленная декларация эвдемонизма, вообще чрезвычайно характерная для античной этики во все ее времена. В данном комплексе обстоятельств, несомненно, нашли отражение особенности духовного и социального развития античного мира. Однако попытка хотя бы вкратце затронуть вопрос о специфике этого развития далеко превысила бы цели нашей статьи.

[1] *Zucker Fr.* Syneidesis — Conscientia: Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertun (Jenaer Akad. Reden 6, 1928) // Zucker Fr. Semantica. Rhetorica. Ethica. B., 1963. S. 97—116.

[2] Ibid., S. 116.

[3] См.: *Ярхо В. Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М., 1972. С. 251—263.

[4] «Понятие совести, — пишет Г. Г. Майоров, — практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт» (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 325—326).

[5] См.: *Банделадзе Г. Д.* Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков // Изв. АН ГрузССР. Сер. философии, психологии, экономики и права. 1978. № 3. С. 70, 72. Эту очевидную мысль на 60 лет раньше сформулировал Ф. Ф. Зелинский: «Во все времена человек чувствовал в себе какую-то нравственную пружину, определявшую его поведение... много раньше, чем он пришел к ее сознанию и почувствовал потребность дать ей имя» (*Зелинский Ф. Ф.* Бог и добро.— Вестник Европы. 1917. № 1. С. 138).

[6] *Ярхо В. И.* Указ. соч. С. 257.

[7] *Zucker Fr.* Op. cit., S. 109, 116.

[8] См.: *Банделадзе Г. Д.* Указ. соч. С. 77—78.

[9] См.: напр.: *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946; *Dodds E.* The greeks and the irrational. Berkeley; Los Angeles, 1951; *Adkins A.* Merit and responsibility: A study in greek values. Oxford, 1960.

[10] См.: *Snell B.* Op. cit. S. 131—137; *Adkins A.* Op. cit. P. 32—35, 48, 49, 57, 225, 332; *Mackenzie M.* Plato on punishment. Berkeley; Los Angeles, 1981. P. 70.

[11] См.: *Adkins A.* Op. cit., P. 48—49; *Mackenzie M.* Op. cit., P. 78, 84—87.

[12] *Dodds E.* Op. cit. P. 18, 28. Ср.: *Snell B.* Op. cit. S. 138; *Adkins A.* Op. cit. P. 43—45.

[13] *Dodds E.* Op. cit. P. 17.

[14] Ἐν δὲ δικαιοσύνηι συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή᾽ στι,
πᾶς δέ τ᾽ ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.

[15] *Zucker Fr.* Op. cit. S. 107.

[16] Πῶς οὖν ἐμαυτῷ τοῦτ᾽ ἐγὼ ξυνείσομαι, /φεύγοντ᾽ ἀπολύσας ἄνδρα (букв.: «Да как же я буду сознавать за собой то ⌈т. е. как я выпесу сознание того], что я оправдал подсудимого?»). Выражение συνειδέναι ἑαυτῷ (букв. «сознавать за собой») имеет здесь то же значение, что и коррелятивное лат. conscire sibi, напр., Horat. Epist. I 1, 61 — nil conscire sibi, nulla pallescere culpa (букв. «не сознавать за собой ничего [дурного], не тревожиться никакой виной»). Смысл этой строки точно схвачен в поэтическом переводе Н. Гинцбурга: «...чистую совесть храня, не бледнеть от сознанья проступков».

[17] См.: *Seel O.* Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken // Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag/Hrsg. von H. Kusch. Leipzig, 1953. S. 239.

[18] *Zucker Fr.* Op. cit. S. 99.

[19] См.: *Zucker Fr.* Op. cit. S. 112; *Reiner H.* Gewissen // Historisches Wörterbuch der Philosophie/Hrsg. von J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1974. Bd. 3. S. 575.

[20] См.: *Porphyrios.* Pros Marcellan: Griechischer Text/Hrsg., übers., eingel. und erklärt von W. Pötscher. Leiden, 1969.

[21] *Stelzenberger J.* Conscientia bei Augustinus: Studie zur Moraltheologie. Paderborn, 1959. S. 191.

[22] Слова Крантора у Cic. Tusc. III 6, 12.

[23] Особенно заметно слияние морали и права в архаическую и классическую эпохи греческой античности. В классическую эпоху, например, понятие «справедливого» (δίκαιον), как и понятие закона, обнимало то и другое (ср.: *Latte K.* Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum // Antike und Abendland. 1946. N 2. S. 63—64).

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ АВГУСТИНА О СООТНОШЕНИИ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

О. Е. Нестерова

В начале XI кн. «Исповеди» Августин помещает пространное рассуждение о несправедливости мнения тех, кто настаивает на необходимости считать мир безначальным и совечным творцу. Тема эта важна для него уже потому, что предметом дискуссии оказывается в данном случае основа основ христианской онтологии: принцип креационизма, выражающий общее для иудейской и христианской традиции понимание характера зависимости мира от высшей причины его бытия. Не удивительно, что Августин неустанно возвращается к вопросу о «начале творения» в различных своих сочинениях [1]. Но чтобы понять причину, побудившую его обратиться к этому предмету именно в XI кн., которую

читатели и исследователи привыкли воспринимать как самостоятельный трактат о природе и сущности времени, нужно иметь в виду, что в данном случае сама формулировка проблемы позволяет рассматривать антитезу творца и творения в особом аспекте: в плане противопоставления вечности и времени. Уже античная философия (преимущественно традиция, связанная с именем Платона, строго разграничивавшего сферы «истинного» бытия и становления) называет время неотъемлемой принадлежностью космоса, вечность же относит к сущностям высшего порядка. Это разграничение принимается также и христианскими мыслителями, утверждающими вечность бога и подвижную временную текучесть тварного мира. В этом смысле вопрос, обсуждением которого занимается Августин, может быть переформулирован следующим образом: совечно ли время вечности или, будучи ее порождением, оно возникло «после» нее? Иными словами: всегда ли было время?

Ответ Августина нетрудно предугадать. Самые общие соображения подсказывают, что положительное решение этого вопроса предполагает сближение понятий времени и вечности, отрицательное же, напротив, позволяет последовательно проводить принцип креационизма, оставляя при этом возможность рассматривать время как относительно самостоятельную сущность. Представляется очевидным, что первая из указанных позиций более соответствует духу античной философии, тогда как вторая отвечает потребностям христианского вероучения. На этом основании обыкновенно делается вывод о том, что время вообще оказывалось вне сферы интересов античных мыслителей или отодвигалось на второй план, а иудеохристианская традиция, наоборот, заинтересована преимущественно в разработке понятия времени [2]. С категоричностью подобных суждений согласиться трудно; они оправдываются лишь в самой отдаленной теоретической перспективе, на уровне предельных абстракций, нивелирующих живые особенности философских и богословских учений. Конечно, своеобразие общей мировоззренческой установки должно было определить отличие христианского подхода к решению проблем, связанных с вечностью и временем, от того, который был выработан языческими мыслителями. Однако не следует забывать, что формирующаяся христианская философия многим обязана как раз «языческой мудрости» и в значительной степени наследует ее проблематику, терминологию и способы рассуждения. Поэтому нередко ученый богослов свободно и естественно включался в диспут, начавшийся задолго до возникновения христианства. Августину, в частности, могла быть известна история спора по поводу истолкования того места из платоновского «Тимея», где говорится, что космос «имел начало своего возникновения» [3].

Эта полемика на протяжении нескольких веков занимала умы античных философов. Большинство интерпретаторов (независимо от их собственного отношения к данной проблеме) [4] соглашались, что Платон отрицает совечность космоса Демиургу. К такому за-

ключению приходит, например, Плутарх, предварительно взвесивший многочисленные доводы в его пользу (см.: De an. procr. in Tim.). А поскольку время неразлучно с космосом, то относительно него также приходится признать, что оно существовало не всегда. По словам Плутарха, «и Платон говорил, что время возникло вместе с космосом, а движение ⟨было⟩ и прежде возникновения неба. Времени же не было, ибо ⟨не было⟩ ни строя, ни меры, ни определенности и расчлененности, но лишь неупорядоченное движение — как бы бесформенная и безóбразная материя времени... Ведь оба они (т. е. космос и время.— *О. Н.*) суть образы бога: космос — бытия, время же — вечности; ⟨время есть бог⟩ в движении — подобно тому, как космос — бог в становлении» (Plat. quaest, 1007 cd; cf. Ps.-Plut. Placita ph. 884b). Сходная точка зрения представлена в дошедшем под именем Тимея Локрского сочинения «О Мировой Душе», автор которого, повидимому, столь же добросовестно следует мысли Платона: «Говорят, что части времени суть такие круговые обращения, которые Бог устроил (ἐκόσμησεν) вместе с космосом, ибо не было прежде космоса светил, а потому ⟨не могло быть⟩ ни года, ни коловращения времен года, которыми измеряется порожденное время. Ведь ⟨оно⟩ есть образ нерожденного времени, которое мы именуем вечностью (αἰῶνα).. Ибо как здешнее небо было порождено сообразно с вечной (αἴδιον) парадигмой — умопостигаемым (ἰδανικόν) космосом, так здешнее время было сотворено в соответствии с парадигмой вечности (αἰῶνα) вместе с космосом» (Tim. Locr. de anima mun., 4). Сторонников подобной интерпретации платоновского текста было немало. Поэтому не в чем упрекнуть Цицерона, употребившего в переводе вышеуказанного места «Тимея» выражение «из некоего *временнóго* начала» (ab aliquo temporis principatu; Cic. Tim. 5), хотя в оригинале нет этого уточнения. Считается, что Августин был знаком с текстом диалога именно по цицероновскому переводу [5]. Однако у него были и объективные основания ссылаться на авторитет Платона, возражая против концепции вечности мира: «Что же мы отвечаем — коли вопрос коснулся возникновения мира — тем, которые не желают верить, что он не существовал *всегда,* а *начал* существовать (как совершенно открыто и ясно признает даже Платон, хотя некоторые мнят, что он сказал не то, что думал)?» (De civ. Dei XII, 12).

Однако традиция аллегорического истолкования спорного текста Платона, на которую намекает Августин, также отнюдь не беспочвенна. Ведь и сам Платон, как бы противореча себе, замечает: «...есть всегда сущее, не имеющее возникновения ⟨бытие⟩, и есть всегда возникающее, но никогда не сущее» (Tim. 27D—28A). Плутарху и Аттику удавалось справиться с затруднением, понимая под «всегда возникающим» не космос, а материю. Такая установка приводила их к признанию двух родов времени: возникшего, принадлежащего здешнему миру, и извечного пра-времени, соответствующего хаотическому движению материи и, в свою очередь, оказывающегося «материей» нашего времени. Но это

компромиссное решение удовлетворяло не всех последователей Платона. Уже в Древней Академии высказывалась мысль, что слова Платона о рождении космоса и Мировой души нельзя понимать буквально, во временно́м смысле: по мнению Ксенократа, он прибегал к иносказанию, преследуя дидактические цели и уподобляясь математикам, вычерчивающим геометрические фигуры, чтобы показать, как из простых элементов возникает сложное [6]. Средний платонизм возобновляет попытки перетолковать Платона, но изыскивает для этого новые средства. Так, Альбин выдвигает следующую гипотезу: «Когда же Платон говорит, что космос возник, его нужно понимать не так, будто было когда-нибудь время, когда не было космоса, но в том смысле, что он всегда пребывает в возникновении и указует ⟨тем самым⟩ на некую изначальнейшую причину своего бытия» (Didaskalicus, 14). Эта точка зрения уже мало отличается от той, которую впоследствии отстаивали неоплатоники: Плотин, Порфирий и, позже, Ямвлих (см.: Procli in Tim I, 277 Diehl).

Плотин безоговорочно отвергает мысль о возникновении мира во времени: «Сказано, что здешний космос не начинался и не имеет прекратиться, но пребывает всегда подобно тамошнему» (Enn, II, 9,8) [7]. Стало быть, ближайшая задача его заключается в отыскании способа, позволяющего согласовать этот тезис с воззрениями Платона. И она не покажется слишком простой, если учесть, что ему предстояло опровергнуть мнение почти общепринятое,— хотя бы и опираясь на авторитет Древней Академии. Чтобы понять упорство Плотина и его нежелание поступиться идеей вечности мира ради буквы учения Платона, необходимо уяснить отличие его собственного космогонического учения от того, которое изложено в «Тимее».

Платон высказывается о возникновении космоса двояко: это либо акт порождения (в таком случае источник космического бытия именуется «отцом» и «родителем»), либо — демиургический, творческий акт. Но чтобы получить хотя бы приблизительную модель плотиновского понимания творческой деятельности Единого, нам пришлось бы отказаться от идеи Демиурга и одновременно заменить образ живого существа, порождающего другое живое существо, более абстрактным понятием жизни. Если творение в платоновском понимании допустимо трактовать как единократный акт, то понятие жизни, являясь динамической и процессуальной категорией, уже содержит в себе идею жизнетворчества (жизнь непрестанно воспроизводит жизнь, ибо таков способ ее существования). По тому же принципу организованы все метафоры, которыми Плотин пользуется для пояснения теории эманации, в частности излюбленный неоплатониками образ лучащегося солнца. Высшие ступени универсума, по Плотину, существенно заключают в себе творческий принцип [8]. Например, он пишет: «...если мы приписываем богу энергии (подобно тому, как энергии его — его желанию, ибо не вопреки ⟨своему⟩ желанию действует он), а энергии ⟨суть⟩ как бы сущность его, то желание его

будет тождественно его сущности» (Enn. VI, 8,13). Отсюда явствует, что творческая деятельность Единого (каков бы ни был ее механизм) — непрестанна, безначальна и бесконечна, а значит, безначален и бесконечен видимый космос.

Таким образом, неоплатоническая концепция возникновения мира существенно отличается от Платоновой. Трудно было бы ожидать, что неоплатоник, присягнувший в верности учению Платона, вступит в открытую конфронтацию по отношению к «божественному Учителю». Однако система Платона содержит разнообразные мыслительные возможности, нередко взаимоисключающие [9]; к тому же он сам не претендует на адекватность изложения (см.: Tim., 37e—38a), предоставляя тем самым неслыханную свободу своим будущим интерпретаторам. В данном случае Плотин использует то обстоятельство, что Платон оговаривает неточность обычного словоупотребления, переносящего на вечную сущность временны́е определения (см.: Tim., 37e—38a).

В связи с этим ход мысли Плотина можно представить себе следующим образом. Несовершенство языка вынуждает нас говорить о причине, как о чем-то предшествующем (во времени) следствию. Но применительно к истинно-сущему (а тем более к сверх-сущему) это несправедливо, ибо оно вечно и, следовательно, чуждо преемственности «до» и «после». Поэтому если Платон говорит о благости бога (как причине создания мира) в прошедшем времени (cf. Tim., 29e), то это ни в коем случае нельзя понимать буквально. Вероятно, Плотин намеренно сосредоточивает свое внимание именно на этом тексте, уклоняясь от разъяснения другого места, которое действительно служило камнем преткновения для адептов платонизма. Очевидно, он молчаливо предполагает следующие две вещи. Во-первых, что аллегорическая интерпретация диалогов Платона принципиально допустима и законна. Во-вторых, что она необходима в тех случаях, когда нет иного способа избежать противоречий. Плотин не мог не принимать во внимание критики, которой Аристотель в трактате «О небе» и других сочинениях подвергает учение Платона о начале мира. Но даже отвлекаясь от конкретных возражений Аристотеля, нетрудно увидеть общий источник всех апорий. Хотя в системе Плотина вечность выступает как начало, безразличное ко времени и принадлежащее иному онтологическому уровню, тем не менее уже то, что их соотношение описывается как причинно-следственная связь, предполагает возможность обратной логической зависимости. До тех пор пока вечность признается вечной и неизменной причиной времени, равновесие сохраняется. Оно нарушается лишь в том случае, когда под сомнение ставится «всегдашность» мира: ограниченность времени как бы проецируется на вечность. На более глубоком уровне возникало бы следующее затруднение. Если переход из небытия к бытию есть перемена состояния, а всякое состояние мира обусловлено некоторой внешней причиной, тогда и эта последняя должна претерпеть изменение, что потребовало бы дальнейшего обоснования.

У Платона импульсом к созданию мира служит воля Демиурга, устраивающего отражение вечного прообраза. Но именно в этом пункте Плотин расходится с Платоном. Плотин не может также и допустить перемены в вечно-сущем. Согласно его собственному определению, «в вечности нет „одного" и „другого" (т. е. различия отдельных моментов.— *О. Н.*); поистине, ее не расчленить, не развернуть, не продлить, не растянуть; поистине, в ней нет ничего, что можно было бы воспринять как «более раннее» и «более позднее») (Enn. III, 7,6). Естественно поэтому, что Плотин предпочитает утверждать, что мир был всегда и имеет начало не во временно́м смысле, а только в смысле вневременного онтологического причинения: «...космос не получил какого-либо временно́го начала, поскольку ‹вечно-сущее лишь как› причина его бытия раньше него» (Ibid.). То же самое справедливо и для времени, которое осуществляется в космосе и вместе с космосом: оно не имело начала, но было всегда.

Различая предшествование во времени и причинное предшествование, Плотин преследует две цели: во-первых, доказать, что космос был всегда; во-вторых, избавить понятие вечности от груза временных определений, смущающих человеческий ум. Однако теперь возникает иная трудность. Признав, что время было всегда, не возводим ли мы его тем самым в степень вечности, которая существенно определяется этим «всегда» (cf. Enn, III, 7,4: αἰων γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος)? Действительно, если истинносущее пребывает всегда и бытие становящееся также пребывает всегда, то различие между временем и вечностью стирается и перестает служить демаркационной линией, разграничивающей два уровня бытия. Плотин видит и эту опасность. Шестую главу трактата III, 7 он целиком посвящает тому, чтобы не допустить смешения, обособить эти понятия. И здесь важным для него оказывается опыт Аристотеля, который в трактате «О небе» намечает принципы противопоставления времени и вечности, исходя из идеи «всегдашности» того и другого. Именно Аристотелю принадлежит приводимая Плотином этимология, согласно которой «вечность» истолковывается как «всегда сущее». Аристотель противопоставляет космос и надмирные вещи, приписывая последним вечную, самодовлеющую и чуждую изменениям жизнь, и далее поясняет: «Полный срок [существования] всего Неба и срок, объемлющий целокупное время и бесконечность, есть «Век» (αἰών), получивший наименование вследствие того, что он «Всегда Есть»(ἀεὶ ών) — бессмертный и божественный» (De coelo I, 9,279a 25—28/Пер. А. Лебедева). Но хотя Плотин согласен с аристотелевским пониманием бога и вечных сущностей как самодостаточных, неподвижных, неизменных и пребывающих вне времени, хотя трактовка вечности как самосредоточенной полноты, объемлющей бесконечность, также не может вызвать у него возражений, все же утверждение, что вечность охватывает бесконечность времени, кажется ему недостаточно строгим. Поэтому в приведенной выше дефиниции он дает вечности негативное опре-

деление, отрицая за ней те свойства, которые, по Аристотелю, отличают время и движение. Больше того, ниже он говорит, что даже выражение «всегда» не вполне приложимо к вечно-сущему. «Когда мы говорим „всегда" — и не о том, что иногда существует, а иногда — нет (т. е. не о становящихся и преходящих вещах здешнего мира.— *О. Н.*), нужно думать, что мы говорим так для собственного удобства; ибо ‹слово› «всегда», будучи, видимо, употреблено не в прямом смысле, могло бы привести душу к ошибочному представлению о чем-то, что существует издавна или не перестанет существовать» (Enn. III, 7,6). Поэтому во избежание путаницы лучше называть «вечно-сущее» просто «сущим», ибо последним уже предполагается, что оно *существует всегда.* Очевидно, что Плотину недостает двух разных слов, чтобы обозначить «всегда» во времени и «всегда» в вечности. Именно в этом направлении и будет впоследствии двигаться мысль Прокла, который станет искать посредствующее звено между временем и вечностью и сформулирует тезис о двух родах времени.

Итак, Плотин отнюдь не пренебрегает идеей времени; напротив, он одинаково заботится как о том, чтобы оградить вечность от временных определений, так и о том, чтобы не дать времени раствориться в ней. Однако его представления о структуре универсума и характере связи различных уровней внутри него необходимо приводят к тому, что, указывая на различие времени и вечности как средство демаркации становления и истинного бытия, он тут же заявляет, что это различие определяется как раз их принадлежностью двум названным ступеням бытия. Он сознательно отождествляет вечность с истинно-сущим и называет ее жизнью и сущностью умопостигаемого бытия; точно так же время есть жизнь и сущность Души, осуществляющейся в творческом акте. То есть время, согласно Плотину, совершенно растворяется в Душе (как вечность — в Уме) и соответственно в космосе; оно не внешне, но внутренне (вплоть до полной неразличимости) связано с ними. Если Плотину в его теоретических построениях понадобились категории времени и вечности, то прежде всего для того, чтобы подчеркнуть динамический и энергийный характер Ума и Души и противопоставить наполненной и самодостаточной сосредоточенности первого развернутость, разъятость и творческую рассредоточенность второй. Таким образом, вечность и время оказываются у него вспомогательными понятиями, уточняющими представление об истинном бытии и становлении. Они подключаются к общей иерархии универсума и подпадают закону соответствия и изоморфности его ступеней. Поэтому, определяя время как διάστασις (рассредоточенность, разъятость, букв. «расставленность») жизни Мировой души, Плотин не покидает границ, намеченных платоновским определением времени как подвижного образа, или «движущегося подобия» вечности (cf. Tim. 37d): ибо вечность есть та же жизнь, но чуждая διάστασις Но в таком случае независимо от того, определяется ли время «снизу», через характеристику становящегося

бытия, обязанного времени своим существованием, или же «сверху», посредством аналогии с вечностью, результат остается одним и тем же: он возвращает нас к высшему уровню бытия. Не случайно сам Плотин сравнивает Нус с Кроносом, пожирающим своих детей (cf. Enn. Y, 1, 7).

Как уже было сказано, Августин придерживается иного толкования платоновского учения о возникновении мира, противоположного интерпретации, предлагаемой Плотином и его предшественниками, которых Августин — не без язвительности — уличает в намеренном искажении смысла слов Платона. Но, разумеется, не желание иметь союзника в лице Платона привело его к выводу, что мир имеет начало и не совечен богу.

Выше было показано, что Плотин в трактовке вопроса о соотношении времени и вечности исходит из учения об эманативном убывании бытия. Августиновское решение этого вопроса с той же непреложностью детерминировано христианским креационизмом, основой которого служит библейский рассказ о сотворении мира.

В пользу этого утверждения свидетельствует единодушие раннехристианских писателей, для которых вопрос о начале мира явился одним из важнейших пунктов несогласия с античными философами. Примечательно, что простая констатация тварности мира рассматривалась ими как аргумент, вполне достаточный для опровержения концепции вечности космоса или материи [10]. Например, Феофил Антиохийский пишет: «Платон и те, что из числа его последователей, соглашаются, что Бог не рожден и ⟨что Он⟩ — Отец и Творец всего; но затем они принимают за основание ⟨помимо нерожденного⟩ Бога и нерожденную материю (ὕλην) и говорят, что она — ровня Богу. Если же Бог не рожден и материя не рождена, то, по платоникам, ⟨выходит что⟩ Бог уже не Творец всего, и не утверждается ⟨больше⟩ единовластие Бога... Ведь как Бог, будучи нерожденным, неизменен, так и материя, если она не была рождена, была неизменна и боговидна. Ибо рожденное — превратно и изменчиво, нерожденное же — чуждо превратности и изменчивости. Что же ⟨из них⟩ главнее, если Бог из подвластной материи сотворил мир? Ведь и мастеровой человек, откуда-то раздобыв материал, делает из него, что ни пожелает. Могущество же Бога проявляется в том, что Он пожелал сотворить таковое из несуществующего (ἐξ οὐκ ὄντων)...» (Ad Autol. II, 4) [11]. Учение самого Платона защищено от такого рода критики, ибо он понимал материю как μὴ ὄν. Но полемика древних апологетов была направлена главным образом против поздних последователей Платона, и как раз тех, кто воспринял идею сотворенности и временно́й ограниченности мира, но, истолковав μὴ ὄν как ὑλη, сделал последнюю принципом, совечным богу (в частности, против Плутарха, Аттика или тех, кто разделял подобную точку зрения, в особенности гностиков и, позже, манихеев).

Между тем, хотя в большинстве случаев такая аргументация казалась достаточной, со временем все ощутимее становилась потребность в более изощренном оружии. Как правило, объектом критики с позиций христианского креационизма оказывались учения, не столько отвергавшие идеи творения, сколько неверно (опять-таки с христианской точки зрения) трактовавшие ее. Но если Плутарха или Гермогена было легко уличить в непоследовательности, то учение о вечном творении мира, распространению которого немало способствовал Ориген, было не столь уязвимо.

Оставаясь на ортодоксальной точке зрения, нельзя было не видеть, что идея вечности материи умаляет величие творца. Но Ориген как раз и начинает свои рассуждения с безоговорочного признания того, что бог есть творец всего сущего, создавший мир из ничего (cf. De princ., praef. 4). Спрашивается: если бог есть творец сущего, то позволительно ли говорить, что он не всегда был творцом, а стал им в какой-то момент? Ориген находит, что это противоречило бы понятию о боге, поэтому на вопрос, что делал бог до того, как сотворил наш мир, следует отвечать: он творил бесконечное множество других миров (cf. ib. III, 5). К такому же выводу, по мнению Оригена, мы должны прийти, если бог мыслится как вседержитель: ведь нельзя называть отцом того, кто не имеет сына, или господином того, у кого нет ни раба, ни имения; точно так же и богу, чтобы быть владыкой и вседержителем, необходимо творение, покорное ему (cf. ib. I, 2, 10). А значит, мир (как целокупность творения) существовал всегда и бог непрестанно творит его.

Казалось бы, доводы Оригена служат единственно к прославлению бога-творца. Между тем Августин подвергает их резкой критике. От проницательного ума иппонийского епископа не могло укрыться то обстоятельство, что идея «вечного творения» по сути своей парадоксальна. Строго говоря, «вечное творение» мыслимо лишь при условии отождествления творца с актом творчества, когда бог понимается как безличная творческая энергия. Ориген делает первый шаг в этом направлении, говоря, что бог не может не творить, потому что такова сущность бога-творца. Если же рассмотреть в этих терминах систему Плотина (т. е. взглянуть на неоплатонизм под тем углом зрения, под которым раннехристианское сознание рассматривало философские учения язычества), то предстанет вполне законченная картина. Только субординационизм, т. е. искусственная организация универсума по иерархическому принципу, позволяет неоплатоникам различать космос и причину его бытия; устранение этого принципа могло бы привести лишь к пантеизму. Второй упрек, который можно было бы адресовать Оригену, связан с проблемой свободы. Вопрос о том, свободен ли бог, подчиняющийся внутренней необходимости творить, вставал и перед Плотином. Он решает его двумя способами: во-первых, отождествляя желание бога с его сущностью, во-вторых, утверждая его самодостаточность и абсолютную независимость от низших субстанций. Однако различие

между языческим и христианским пониманием свободы, которое кратко можно было бы охарактеризовать как различие свободы *от* и свободы *для*, ставит Оригена в иное положение. Ориген очень много занимается свободой воли и свободой выбора, т. е. свободой в личностном аспекте. Поэтому Августин справедливо обвиняет его в том, что, оставляя духам свободу пребывать с богом или отпадать от него, он лишает творца свободы творить или не творить мир (cf. De civ. Dei. XII, 18).

В том же трактате Августин посвящает несколько глав опровержению «лжеучения» о вечности мира, причем характер его аргументации последовательно меняется в зависимости от того, какое отношение высказывают его оппоненты к идее творения как таковой. Он начинает с критики мнения тех, кто вообще отказывается признать мир сотворенным, из чего следует, что он вечен, и ограничивается приведением доводов в пользу его тварности. В последнюю очередь он, предельно сузив круг своих противников, обращается к разбору учения о вечном творении мира, которому он уделяет особенно много места [12].

Оригеновской и, в более отдаленной перспективе, неоплатонической трактовке исхождения мира от божества Августин противопоставляет такое понимание акта творения, согласно которому бесконечная пропасть отделяет тварный мир от трансцедентного источника его бытия. Произведения рук ремесленника не имеют ничего общего со своим создателем и обладают собственной природой и собственной структурой. Точно так же и мир: он не подобен, не изоморфен творцу и, возникнув, получает некоторую самостоятельность в своей обособленности от бога. Короче говоря: мир сотворен, и сотворен отличным от творца, а акт творения — единократен.

Исходя из этого, Августин вырабатывает два постулата, на которые он опирается в решении вопроса о начале мира и соотношении времени и вечности. Во-первых, он безоговорочно признает, что мир не совечен богу. «Католическое вероучение повелевает верить и говорить, что сия Троица есть Един Бог, Им же создано и сотворено все, что ни есть... так что всякая тварь, духовная или телесная... не от Бога рождена, но сотворена Богом из ничего... По этой причине недопустимо говорить и верить, что тварная вселенная единосущна или совечна Богу» (De Gen. ad litt. op. imperf. 1). Во-вторых, он настойчиво подчеркивает несообразность времени и вечности, их несхожесть. «Истинная вечность та, где нисколько нет времени» (In Ioann. Ev. Tr. XXIII, 9). «И кто может поставить себя хоть на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющей светлостью этой неизменяющейся вечности и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства, коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью?.. И кто в состоянии уразуметь и истолковать, как вечность, неизменно пребывающая в настоящем, для которой нет ни будущего, ни

прошедшего, творит между тем времена и будущие и прошедшие?» (Confess. XI, 11/Пер. С. Аверинцева) [13].

Здесь мы должны остановиться, задавшись вопросом: исключает ли Августин возможность судить о времени по аналогии с породившим его принципом? В какой мере приемлема для него знаменитая формула, предложенная Платоном? Если рассмотреть эволюцию августиновского понимания соотношения времени и вечности, придется признать, что, действительно, именно эта идея служит исходной точкой для его спекулятивных построений. Так, например, в трактате «О музыке» он, говоря о «вечных числах», прямо называет время подобием вечности: «Какие же числа суть наивысшие, если не те, в коих нет никакой изменчивости, и откуда созидаются, устрояются, упорядочиваются и соразмеряются времена, подражающие вечности...» (De mus. VI, 29) [14]. Впоследствии он с большей осторожностью обращается к этой формуле. Однако и в «Исповеди», и в других сочинениях он противопоставляет подвижности времени неподвижную сосредоточенность вечности. Например, в Enar, in Ps. CI, 25 он пишет: «...лета Бога — это вечность Бога, вечность — самая субстанция Бога, в коей нет ничего изменчивого» (cf. Confess. XI, 13). Или в другом месте: «...вечность и время различаются, поскольку времени нет без некоей подвижной изменчивости, в вечности же нет никакого изменения...» (cf. De Trin. II, 5). Более того, он в увлечении утверждает, что достаточно было бы мгновению остановиться, и вместо времени нам предстала бы вечность: «А настоящее, если бы оно было всегда настоящим и не переходило бы в прошлое, было бы уже не временем, но вечностью» (Confess. XI, 14). Для сравнения отметим: согласно Плотину, если допустить невозможную мысль, что время остановилось и утратило свою специфическую рассредоточенность, оно бы исчезло или по меньшей мере перестало быть собой, вернувшись к зачаточному состоянию (cf. Enn. III, 7, 13).

Следовательно, для Августина единственным пунктом расхождения с неоплатонической трактовкой соотношения времени и вечности остается вопрос о начале мира и времени. Но даже и тут, отстаивая свою точку зрения, он извлекает уроки из споров своих предшественников и использует готовые мыслительные схемы, преследуя собственные теоретические и полемические цели.

Аргументация его оппонентов сводится к указанию на то, что отрицание вечности мира ставит под сомнение вечность творца, чуждую всякой перемене. В передаче самого Августина это звучит так: «Что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он бездействовал и ничего не творил, почему бы ему всегда и впредь не воздерживаться от творения, подобно тому, как он ⟨воздерживался⟩ всегда до того. А если в Боге возникло некое новое побуждение и новая воля, дабы создать творение, которого он никогда прежде не создавал, каким образом истинна вечность, где возникает воление, коего не было прежде?.. Если же Божья воля, чтобы творение существовало, была извечной, то

почему не вечно и творение?» (Conf. XI, 10). Опровергая эти доводы, Августин рассуждает следующим образом. Бог есть творец всего сущего, а значит, и времени, если только оно существует. Стало быть, *до* творения времени — времени не было. Но самое время творится вместе с миром (cf. De civ. Dei XI, 6). Поэтому вопрос о том, что делал бог *до* творения мира, абсурден, ибо *до* времени, *вне* времени, *в вечности* нет различения «до» и «после» (cf. Confess. XI, 13). Кратко формулируя этот принцип, Августин говорит: «Не спрашивай, когда: в вечности нет „когда" „Когда" и „когда-то" суть слова, принадлежащие временам» (Enarr. in Ps. CIX, 16). На основании этих рассуждений он приходит к заключению: «Все времена Ты сотворил, и прежде всех времен Ты еси, и не было такого времени, когда бы не было времени (Conf. XI, 13; cf. De civ. Dei. XII, 16).

Но ведь и Плотину были знакомы аргументы того же типа, что и те, которые опровергает Августин; однако он, очевидно, находил их достаточно убедительными. И потом, разве не неоплатоникам Августин обязан самой мыслью, что, говоря о соотношении времени и вечности, т. е. вступая в область, пограничную тому и другому, ни в коем случае нельзя переносить на вечность темпоральных определений? И, наконец, Августин готов признать даже и то, что время было всегда, с той, однако, оговоркой, что «всегда» означает «во всякое время» и ничего другого. «Ведь если время было не во всякое время, то, значит, было время, когда не было никакого времени? Кто же настолько скудоумен, чтобы говорить такое?» (De civ. Dei. XII, 16). В последнем случае мы имеем особенно выразительный пример логической эквилибристики: Августин использует положение, которое традиционно служило для опровержения идеи ограниченности времени. Мы находим его, например, у Секста Эмпирика: «...если оно (время.— *О. Н.*) ограничено, то началось в какое-нибудь время и каким-нибудь временем кончится; вследствие этого было когда-то время, когда не было времени (перед тем, как оно началось), а это бессмысленно. Значит, время не ограничено» (Pyrrh., III, 141/Пер. А. Ф. Лосева). Но даже и в целом, как мы видим, ход мысли Августина аналогичен ходу мысли Плотина. Как возможно, чтобы один и тот же путь приводил к различным итогам? Как возможно, чтобы одним и тем же способом доказывались противоположные тезисы?

Мы могли бы объяснить это следующим образом. Плотин исходит из идеи цикличности времени, которое относится к вечности как точка, описывающая окружность, к центру окружности. Поэтому признание того, что время не ограничено вечностью, равносильно для него утверждению безграничности времени. Христианская философия разрабатывает понятие линейного времени, которое мыслится как конечный отрезок (вечность соответственно можно представить в виде «беспредельной» точки, внешней по отношению к этому отрезку): большинство христианских мыслителей этой эпохи признает, что время имеет начало.

Августин принимает тезис Плотина: вечность не полагает предела времени. Но отсюда не следует вывод о беспредельности времени; Августин использует логическую возможность, не предусмотренную Плотином: время само полагает себе границы. Принимая за аксиому идею ограниченности времени, он утверждает, что оно не нуждается в ограничении извне и, следовательно, количественно не обусловлено вечностью.

Современному читателю этот итог может показаться незначительным. Но это далеко не так. Оставаясь верным принципу креационизма, Августин не удовлетворяется учением раннехристианских писателей о возникновении мира во времени, основанном на бессознательной презумпции того, что вечность есть бесконечное время, и потому открытого для критики с позиций неоплатонизма. Напротив, он предлагает такое решение проблемы, которое с успехом могло быть противопоставлено утонченной неоплатонической теории соотношения времени и вечности, тогда как обычная для раннехристианской литературы аргументация не достигала цели, ибо не учитывала различения причинного и временного предшествования. Самая же идея количественной ограниченности и конечности времени играет важную роль в философии истории Августина, так как позволяет охватить временной процесс в его целостности и, отказавшись от хронометрического релятивизма античности, обосновать использование единой системы отсчета времени «от сотворения мира».

[1] См., напр.: De civ. Dei, XII; De Gen. ad litt; Enarr. in Ps.

[2] См. напр.: *Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian faith and greek philosophy. N. Y., 1960. P. 116, 127.

[3] «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем... мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос... было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло...» (Tim., 28b/Пер. С. Аверинцева).

[4] Античному мировосприятию в целом больше импонирует идея непрестанности, «всегдашности» космоса.

[5] См. об этом в кн.: *Courcelle P.* Les lettres Grecques en Occident: De Macrobe a Cassiodore. P., 1943. P. 156—159. Здесь оспаривается предположение, что Августину был известен перевод Халкидия.

[6] См.: *Heinze R.* Xenokrates: Darstellung der Lehre und Samlung der Fragmente. Leipz., 1892. S. 179—180 (fr. 54). Того же мнения придерживался Спевсипп. Крантор, ученик Ксенократа и первый комментатор «Тимея», также отрицает временной характер космогонии и психогонии.

[7] Ср.: Enn. III, 2, 1, где возможность предсуществования в уме бога некоего плана творения исключается на том основании, что допущение ее противоречит идее безначальности мира.

[8] Ср.: *Rist J. M.* Plotinus: The road to reality. Cambr., 1967. Ch. 6. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 211, 378 и др.

[9] См. об. этом, напр.: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного рода // Новое в современной классической философии. М., 1979. С. 55.

[10] См., напр.: Iustini cohort. ad Graec., 23; Tatiani adv. Graec. of., 5; Irenaei adv. haeres. II, 34, 3; и др.

[11] Большинство ранне-христианских авторов используют такой же или сходные способы рассуждения.
[12] См.: De civ. Dei XI, 4; cf. ib. XII.
[13] Cf. Serm. CXVII, 10; Enarr. in Ps. CXXI, 6; CI, 10; XC, 15; De Gen. ad litt. VIII, 39 De div. quaest., 17. 19 etc.
[14] Ср. у Платона: «...устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Tim, 37d/Пер. С. Аверинцева).

ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ В АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(Аристотель, Плотин, Августин)

М. А. Гарнцев

Историко-философский анализ концепций самосознания, разработанных видными мыслителями прошлого, помогает лучше понять тенденции развития философских воззрений на сущность и предназначение человека. Генетическое исследование различных подходов к проблеме самосознания и к смежным с ней проблемам, принимающее в расчет целый ряд факторов (таких, например, как степень творческого своеобразия философа, меру его зависимости от традиции и т. п.), подводит к выводу о том, что в самораскрытии субъекта познания, описываемом с большей или меньшей последовательностью и выразительностью в рамках какой-либо философской системы, находит свое отражение сложный и обусловливаемый совокупностью конкретных социокультурных условий процесс формирования определенного типа умозрительного и практического отношения к человеческому *я* [1].

В общеметодологическом плане исследование, допускающее относительную самостоятельность имманентного анализа и одновременно повышающее его «прицельность» посредством выявления теоретических источников, призвано, с одной стороны, выделить в нескольких способах философствования те общие моменты, которые свидетельствуют об устойчивости «наследственных» структур философского мышления, так или иначе проявляющихся в разных интеллектуальных ситуациях и обеспечивающих в философской традиции надежную связь времен, а с другой — вычленить набор проблемно-понятийных схем, отличающих тот или иной тип философствования как самобытную целостность. В приложении к избранной теме эта исследовательская программа может быть реализована как в целенаправленной констатации дуализма эмпирического и чистого *я*, который не сумели преодолеть Аристотель и Августин и, по-видимому, не стремился преодолевать Плотин, так и в выяснении специфики тех конкретных форм, какие данный дуализм принимал в аристотелевской, плоти-

новской и августиновской концепциях самосознания. Поскольку же дуализм эмпирического и чистого *я* логически и исторически связан с традиционными дихотомиями внешнего и внутреннего, времени и вечности и т. п., историко-философское осмысление его эволюции позволяет рельефнее представить в синхроническом и диахроническом ракурсах некоторые фундаментальные предпосылки гносеолого-антропологических доктрин Аристотеля, Плотина и Августина. При этом предварительное изучение двух греческих мыслителей, несомненно повлиявших на становление Августина как философа, помогает выработать стратегию рассмотрения августиновской теории самосознания, ставшей образцовой для западноевропейского средневековья.

Хотя в античной философии эмпирическое *я*, чаще всего понимаемое как соединенная с телом душа, и чистое *я*, или ум, на словах нередко признавались лишь разными аспектами человеческого *я*, их функциональное различение иногда заходило так далеко, что трактовка эмпирического *я* как части природы и социума, чутко реагирующей на изменчивость ситуаций и активно локализующей себя в пространстве и времени, сочеталась с тенденцией к субстанциализации чистого *я* и подчеркиванию его вневременного и внеисторического характера. Так, изучая заключительный этап эволюции психологии Аристотеля, нельзя не учитывать явственно выступавшую в поздних аристотелевских трудах, в том числе в «Никомаховой этике», двойственность подхода к проблеме субъекта познания. Если, с одной стороны, следуя принципам гилеморфизма, Аристотель в «Никомаховой этике» рассматривал эмпирическое *я* как неразрывное единство души и тела, то, с другой — здесь же четко прослеживалась тенденция к отождествлению чистого *я* с умом [2]. Характерное для психологической доктрины позднего Аристотеля сближение души и тела приводило в конечном счете к дуализму ума и души, нашедшему отражение в ряде мест итогового этического сочинения Стагирита. Функциональное различение эмпирического и чистого *я*, выразившееся в антитезе практической или ориентированной на практику деятельности и деятельности созерцания, дополнялось у Аристотеля акцентированным, хотя и не всегда последовательным различением деятельного субстанциального ума, который изъят из времени, бессмертен и абсолютно актуален, и имманентного человеческой душе пассивного ума, спорадическая реализация потенций которого происходит во времени лишь благодаря воздействию внешних факторов, будь то познаваемые объекты или «входящий извне» ум. Применявшиеся при этом в трактате «О душе» уловки тонкой дипломатии, уповавшей на миротворческую действенность заверений в неизбежности тесного познавательного контакта между пассивным и деятельным умом, вряд ли могли существенно ослабить чреватую конфликтами напряженность в отношениях между психологией и ноологией Аристотеля.

Показательно и то, что в «Никомаховой этике» анализ структуры самосознания эмпирического *я* проводился Аристотелем в

рамках обсуждения проблемы блага, приносимого человеку дружбой, а характеристики чистого *я* обычно давались при описании предельных совершенств созерцательной жизни, являющей собой идеал самоудовлетворенности и воплощение присущего мудрецу стремления к бессмертию и богоподобию. Поиски возможного компромисса между самоудовлетворенностью и дружбой, между ценностными установками теоретической и практической деятельности сосредотачивались у Аристотеля вокруг проблемы аксиологической значимости различных действий субъекта, могущих быть соотнесенными с различными ступенями в иерархии жизненных благ. По мнению Аристотеля, высшее самодовлеющее благо созерцания достигается субъектом тогда, когда он, отвлекаясь от конкретных условий своего существования и пытаясь превзойти себя самого, отождествляет себя с умом, однако сознание собственного бытия как неоспоримого наличного блага присуще субъекту именно постольку, поскольку он является человеком, т. е. составным существом, задействованным в природном и социальном универсуме.

Словно демонстрируя, что «обычная» академическая аналогия между богом и человеком, которой еще уделялось внимание в «Большой этике» и «Евдемовой этике», окончательно утратила методологическую привлекательность, Аристотель в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» предпочитал заниматься имманентным анализом самосознания эмпирического *я* [3], стараясь не затрагивать детально рассмотренного им в 7-й и 9-й главах XII книги «Метафизики» вопроса о самопознании божественного ума. Сравнивая указанные отрывки из «Никомаховой этики» и «Метафизики», можно сделать вывод о том, что, по Аристотелю, осознание человеком самого себя осуществляется иначе, чем интуитивное познание божественным умом самого себя. Самопознание божественного ума есть «мышление о мышлении», самосознание же эмпирического *я* никак нельзя свести только к осознанию субъектом мыслительных актов, да и присущее человеческой душе дискурсивное мышление отнюдь не тождественно сознанию этого мышления. Причем, в отличие от непрерывного созерцания постоянно обращенного к самому себе божественного ума, «всегда направленное на другое, а на себя лишь мимоходом» [4] человеческое мышление, будучи включенным в сложную ритмику внутренней активности субъекта и оказываясь непосредственно зависимым от чувственного восприятия, воображения и т. п., не является непрерывной интеллектуальной деятельностью, призванной стать свидетельством того, что сущность человеческого *я* заключается главным образом в мышлении. Сознание человеком мышления, а наряду с ним и других актов, в том числе чисто телесных, становится у Аристотеля результатом взаимодействия разных функций души, низшие из которых могут существовать независимо от высших, но не наоборот. Иными словами, согласно позднему Аристотелю, не приемлющему крайностей платоновского дуализма чувственности и рассудка,

человек сознает себя в средоточии собственных действий именно как существо, обладающее способностью чувственного восприятия [5].

Эту антропологическую установку приходится учитывать и при анализе аристотелевской теории общего чувства [6]. По Аристотелю, общее чувство систематизирует и оценивает чувственные данные, познает общие чувственно воспринимаемые свойства (движение, покой, фигуру, величину и число) [7], посредством выявления полезного и вредного, доброго и злого указывает, к чему надо стремиться и чего избегать [8], и, наконец, является восприятием восприятия [9]. Синтезирующая деятельность общего чувства выступает у Аристотеля в качестве одного из важнейших факторов, определяющих единство самосознания эмпирического *я*. Обусловливаемая функционированием общего чувства реальная взаимозависимость различных психических актов (например, воспоминания, обращенного к прошлому, или воображения, могущего быть устремленным к будущему) приводит к тому, что общее чувство в отличие от простого восприятия, получаемого при посредстве внешних чувств и являющегося восприятием только настоящего, способно в той или иной форме охватывать все три модуса времени.

Критикуя в трактате «О восприятии и воспринимаемом» отстаиваемую рядом философствующих знатоков музыки концепцию «невоспринимаемого времени» [10], Аристотель использовал аргумент, представляющийся некоторым исследователям чуть ли не прототипом декартовского «cogito» [11]. В связи с этим следует отметить, что самосознание человека неразрывно связывалось Аристотелем с сознанием времени. Однако не вполне корректно по примеру некоторых аристотелеведов утверждать, что, согласно воззрениям Стагирита, время непременно относится к числу «общих свойств» [12]. Занимаясь в «Parva naturalia» не столько изучением соотношения общего чувства и «общих свойств», постигаемых в их присущности внешним объектам, сколько по преимуществу имманентным анализом общего, или внутреннего, чувства, воплощающего в себе функциональное единство различных психических деятельностей (памяти, воображения и т. п.), Аристотель уделял тут особое внимание именно проблеме психического времени, которое понималось им не как могущая стать общим чувственно воспринимаемым свойством мера физического движения, а, скорее, как апостериорная форма внутреннего чувства, не отделимая от самосознания эмпирического *я*.

Акцент на временно́м характере человеческого самосознания во многом определил своеобразие аристотелевской теории самосознания, в которой Аристотель в отличие от Декарта, в своем обосновании психосоматического дуализма и гносеологического эгоцентризма выдвигавшего на первый план понятие чистого *я*, или «мыслящей вещи», исходил прежде всего из понятия эмпирического *я*. Верность позднего Аристотеля принципам сенсуализма и психосоматического единства, имевшая следствием нараста-

шую озабоченность дуализмом чистого и эмпирического *я*, приводила к тому, что понятийные схемы аристотелевской доктрины вневременного «мышления о мышлении», изложенной в 7-й и 9-й главах XII книги «Метафизики», не оказывали сколько-нибудь заметного влияния на проводимый в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» и в 7-й главе трактата «О восприятии и воспринимаемом» анализ человеческого самосознания как сознания субъектом собственного существования во времени.

Плотин был далек от того, чтобы, подобно Аристотелю, расписывать блага, приносимые человеку дружбой, или тешить национальное самолюбие эллинов восхвалениями монолитной государственности. Напротив, его философия была призвана возвысить идеал самоудовлетворенного мудреца, остающегося безучастным к «игре» мировой истории и перед лицом социальных потрясений избирающего в качестве одного из самых надежных средств самоутверждения уход в себя, предваряемый и сопутствуемый глубокой внутренней сосредоточенностью и изощренной аскезой. Еще до Августина Плотин сумел заглянуть в «бездну» микрокосма. Однако Плотин не был намерен в отличие от Августина ставить полноту самовыражения личности в прямую зависимость от степени постижения ею бремени божественной опеки, налагаемого на индивидуальную жизнь и историю человечества. Во многих плотиновских трактатах, эмоциональный колорит которых в немалой степени определялся стремлением компенсировать эмпирическую затерянность человека во Вселенной и маскарадную неузнаваемость его подлинной сути неограниченной властью философа над своим внутренним миром, звучала страстная апология независимости и самодовлеющей значимости чистого *я*, равного универсуму.

Целенаправленность плотиновского философствования, и в частности ключевого учения о трех ипостасях (Едином, уме и душе), трудно выявить, не учитывая, насколько существенную роль играло в нем многоаспектное обоснование онтологизированного эгоцентризма. Психологическим мотивом этого эгоцентризма явилось пронзительное и — на фоне традиционной убежденности греческих мыслителей в совершенстве предела как атрибута устойчивой гармоничности — довольно неожиданное осознание актуальной бесконечности чистого *я*, в которой, по мнению Плотина, снимается антиномичность взаимосвязи индивидуализма и универсализма. Прибегая к помощи филигранной диалектики и мифологической символики, привычной для его конфессиональной среды, Плотин не уставал убеждать в том, что «кипящий жизнью» макрокосм всегда остается открытым для индивида, не могущего не ощущать в себе пульсацию космической жизни.

Описывая исхождение по ступеням иерархической лестницы от высшего начала к низшему (т. е. к материи чувственно воспринимаемого мира) и постепенно затухающую воспроизводимость прообраза, Плотин был склонен представлять ипостаси ума и души как уровни объективации и, так сказать, «деперсонали-

зации» Единого, которое, по определению Плотина, есть «первоначально *я* и сверхбытийно *я*» (VI, 8, 14, 42) [13]. При этом вряд ли можно назвать случайными трения между «экзотерической» онтологией Плотина, допускавшей развернутое рациональное обоснование и разъяснение исходных предпосылок, и его психологизирующим мистицизмом, являвшимся крайней, почти гротескной формой аскетической самососредоточенности и бравировавшим принципиальной необъяснимостью «экспериментальных» подтверждений наличия сверхбытийной основы бытия. Нетрудно предугадать, что и в плотиновском учении о трех ипостасях нашел отражение разрыв между трактовкой ипостасей как онтологических уровней реальности и трактовкой их как внутренних состояний субъекта, между подчеркиванием статики умопостигаемой мировой иерархии и признанием динамики психической жизни. Нестабильное сочетание этих аспектов в исследовательской стратегии Плотина, а иногда и явное преобладание одного из них во многом обусловили «двуликость» плотиновского философствования. Так, словно стремясь продемонстрировать, как жесткий понятийный каркас обеспечивает устойчивость иерархических конструкций, Плотин иногда заострял дуализм внешнего и внутреннего, времени и вечности и т. п.; стараясь же изнутри раскрыть динамизм целостного мировосприятия, он начинал выдвигать на первый план «подобие и общность между внешним и внутренним» (I, 1, 9, 22—23), между временем и вечностью и т. п.

Какими бы пороками эллинистического философского декаданса, отразившего глубокий кризис империи, не было отмечено мировосприятие Плотина, зависимость плотиновской системы от традиции античного интеллектуализма вряд ли стоит оспаривать. Подход Плотина к ряду кардинальных философских проблем, в том числе к проблеме самосознания, свидетельствовал о несомненном влиянии идей не только Платона, но и Аристотеля. Хотя Плотин критиковал Стагирита за то, что он сделал самосозерцающий ум высшим началом, эта критика, скорее, подтверждала стремление автора «Эннеад» отстоять исходные установки генологии и, конечно, не служила препятствием для применения Плотином в рамках его собственного учения об уме понятийных схем ноологии Аристотеля. Сходным образом, не скрывая недовольства гилеморфистской трактовкой души как энтелехии тела, Плотин отнюдь не отказывался от широкого привлечения аристотелевских моделей функционирования различных психических способностей, хотя при случае и намекал на ущербность психологии, ориентированной на познание природы только человеческой, а не, к примеру, мировой души. Двойственным являлось и отношение Плотина к аристотелевской теории общего чувства. С одной стороны, трудно допустить, чтобы Плотину могла импонировать концепция, так или иначе способствовавшая утверждению принципа психосоматического единства и размыванию границ между чувственным и интеллектуальным знанием, и в этом

смысле довольно показательно, что выражение «общее чувство» было употреблено в «Эннеадах» лишь однажды (I, 1, 9, 12). С другой стороны, сама идея о функциональном единстве чувственного познания казалась Плотину плодотворной и он, вознамерившись согласовать ее с платоническим тезисом о субстанциальном единстве души, старался найти применение приемам аргументации, и в частности наглядным сравнениям, использованным Аристотелем и, в более развернутой форме, перипатетиками (например, Александром Афродисийским) при разработке теории общего чувства [14].

В своей доктрине сознания Плотин рассматривал субстанциальное и динамическое единство того или иного субъекта, обретаемое в процессе активного «укрощения» множественности, как обязательное условие сознания и самосознания субъекта. Сознание (или — в ряде случаев — квазисознание) приписывалось в «Эннеадах» не только людям, животным и природе в целом, но и начальным ипостасям — мировой душе, уму и, возможно (учитывая нестрогость генологической апофатики раннего Плотина), даже Единому, в чем рельефно проявилась уже отмечавшаяся двойственность исследовательской программы Плотина, ведь трактовка ипостасей как внутренних состояний субъекта, онтологизируемых с беспрецедентной в истории античной философии последовательностью, приводила Плотина к тому, что ему приходилось мириться с присутствием в его онтологии антропоморфистских обертонов. Так, развивая излюбленную мысль о вечной и совершенной жизни ума, генетически связанную с экзегезой «Софиста» (248e—249a) и оформившуюся под влиянием стоического витализма и аристотелевской ноологии, Плотин подчеркивал, что, поскольку мышление есть главная форма жизнедеятельности ума, ему на протяжении вечности присуща абсолютная полнота жизневосприятия, следовательно, самопознание ума тождественно его самосознанию.

Однако, если познающим субъектом оказывается не субстанциальный ум, а индивидуальная душа, соединенная с телом, самопознание этого субъекта становится отличным от его самосознания. По Плотину, самопознание человеческой души является интеллектуальным актом, самосознание же представляет собой сложный синтез самых разнообразных восприятий, начиная от восприятия психосоматических процессов и кончая осознанием мышления. Заявляя, что «мы сознаем самих себя» (IV, 4, 24, 21—22), и делая особый акцент на синтезирующей функции сознания, Плотин, подобно Аристотелю, имел в виду, что человек сознает себя именно как эмпирическое *я* в совокупности свойственных ему деятельностей. Однако человек сознает далеко не все присущее ему, причем неосознанное может влиять на его поведение гораздо сильнее, чем актуально сознаваемое, коль скоро сознание, «сопровождающее» какую-либо деятельность и дублирующее ее на образном и языковом уровне, делает ее менее интенсивной.

В «Эннеадах» неоднократно указывалось, что самосознание субъекта становится как бы зеркалом, в котором отражается «он сам»[15]. В то время как многие люди, следуя примеру Нарцисса, предпочитают отражение оригиналу, философ, по мнению Плотина, должен стремиться к эксплицитному познанию чистой, беспримесной субъективности, помимо прочего и для того, чтобы существенным образом изменить ценностную ориентацию эмпирического, т. е. сознаваемого таковым *я*. Ведь умопостигаемое *я*, будучи сокровенной сущностью «внутреннего человека», не замечается индивидом, привыкшим обращать внимание на более или менее сильные раздражители, хотя и исподволь познается им, так, например, и здоровье, присутствуя «безмолвно», не замечается человеком, однако познается адекватнее, чем болезнь, которая, хотя и производит смятение чувств, воспринимается крайне односторонне — прежде всего в качестве непрошенного возмутителя спокойствия.

Апеллируя к мистическому опыту, Плотин говорил о квазисознании и тогда, когда описывал, как человек, расставаясь с повседневным самоощущением, еще способен в преддверии инобытия обладать «как бы сознанием» того, что спасительная для его эмпирической самотождественности тяга к привычному, теряя силу, уступает место эротическому порыву к умопостигаемому всеединству[16]. «Это есть,—по словам Плотина,— как бы понимание и сознание того, кто опасается, как бы ему не отпасть от самого себя из-за желания узнать все больше» (V, 8, 11, 23—24). Здесь выражению «как бы сознание» отводилась роль своеобразного пограничного знака, словно указывавшего субъекту, который преодолевает собственную обособленность в стремлении стать всем, на то, что он вступает в область, запредельную сознанию в строгом смысле слова, ведь сознающий себя субъект подобен у Плотина отчаянному эквилибристу, балансирующему на неустойчивой грани между подсознательным и сверхсознательным. Сознание самого себя одновременно есть сознание своей обособленности, выступающее в качестве одной из форм самоутверждения индивида. Иными словами, по мнению Плотина, «дерзость» (ὄλμα) как движущая сила космической эволюции налагает неизгладимую печать и на самосознание эмпирического *я*, провоцируемого на поиски вожделенного единства самим «первородным грехом» отпадения от Единого. Согласно Плотину, субъект, исключая себя из времени, отождествляется с умом и познает себя «уже не как человека, а как ставшего совершенно иным» (V, 3. 4, 11—12), т. е. совпадающим с вневременным умопостигаемым целым, будучи же изъятым и из вечности, он отождествляется с «корнем души» (VI, 9, 9, 2) — Единым.

Форсируя кристаллизацию дуализма чистого и эмпирического *я*, Плотин последовательно различал понятие чистого *я*, укорененного в конечном счете в Едином и не без труда «прорастающего» в качестве организующего начала на различных ступенях иерархически упорядоченного бытия, и понятие человека,

фиксирующее лишь одну из возможных модификаций чистого я применительно к уровню эмпирического существования разумной души, соединенной с телом [17]. Неудивительно, что, по Плотину, уверенность человека в своем существовании никак не может претендовать на роль несомненной и самодостаточной истины, обладающей приоритетом перед другими истинами, ибо только по мере приобщения к истинному бытию умопостигаемого мира и в интуитивном познании его всеединства, предваряющем сверхразумное схватывание абсолютного единства высшей ипостаси, человек становится способным выявить подлинный статус и глубинное основание собственного существования.

Определяя своеобразие учения того или иного мыслителя о самосознании, стоит по мере возможности учитывать и то, как он подходил к вопросу о психических способностях животных. В отличие от Аристотеля, психология которого не только генетически, но и по существу была связана с его зоологией и который отнюдь не всегда был склонен проводить качественное различие между сознанием человека, например ребенка, и сознанием животного, Плотин, ревниво оберегавший суверенитет своего эгоцентризма и рекомендовавший уподобляться уму посредством отрешения от тела, намеренно противопоставлял сознание человека как существа, постоянно причастного умопостигаемому миру [18], сознанию животного, погруженного в телесность, и с плохо скрытым высокомерием отодвигал на периферию психологических изысканий едва ли не случайные зоопсихологические выкладки. При этом Плотина как не слишком ревностного, но убежденного приверженца теории метемпсихоза, не отказывавшего себе в удовольствии поразмышлять над сюжетом многоактной космической драмы, занимал прежде всего вопрос об устранении неизбежного диссонанса между доктриной переселения душ и учением о неаффицируемости их разумной отделимой части, согласно безапелляционному утверждению Плотина, способной, присутствуя в животных, в то же время не присутствовать в них (I, 1, 11, 11).

За Августином укрепилась репутация автора, постоянно соразмерявшего вдумчивое осмысление и использование философского наследия Плотина и Аристотеля с потребностями рационального обоснования христианской догматики. Причем, будучи идеологом «торжествующей» церкви, наделявшей своих апологетов неотчуждаемым моральным правом свысока судить о духовных ценностях языческой культуры, Августин попытался оплатить долг перед греческими философами «великодушным» выяснением предустановленной им исторической миссии. В благоприятной социокультурной ситуации Августин поставил во главу угла не апологию юридической правомочности идеологических притязаний христианства, а развернутое доказательство его вневременной «истинности», призванной обеспечить ему господство над миром, в первую очередь внутренним. Поскольку же одним из основополагающих посулов христианской религии, проявлявшей особый интерес

к личностному началу и бравшей под свое покровительство лояльный антропоцентризм, являлось обновление внутреннего мира личности таким образом, что ее самосознание должно было недвусмысленно свидетельствовать об умопостигаемом присутствии истины в человеческой душе, насущной задачей христианских мыслителей, в том числе Августина, становилось раскрытие взаимозависимости самосознания и богопознания.

Тем самым Августину предоставлялась возможность на собственном опыте убедиться в антиномичности богопознания, предопределяемой структурой христианского теоцентризма. Эта антиномичность прослеживается как в специфике религиозного опыта, в котором сознание верующим близости бога — его имманентной присущности человеческой душе — никогда не исключает сознания бесконечной удаленности от бога — его безусловной трансцендентности, так и в особенностях теологической спекуляции, балансирующей между катафатикой, снисходящей до «слабости» человеческого разума, и апофатикой, безоговорочно абсолютизирующей сверхразумность божественной природы. Не занимаясь подробным анализом парадоксов религиозного мировоззрения, подчас облекающего претензии на достижение превосходства над мирской мудростью в столь экстравагантную форму, как выражение безразличия, если не сказать презрения, к логической непротиворечивости, выставляемой в виде некоего фетиша для «немощного» человеческого ума, можно указать лишь на противоречие, заложенное в христианской трактовке личности как сотворенной по образу и подобию бога и обнажаемое в навязчивой богословской дилемме между «ничтожеством и величием человека». Указанная коллизия выражается в разительном несоответствии между эмпирическим, т. е. ущербным, с точки зрения христианских теологов, состоянием человека, дающим правоверному христианину повод для безжалостного самоуничижения, и тем идеальным, с легкостью относимым в доисторическое прошлое или метаисторическое будущее состоянием человека, в котором он мог бы постоянно находить свою душу достойной ее первообраза и оправдать тем самым притязания на богоподобие.

Осознание, иногда весьма болезненное, этой коллизии и составляло для автора «Исповеди» психологический фон, оттенявший загадочную в своей неоднозначности и противоречивости взаимосвязь имманентности и трансцендентности бога по отношению к находящемуся в «области неподобия» индивиду. Намеренно подчеркивая несоизмеримость творца и творений, Августин трактовал оборот «область неподобия» (regio dissimilitudinis) [19] и в онтологическом смысле, т. е. как обозначающий незримое расстояние, отделяющее любое творение, в том числе и душу, от творца, и в смысле этическом, т. е. как описывающий морально-психологические преграды, возникающие перед человеческой душой в процессе богопознания. Испытав в период странствий по «области неподобия» глубокое, порой доходившее до отчаяния сомнение в возможности достижения истины и после обращения

вменив себе в обязанность превозносить «неопровержимость» скрытых в глубине души свидетельств существования истины, Августин всем ходом его духовного развития и личной ответственностью за неприкосновенность веры был поставлен перед необходимостью выяснения роли, какую играет сомнение в поисках и обретении несомненного, истинного знания. С учетом этого нетрудно составить представление о целях, которые Августин, научившийся видеть в чистосердечном религиозном сомнении проявление воли к вере и все более убеждавшийся в бесплодности, а зачастую и откровенном вреде сомнения ради сомнения, преследовал в опровержении скептицизма академиков.

В критике академического скептицизма, нацеленной на выявление несомненности существования сомневающегося *Я* и во многом обусловившей своеобразие августиновского подхода к проблеме достоверности самосознания, Августин, помимо прочего, искал оправдание непомерному возвеличиванию значения теистически трактуемой Истины, признававшейся абсолютным критерием и конечной причиной этой достоверности, да и самого существования субъекта. Рассматривается ли августиновский креационизм, апология которого не только сосредотачивалась вокруг экзегезы Книги Бытия, но и переносилась в сферу интроспективной психологии, или теория божественного озарения, выступавшая главной гносеологической импликацией экземпляризма, или же воинствующий провиденциализм гиппонского епископа, всякий раз приходится убеждаться в том, что идея бога-истины, понимавшейся как «начало существования, основание познания, закон любви» [20], стояла в центре теолого-философской системы Августина. Не случайно у Августина истинность высказывания «Если я обманываюсь, то существую» считалась не обособленной и самодостаточной, а производной и непосредственно зависимой от высшей Истины, которая отождествлялась с Троицей [21]. Специфику августиновского аргумента «cogito» в значительной мере определяло применение его в качестве основного звена гносеолого-психологического обоснования и разъяснения тринитарной доктрины. С одной стороны, названный аргумент был призван демонстрировать достоверность индивидуального существования и внутренней жизни, с другой — сама эта достоверность использовалась Августином, сознательно делавшим свое «cogito» триадическим, как необходимая предпосылка для обнаружения образа Троицы в человеческой душе [22].

Однако становление августиновской доктрины самосознания, базировавшейся на теоцентристских принципах, но при этом ассимилировавшей ряд аристотелевских и плотиновских положений, нельзя описывать как процесс активного снятия актуальных и потенциальных противоречий, изъятый из сферы действия центробежных сил и исключавший возможность поляризации эмпирического и чистого *я*. Коль скоро наряду с теорией внутреннего чувства, охватывавшей и самосознание эмпирического *я*, Августин разрабатывал спекулятивную концепцию самосознания чи-

стого *я*, есть основания для того, чтобы поставить под сомнение ревностно отстаивавшуюся многими апологетами августинианства монолитность учения Августина о самосознании. Не противопоставляя безоговорочно теорию внутреннего чувства экземпляристской концепции самосознания ума, изложенной в трактате «О Троице», следует все же подчеркнуть, что отмеченная амбивалентность августиновской доктрины самосознания указывает на известную двойственность подхода Августина к проблеме субъекта познания. Ведь для антропологии зрелого Августина были характерны колебания между платоническим тезисом о душе как самодостаточной духовной субстанции, облегчавшим доказательство бессмертия души, но в то же время делавшим затруднительным объяснение ее соединения с телом, и аристотелевским тезисом о душе как энтелехии, или форме, тела, наглядно демонстрировавшим субстанциальное единство человека, но затруднявшим обоснование автономии и бессмертия души. Одно дело, когда Августин, безусловно испытавший влияние психосоматического дуализма неоплатоников, исследовал структуру чистого *я*, стремящегося не столько сблизиться с телом, сколько отрешиться от него [23], а другое дело, когда он, не слишком противореча установкам Аристотеля, заострял внимание на эмпирическом существовании человека как «неслиянного соединения» души и тела. С учетом этого не будет казаться необоснованным вывод о наличии двух конкурирующих тенденций в августиновском учении о самосознании [24].

Присутствие аристотелевских и стоических обертонов в теории внутреннего чувства, разрабатывавшейся в 3—6-й главах II книги трактата «О свободном выборе», не вызывает сомнений [25]. С одной стороны, внутреннее чувство (sensus interior), согласно Августину, выполняет функции различения и оценки чувственных образов, познания общих чувственно воспринимаемых свойств и, кроме того, является «восприятием восприятия», с другой,— поскольку оно определяет, к чему следует стремиться и чего избегать, ему приписывается не только познавательное, но и практическое значение. Однако для адекватного и полного воспроизведения августиновской концепции внутреннего чувства целесообразно учитывать ее последующую эволюцию, оставшуюся незамеченной исследователями философии Августина [26], причем даже теми, кто специально изучал эту концепцию [27]. Ведь в целом ряде поздних сочинений Августина, в которых был сделан акцент на этико-аксиологическом аспекте теории познания и заметно ослаблялся дуализм чувственного и интеллектуального знания, функции внутреннего чувства, нередко именовавшегося разумением [28], сводились уже не столько к оценке и упорядочению чувственных представлений или к осознанию психосоматических процессов, сколько к непосредственному восприятию сокровенной внутренней жизни (и особенно ее волевого компонента) [29], умопостигаемых моральных основоположений, дающих весьма важную для практической деятельности возможность

безошибочно различать добро и зло[30], и т. п. Таким образом, «следует стремиться к полезному и избегать вредного» — эти формы долженствования, выраженные в инстинктах биологического самосохранения, для человека не только как живого существа, но и как субъекта морали, оценивающего пользу и вред для своей души в модальностях добра и зла, призваны, согласно Августину, выступать в новом качестве императивов нравственного самоконтроля — «следует стремиться к добру и делать его, и избегать зла и не делать его».

Безусловно, на августиновское понимание человеческой жизни повлияли идеи римских и греческих мыслителей, тем не менее оно по преимуществу определялось спецификой самого христианского жизневосприятия, которое заметно отличалось от жизневосприятия как языческих философов, так и авторов Ветхого завета, изображавших бога властным вершителем судеб мира и человека и оставлявших непреодоленной некую отстраненность бога от человека и его жизни. Новозаветное откровение принесло с собой эпатировавшую и просвещенных эллинов и толкователей Закона веру в воплощенный Логос, живший полной человеческой жизнью. Теологема воплощения предопределила формирование такого этического и мировоззренческого стереотипа, который связывал нерасторжимой взаимной порукой «истинность» христианского вероучения с жизнью и личностью его основоположника. Нетрудно понять, что и сама человеческая жизнь, несмотря на ее несовершенство, наделялась в христианском мифотворчестве особым провиденциальным смыслом, христология же из всех теологических дисциплин считалась наиболее уместной для попыток разгадать загадку соотношения имманентности и трансцендентности бога. И философствующие адепты христианства, в том числе Августин, всячески избегая докетизма и не желая видеть в новозаветной истории нечто вроде разыгранного в лицах фарса искупления, делали все для того, чтобы принятие веры в «непогрешимость» евангельской проповеди, подтверждаемую «авторитетом вселенской церкви»[31], не только приводило человека к безоговорочному признанию сотериологической догмы, но и одновременно убеждало его в том, что верно судить о сакральной ценности жизни как «испытательного срока» для проверки моральной ориентации личности можно лишь с позиций христианского телеологизма.

По мнению Августина, абсолютно достоверное восприятие человеком собственной жизни ни в коем случае не следует рассматривать как ни к чему не обязывающий и могущий быть просто принятым к сведению факт,— напротив, оно должно неразрывно связываться с сознанием человеком своих обязанностей перед самим собой, своими ближними и «внутренним учителем», согласно Августину, воплощающим в себе неизменное единство нравственных ценностей. Иными словами, сознание собственной жизни в системе Августина не могло не выступать в качестве морально-религиозного самосознания. Поскольку же августиновская трак-

товка внутреннего чувства как самосознания эмпирического *я*, т. е. *я*, ориентированного на практическую, нормативно регулируемую деятельность, приобретала все более ярко выраженную аксиологическую окраску, далеко не случайным был тот факт, что в поздних сочинениях Августина внутреннее чувство признавалось прерогативой человека, тогда как в раннем трактате «О свободном выборе» оно приписывалось и животным [32]. Причем, в этих сочинениях интенциональные характеристики внутреннего чувства были симптоматично многочисленными, имманентная же оценка его почти всегда растворялась в рассуждениях о том, что может быть познано или осуществлено при его посредстве.

В спекулятивной концепции самосознания, разрабатывавшейся в VIII—XV книгах трактата «О Троице», на первый план выдвигалось не самосознание эмпирического *я*, а самосознание ума, рассматривавшегося в соответствии с установками экземпляризма [33]. Догматический, порой с явным креном к априоризму стиль философствования, типичный для «De Trinitate», имел мало общего с эмоционально насыщенными, зачастую импульсивными исканиями автора «Исповеди». Жанровое своеобразие последних восьми книг сочинения «О Троице» заключалось в том, что Августин выступал тут как трезвый и уверенный в себе аналитик, не делавший секрета из своего рассудочно-прагматического и методического отношения к интроспекции и чуть ли не вменявший себе в обязанность беспристрастно взирать на внутренний мир личности «с точки зрения вечности». В рамках экземпляристской доктрины иллюминации Августин счел допустимым противопоставить непогрешимую интуицию ума с ее направленностью на умопостигаемое, укорененное в неизменных божественных прообразах, нередко недостоверному познанию, приобретаемому посредством телесных чувств и имеющему дело с изменчивым и индивидуальным. Причем, хотя в «De Trinitate» экскурсы в теорию внутреннего чувства были крайне редкими, тем не менее они подтверждали, что интеллектуализация внутреннего чувства в его обращенности к умопостигаемому обеспечивала его очевидное отдаление от внешних чувств и превращение в «чувство ума» [34], обладавшее некоторыми признаками интеллектуальной интуиции.

В анализе структуры познающего субъекта, проводившемся в трактате «О Троице» под заметным влиянием идей Плотина, превалировали сущностные характеристики, в которых онтологический статус человеческого ума определялся в прямой зависимости от степени подобия ума его предвечному архетипу, а временной аспект эмпирического существования субъекта рассматривался как фактор, только затруднявший познание умом своего субстанциального единства. Поскольку независимо от того, на что направлено мышление: на сам ум или на внешние объекты,— всегда имеет место «некая внутренняя, не мнимая, а подлинная присущность» [35] ума самому себе, необходимо, по мнению Августина, исследовать важнейшие причины, обуслов-

ливающие, несмотря на калейдоскопическую сменяемость мыслительных актов, самотождественность ума. Одним из основных условий этой самотождественности становится память, вмещающая все богатство внешнего и внутреннего опыта. Хотя в «De Trinitate» Августин не пренебрегал динамическими характеристиками памяти, тем не менее он был занят здесь не столько феноменологическим анализом динамики ее функционирования, сколько умозрительным обоснованием того исключительного значения, которое придавалось понятию памяти в архитектонике его триадических конструкций. Сколь бесспорным ни казалось бы субъективное восприятие времени как вечно ускользающего настоящего, именно в своей памяти ум находит достоверное подобие вечности, являющееся, по Августину, свидетельством богоподобия человеческого ума и позволяющее увидеть вопреки обманчивой эфемерности накапливаемого в течение жизни личного опыта непреходящую значимость этого опыта.

Вместе с тем, стараясь вникнуть в диалектику «неслиянного единства» трех модусов времени посредством допущения их одновременного охвата памятью, Августин, подобно Аристотелю, неоднократно подчеркивал связь памяти с восприятием временного континуума, однако его подход к проблеме времени ощутимо отличался от подхода Стагирита. Отвергая аристотелевскую концепцию бесконечности времени и допуская его первый момент, до которого времени не существовало, и последний момент, после которого времени не будет, христианские неоплатоники, в том числе Августин, были склонны считать настоящее не столько мимолетным переходом от будущего к прошлому, сколько проявлением актуальности подлинного вневременного бытия, находя в конечности времени залог его окончательного преодоления вечностью, т. е. гипостазированным настоящим, освобожденным от текучести. Как в статике иерархических построений Псевдо-Дионисия Ареопагита, так и в динамике августиновского психологизма и историзма отразилось подчиненное креационистским и сотериологическим установкам переосмысление роли настоящего, однако в Ареопагитиках не акцентировался подчеркнутый Августином драматизм посюсторонней познавательной ситуации человека, помещенного между полюсами всепоглощающей временной изменчивости и вечной неизменности. Ведь, согласно августиновским воззрениям, человеческий ум познает, что тело, с которым он связан, и вся материальная вселенная движутся в пространстве и времени, но при этом он постигает в последовательности внутренних актов и собственную изменчивость во времени, в сравнении с вневременной неизменностью творца особо тягостно воспринимаемую умом с его ностальгической тягой к вечному.

Игравшее важную роль в августиновской концепции самосознания ума различение понятий знания (notitia) и мышления (cogitatio) представляется с учетом вышеизложенного одной из наиболее решительных попыток Августина ослабить трения между сущностными и «экзистенциальными» характеристиками ума.

Ведь, создавая абстрактную модель ума, обращенного или к самому себе, или к творцу, Августин волей-неволей должен был принимать в расчет и такой существенный аспект познавательной деятельности, как ее обращенность к внешнему миру, чреватую, по мнению Августина, распыленностью ума в его погоне за обманчивыми призраками чувственных вещей и угрозой забвения изначально свойственного ему субстанциального единства. Двойственность возникающей ситуации состоит, по Августину, в том, что ум, никогда не утрачивая своей нематериальной богоподобной сущности и имплицитно сознавая ее, вынужден как бы вновь находить эту сущность в процессе кропотливого мысленного поиска, призванного избавить ум от одолевающих его чувственных образов и тем самым привести его к подлинному самопознанию. Подобно тому как некое знание, скрыто всегда присутствующее в памяти, не всегда мыслится или воспринимается актуально (например, можно знать грамматику, но не думать о ней, размышляя о медицине [36]), так и непрерывное самосознание ума, будто скрытое в тайниках памяти, спорадически актуализируется и доводится до понятийного и языкового уровня в деятельности мышления, посредством которой ум, сосредотачивая внимание на самом себе, реализует свое волевое стремление к самопознанию. Таким образом, различение понятий знания и мышления позволяло Августину эксплицитно отделять непрерывное самосознание ума от его самопознания, не являющегося непрерывным интеллектуальным актом [37].

Хотя нельзя не учитывать попыток самого Августина как-то ослабить контраст между экземпляристским априоризмом трактата «О Троице» и выверенной по эталонам христианской этики «экспериментальной» антропологией, изложенной в других поздних сочинениях, между концепциями вечности, постигаемой благодаря экстраординарному озарению ума, и времени, течение которого воспринимается посредством внешних и внутреннего чувств и осознается в тесной связи с мобильным процессом приобретения нравственного опыта, едва ли можно избежать вывода о том, что две отмеченные тенденции в августиновском учении о самосознании были обусловлены так и не преодоленным Августином дуализмом чистого и эмпирического *я*.

Мыслитель, анализирующий структуру человеческой субъективности, не может не столкнуться с проблемой познания других *я* и с более общей проблемой отношения сознающего себя субъекта к другим *я* и, следовательно, не может обойти стороной извечную дилемму между выраженной в альтруизме самозабвенной общительностью субъекта, предполагающей обретение им самого себя в других *я*, и эгоистической обособленностью, способной обратиться в воинствующую самоудовлетворенность. Не будучи склонным использовать аргумент «cogito» как средство самообособления, Августин рассматривал проблему познания других сознаний прежде всего в контексте своей теономной этики, в которой «закон любви» признавался изначальным нравст-

венным законом, призванным определять структуру интерсубъективности, а значит, и специфику познания субъектом других *я*. Несмотря на то что, опираясь на примитивную эмпирическую данность, человек по движениям тела другого человека сразу заключает о наличии в этом теле оживляющей его души, подлинное, т. е. этически значимое, взаимопроникновение сознаний, по мнению Августина, осуществляется лишь при участии и посредничестве бога. Августин был далек от аристотелевского воззрения, согласно которому адекватное познание человеком самого себя предполагает в качестве необходимой предпосылки познание им «второго *я*», или друга. Подчеркивая непосредственную достоверность самосознания личности, Августин вместе с тем пытался доказать, что бог может не только полностью заменить «второе *я*», но и даровать благо, несоизмеримое с благом человеческой дружбы.

Наконец, хотя Августин признавал, что и животные способны сознавать собственное существование, его доктрина самосознания была ориентирована главным образом на то, чтобы предоставить человеческой душе гарантию ее богоподобия, и в конечном счете становилась своеобразным гносеологическим оправданием как христианского теоцентризма, так и антропоцентризма, являющегося одним из его атрибутов. Поскольку же имманентный анализ структуры самосознания, опиравшийся на данные интроспективной психологии и нацеленный на определение статуса души в ее прямой зависимости от творца, не давал исчерпывающего ответа на вопрос о месте человека в сотворенном универсуме, Августин и вслед за ним другие средневековые теологи, пытаясь внушить мысль о привилегированном положении человека в иерархии творений, возлагали немалые надежды на эффективность развернутого сравнения человека и животных. Если, с одной стороны, экскурсы в область зоопсихологии делались авторами многочисленных «Шестодневов» для того, чтобы к вящей славе творца проиллюстрировать совершенство творения, то, с другой — эти авторы, весьма последовательные в своей гласной или негласной апологии креационистски интерпретируемого антропоцентризма, не только старались воздерживаться от чрезмерного уподобления животных человеку, но и само сравнение познавательных и практических способностей животных и человека нередко использовали как повод для более или менее откровенной дискредитации «бессловесных тварей».

Подводя итоги, можно сказать, что в противоположность индетерминизму и спонтанности чистого *я* обусловленность настоящих и будущих состояний эмпирического *я* его прошлыми, а значит, необратимыми состояниями гарантирует у Аристотеля и Плотина такую онтологическую и гносеологическую ситуацию, в которой эмпирическое *я*, оказываясь в фокусе разнообразных каузальных отношений, ориентируется при условии своей постоянной пространственно-временной идентификации. Но при этом разделение понятий чистого и эмпирического *я*, углубляв-

шееся у Аристотеля по мере преодоления психосоматического дуализма, отнюдь не рекламировалось Стагиритом, который не был склонен превращать это разделение в исходную методологическую установку. Повседневная нацеленность сознания на внешнюю реальность трактовалась как верный залог его объективности, вопрос же об адекватности самосознания, по-видимому, вообще не ставился Аристотелем. Напротив, в онтологизированном эгоцентризме Плотина, «укоренявшим» чистое *я* не только в уме, но и в сверхразумном и сверхбытийном Едином, дуализм чистого и эмпирического *я* был целенаправленно доведен до логического завершения и выражен как в субстанциальной концепции чистого *я*, так и в реляционной концепции эмпирического *я*. человеческое же самосознание выступало лишь свидетельством определенной деградации чистой субъективности, утрачивающей свою неповторимую подлинность в результате объективации на более низких уровнях реальности. В христианском теоцентризме Августина субстанциальность чистого *я* признавалась зависимой от творца настолько, что ее познание выглядело историей спорадического обретения умом желанного богоподобия, «счастливая» развязка которой зависела и от преобладающей моральной ориентации самосознания личности. Рассматривая человеческое *я* в совокупности его связей с телом и внешним миром, а также в его направленности на практическую деятельность как эмпирическое, а в его созерцательной обращенности к самому себе и к творцу — как чистое, Августин отказывался считать чистое *я* прежде всего трансцендентным началом и нередко подчеркивал динамизм и пластичность взаимосвязи эмпирического и чистого *я*, однако он не сумел избежать трений между спекулятивной концепцией самосознания, подчинявшей анализ человеческого ума, или чистого *я*, тринитарным разработкам, и концепцией внутреннего чувства, выступавшей в качестве теории самосознания человека, или эмпирического *я*. Примечательно, что в своих трактовках проблемы самосознания одни средневековые августинианцы (например, Бонавентура и Генрих Гентский) уделяли большее внимание первой концепции, другие же (в том числе Пьер Жан Оливи, Виталь из Фура и Дунс Скот) — второй, отводя внутреннему чувству главную роль и в осознании человеком волевых актов и свободы воли.

[1] В данном случае уместно сослаться на известное положение Ф. Энгельса о том, что «теоретическое мышление каждой эпохи... это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и, вместе с тем, очень различное содержание» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 366).

[2] См.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea IX, 4, 1166a 22—23; IX, 8, 1168b 34—35; X, 7, 1177b 26—1178a 8. Недомолвки Аристотеля побудили его комментаторов заняться поисками более емкого и сбалансированного определения человеческого *я*. Так, согласно Фемистию, «*я* есть ум, состоящий из ума в возможности и ума в действительности» (*Themistius*. In libros Aristotelis De anima paraphrasis/Ed. R. Heinze // Commentaria in Aristotelem graeca. Berolini, 1899. Vol. 5. Pars 3. P. 100, 18—19. (Далее: CAG).

[3] По словам Аристотеля, «видящий воспринимает, что он видит, и слышащий, что он слышит, и идущий, что он идет, сходным образом и в отношении других [деятельностей] есть нечто воспринимающее, что мы действуем, так что, когда мы чувствуем, [оно воспринимает,] что мы чувствуем, и, когда мы мыслим, что мы мыслим (принимается вариант Байуотера.— *М. Г.*); [воспринимать же], что мы чувствуем или мыслим, значит [воспринимать], что мы существуем, ибо бытие было определено как чувство или мышление» (*Aristoteles.* Ethica Nicomachea IX, 9, 1170a 29—b 1). Следует отметить, что Аристотель не без некоторых неудобств использовал термин αἰσθάνεσθαι (αἴσθησις) для обозначения и внешнего чувственного восприятия, и сознательного восприятия, обеспечиваемого деятельностью общего чувства.

[4] *Aristoteles.* Metaphysica XII, 9, 1074b 35—36.

[5] Об аристотелевской концепции сознания см.: *Kahn Ch. H.* Sensation and consciousness in Aristotle's psychology // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 48. 1966. P. 43—81; *Hardie W. F. R.* Concepts of consciousness in Aristotle // Mind. Vol. 85. 1976. P. 388—411.

[6] Контуры теории общего чувства были намечены в платоновском «Теэтете» (184d).

[7] Aristoteles. De anima II, 6, 418a 17—18; III, 1, 425a 14—16; id. De sensu et sensato 1, 437a 8—9.

[8] *Aristoteles.* De anima III, 7, 431a 8—14.

[9] Ibid., III, 2, 425b 12. Безусловно, многое свидетельствует об определенной интеллектуализации общего чувства у Стагирита.

[10] По сообщению Аристотеля, «некоторые из рассуждающих о созвучиях говорят, что звуки не достигают [слуха] одновременно, хотя и кажутся [неразличимыми], и это остается незамеченным, коль скоро время [,разделяющее их,] является невоспринимаемым» (*Aristoteles.* De sensu et sensato 7, 448a 19—21). Рассматривая диалектическое соотношение дискретности самих воспринимаемых звуков и непрерывности их субъективного восприятия как коррелят соотношения прерывных моментов времени и временного континуума, Аристотель пытался не только выявить связь между физическим и психическим временем, но и, прямо или косвенно сопоставляя мыслимость момента с чувственной воспринимаемостью длительности, продемонстрировать специфику осознания человеком времени.

[11] См., напр.: *Bréhier E.* Une forme archaïque du «Cogito ergo sum» // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1942/43. Vol. 133. P. 143—144; *Mondolfo R.* L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote // Ibid. 1953. Vol. 143. P. 375—376; *Braun E.* Vorläufer des «Cogito ergo sum» bei Aristoteles // Annales Universitatis Saraviensis. Philosophi — Lettres. 1956. Vol. 5. S. 193—195. «Когда,— писал Аристотель в трактате „О восприятии и воспринимаемом", — кто-либо воспринимает сам себя или иное в непрерывном времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им то, что он существует, и если бы в непрерывном [времени] нашелся некий [промежуток], столь малый, что он был бы совершенно невоспринимаемым, очевидно, что тогда [в этом промежутке] для кого-либо осталось бы неизвестным, существует ли он сам, и видит ли он, и воспринимает ли он» (*Aristoteles.* De sensu et sensato 7, 448a 26—30). Александр Афродисийский следующим образом резюмировал это рассуждение Стагирита: «Когда кто-либо воспринимает самого себя воспринимающим и [воспринимает] во времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им самим то, что он существует и воспринимает, следовательно, невозможно, чтобы существовало некое невоспринимаемое время» (*Alexander Aphrodisiensis.* In librum De sensu commentarium/Ed. P. Wendland// CAG. Berolini, 1901. Vol. 3. pars 1. P. 147, 25—148, 1).

[12] См.: *Aristotle.* De anima/Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford, 1961. P. 33; *Düring I.* Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denken. Heidelberg, 1966. S. 567; *Aristoteles.* Über die Seele/Übersetzt von W. Theiler. B., 1973. S. 119; *Owens J.* Aristotle on common sensibles and incidental perception // Phoenix. 1982. Vol. 36. P. 215.

[13] «Эннеады» цитируются по изданию: Plotini Opera/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Paris; Bruxelles, 1951—1973. T. 1—3.

[14] IV 7, 6, 11—15. Ср.: *Aristoteles*. De anima III, 2, 427a 9—14; *Alexander Aphrodisiensis*. De anima/Ed. I. Bruns // Supplementum Aristotelicum. Berolini, 1887. Vol. 2. Pars 1. P. 63, 8—13. См. также: *Henry P.* Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin // Les sources de Plotin. Vandoeuvres; Genève. 1960. P. 429—444; *Hadot P.* Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin // Journal de psychologie normale et pathologique. 1980. an. 77. P. 248.

[15] По словам Плотина, «каждый [из нас] является двойственным: с одной стороны, [он есть] нечто составное, с другой — он сам (αὐτός)» (**II, 3, 9,** 30—31). Чистое *я* обычно обозначалось у Плотина термином αὐτός. Термин ἡμεῖς (мы), как правило, привлекался в «Эннеадах» для характеристики эмпирического *я*, в частности, когда речь шла о неустойчивом центре сознательного восприятия, свободно перемещающемся в направлении от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому и обратно. Из трех терминов, употреблявшихся Плотином для обозначения сознания (сознательного восприятия): ἀντίληψις, παρακολούθησις, συναίσθησις — наиболее емким являлся последний (см.: *Warren E. W.* Consciousness in Plotinus // Phronesis. 1964. Vol. 9. P. 83—97; *Smith A.* Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus // Ibid. 1978. Vol. 23. P. 292—301).

[16] См., напр.: IV, 4, 2, 10—11: «Если сам [мыслящий] становится именно таким, каково есть все, то, когда он мыслит самого себя, он вместе с тем мыслит все».

[17] О плотиновском подходе к проблеме *я* см.: *Trouillard J.* Plotin et le moi // Horizons de la personne. P., 1965. P. 59—75; *O'Daly G. J. P.* Plotinus' philosophy of the self. Shannon, 1973; *Armstrong A. H.* Form, individual and person in Plotinus // Dionysius. 1977. Vol. 1. P. 49—68.

[18] Как заявлял Плотин, «пусть и вопреки мнению других нужно отважиться сказать то, что кажется более очевидным, — даже наша душа не вся погружена [в тело], но нечто в ней всегда находится в умопостигаемом (IV, 8, 8, 1—3). Новаторские амбиции Плотина не одобрялись поздними неоплатониками, кое-кто из которых непрочь был создать себе репутацию защитника аутентичного платонизма. Гермий, Прокл и Дамаский прямо говорили о концепции отделимой и всегда пребывающей в умопостигаемом мире части души как о нововведении Плотина (*Hermias Alexandrinus*. In Platonis Phaedrum scholia/Ed. P. Couvreur. P., 1901. P. 160, 3—4; *Proclus*. In Platonis Timaeum commentaria/Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1906. Vol. 3. P. 323, 5—6; *Damascius*. Dubitationes et solutiones de primis principiis/Ed. C. A. Ruelle. P., 1889. Vol. 2. P. 254, 6—7), причем Гермий и Прокл отнюдь не скрывали своих сомнений насчет приемлемости этой концепции. «Если же, — писал Прокл, — душа и ум — не одно и то же, в нас не находятся идеи, местом которых является ум. И ясно, хотя и вопреки этим [авторам], но согласно Платону, что умопостигаемый мир следует обособлять от душ» (*Proclus*. Commentarium in Platonis Parmenidem // Idem. Opera inedita/Ed. V. Cousin. P., 1864. P. 930, 24—28). Примечательно, что среди поздних неоплатоников с их критическим настроем по отношению к философии Плотина была весьма модной психологическая доктрина Ямвлиха, опровергавшего плотиновский тезис о деификации человеческой души.

[19] *Augustinus*. Confessiones VII, 10, 16. Сочинения Августина цит. по изд.: Augustini Opera omnia // PL. T. 32—47 (в ряде случаев с учетом позднейших изданий).

[20] *Idem*. Contra Faustum Manichaeum XX, 7.

[21] Положение «Si fallor, sum» («Если я обманываюсь, то существую») (*Augustinus*. De civitate Dei XI, 26) следует рассматривать, имея в виду известную фразу Августина, звучавшую почти как заклинание против искусов скептицизма: «Я охотнее усомнился бы в том, что я живу, чем в том, что существует Истина» (*Idem*. Confessiones VII, 10, 16).

[22] В ранних августиновских сочинениях превалировала встречавшаяся и у Плотина триада «существование, жизнь, понимание» (см., напр.: *Augus-*

tinus. De libero arbitrio II, 3, 7: «Так как очевидно, что ты существуешь, а это для тебя не было бы очевидным, если бы ты не жил, очевидно также то, что ты живешь. Понимаешь ли ты, что эти две вещи являются истиннейшими? — Вполне понимаю.— Следовательно, очевидно и это третье, то есть, что ты понимаешь.— Очевидно»). Поздний Августин из своих триадических конструкций особо выделял триаду «память, понимание, воля». «Я помню,— писал Августин,— что обладаю памятью, и пониманием, и волей; и понимаю, что я понимаю, и хочу, и помню; и хочу хотеть, и помнить, и понимать» (*Augustinus*. De Trinitate X, 11, 18. Ср. также: De Genesi ad litteram VII, 8, 11; Contra sermonem Arianorum 16, 9; De anima et ejus origine IV, 7, 9).

[23] В «Исповеди» Августин использовал характерное выражение «ego animus» (*Augustinus*. Confessiones X, 6, 9; X, 16, 25). В трактате «О Троице» термины «ego» и «mens» иногда выступали как взаимозаменимые (*Id*. De Trinitate XV, 21, 42).

[24] О двойственности августиновской доктрины самосознания см. также: *Biolo S*. La coscienza nel «De Trinitate» di S. Agostino. Roma, 1969. P. 80 sqq.; *Booth E*. St. Augustine's «notitia sui» related to Aristotle and the early neoplatonists // Augustiniana. 1978. Vol. 28. P. 184—192.

[25] См.: *Schneider R*. Seele und Sein: Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Stuttgart, 1957. S. 160; *Wolfson H. A*. The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts // *Wolfson H. A*. Studies in the history of philosophy and religion. Cambridge (Mass.), 1973. Vol. 1. P. 252.

[26] См., напр.: *Gilson É*. Introduction à l'étude de saint Augustin. P., 1949. P. 15—17; *Sciacca M.-F*. S. Agostino. Brescia, 1949. Vol. 1. P. 163—164; *Boyer C*. Sant'Agostino filosofo. Bologna. 1965. P. 46. Кёрнер считает, что Августин говорил о внутреннем чувстве «очень кратко» (*Körner F*. Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre. Würzburg, 1952, S. 13), а Нэш даже доходит до крайне некомпетентного утверждения о том, что «нет никаких ссылок на внутреннее чувство в поздних произведениях Августина» (*Nash R. H*. The light of the mind: St: Augustine's theory of knowledge. Lexington, 1969. P. 73).

[27] См.: *Mondolfo R*. La teoria agostiniana del senso interno ed i suoi antecedenti greci // *Mondolfo R*. Momenti del pensiero greco e cristiano. Napoli, 1964. P. 59—84.

[28] См., напр.: *Augustinus*. Quaestiones in Heptateuchum II, 114.

[29] По мнению Августина, «свою жизнь, которой ныне живет в теле и которая приводит в действие и делает живыми эти бренные члены, каждый познает внутренним чувством, а не посредством телесных глаз» (*Augustinus*. De civitate Dei XXII, 29, 5; ср.: Ibid., XI, 27, 2).

[30] *Augustinus*. In Joannis Evangelium tractatus XCVIII, 4: *Idem*. De anima et ejus origine IV, 19, 30. Трактовка Августином внутреннего чувства как интеллектуализированного нравственного чувства не в последнюю очередь была связана с экзегезой Послания к евреям (V, 14).

[31] *Augustinus*. Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti, 5, 6.

[32] *Idem*. Enarratio in psalmum CXLVIII, 3; *Idem*. De anima et ejus origine IV, 23, 37.

[33] В трактате «О Троице» Августин старался определить «не то, каков ум каждого человека, а то, каким он должен быть сообразно вечным основаниям» (*Augustinus*. De Trinitate IX, 6, 9).

[34] *Augustinus*. Retractationes I, 1, 2.

[35] *Idem*. De Trinitate X, 10, 16.

[36] Ibid., X, 5, 7.

[37] См. также: *Verbeke G*. Pensée et discernement chez saint Augustin: Quelques réflexions sur le sens du terme «cogitare» // Recherches augustiniennes. P., 1962. Vol. 2. P. 70—80; *Allard G.-H*. Le contenu du Cogito augustinien // Dialogue. 1966. Vol. 4. P. 470—473.

О ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ МЕХАНИКИ ГАЛИЛЕЯ

П. П. Гайденко

В историко-научных исследованиях, посвященных творчеству Галилея, неоднократно обсуждался вопрос о том, можно ли считать Галилея «платоником», а науку нового времени, одним из основоположников которой был Галилей, как бы продолжением и развитием принципов античного платонизма.

Вопрос этот гораздо серьезнее, чем может показаться на первый взгляд. Он касается методологических оснований современной науки, а не просто некоторых особенностей, так сказать, частностей и нюансов творчества выдающегося итальянского ученого. Еще в конце XIX — начале XX в. стало распространяться представление, что Галилей в своем отталкивании от Аристотеля и средневековой физики опирается на традицию платонизма и строит свою научную теорию на основе методологических принципов Платона и пифагорейцев. Особенно много труда для обоснования этой точки зрения было приложено неокантианцами марбургской школы, в частности Э. Кассирером. Эту точку зрения разделяют и многие современные историки науки, например А. Койре, А. Банфи[1] и др. Не будет преувеличением сказать, что такой взгляд на физику Галилея является сегодня господствующим.

В пользу этой точки зрения действительно говорит тот факт, что Галилей считал «книгу природы» написанной на языке математики, а потому видел в математике единственно надежный инструмент для построения системы физики. В этом, безусловно, сказывается сходство воззрений Галилея и Платона, объясняющее частые ссылки Галилея на античного философа и несомненное предпочтение платоновского понимания науки аристотелевскому: у Аристотеля, как известно, математика идет «после физики», которая мыслится как наука нематематическая, а математическое знание получает совершенно другое обоснование, чем у Платона и в его школе[2].

Однако на этом сходство Галилея с Платоном, пожалуй, и кончается. Ибо философско-теоретическое обоснование математики, как и ее содержательная интерпретация, оказываются у этих двух мыслителей совершенно различными. Что же касается вопроса, принципиального для Галилея, а именно о возможности создать физику — науку о движении — на базе математики,

то здесь позиции Галилея и Платона прямо противоположны: Платон, как известно, не допускал возможности точного и строгого знания о мире изменчивости и становления. Неокантианцы потому только не уделяли должного внимания этому различию, что дали самому Платону и его научной программе не совсем адекватное истолкование, модернизировав греческого философа и представив его как прямого предшественника Галилея и Канта. В результате такого прочтения Платона для П. Наторпа и Э. Кассирера оказались в тени также и те моменты в понимании науки, которые связывали Платона с Аристотелем: различие научных программ Платона и Аристотеля Кассирер видит сквозь призму галилеевских работ. В результате происходит смещение реального положения вещей: Галилей становится слишком «платонизированным», а Аристотель превращается в плоского, формального логика, не знающего иных методов, кроме силлогизма, и примитивного эмпирика, каким он в действительности никогда не был.

Нет сомнения, что Галилей испытал сильное влияние Архимеда. На этот счет среди историков науки в общем-то нет разногласий. Однако для того, чтобы яснее увидеть специфические особенности метода Галилея, отличающие его как от Платона, так и от Архимеда, целесообразно, на наш взгляд, сопоставить произведения Галилея не только с работами античных и современных ему математиков, что давно и сделано историками науки, но и с философскими сочинениями эпохи Возрождения, в частности с трудами Николая Кузанского. Ибо вопреки довольно распространенному мнению о том, что Галилей был по преимуществу ученым-экспериментатором, а не философом-теоретиком, сочинения Галилея свидетельствуют о том, что он много размышлял над теоретическим обоснованием вводимых им методов. Оговоримся: конечно, Галилей не создал стройной и продуманной философской системы, как это сделал, например, Декарт; но он искал способа философски и логически обосновать новые методы изучения природы, и анализ этого обоснования помогает разрешить также и вопрос о «платонизме» галилеевской физики.

Как мы попытаемся показать в этой статье, различие между принципами Галилея и платоновско-пифагорейской научной программой проходит по той же линии, по какой наметилось различие между философией Николая Кузанского, с одной стороны, и античным платонизмом и неоплатонизмом — с другой. Как и Кузанец, Галилей критикует Аристотеля и почтительно отзывается о Платоне; но, опять-таки подобно Кузанцу, он в ряде принципиальных вопросов решительно отходит от Платона и от античной философии и математики вообще. Подготовляя фундамент науки нового времени, Галилей, как мы покажем в этой статье, опирается на принцип совпадения противоположностей, введенный Николаем Кузанским, и применяет этот принцип при разработке проблем бесконечного и неделимого.

В «Беседах и математических доказательствах», касаясь вопроса о причинах связности тел, Галилей высказывает несколь-

ко гипотетических положений о строении материи и в этой связи оказывается вынужденным поставить вопрос о природе континуума. «По моему мнению,— говорит Сальвиати, представляющий взгляды самого Галилея,— связность эта может быть сведена к двум основаниям: одно — это пресловутая боязнь пустоты у природы; в качестве другого (не считая достаточной боязнь пустоты) приходится допустить что-либо связующее, вроде клея, что плотно соединяет частицы, из которых составлено тело» [3]. При последующем обсуждении оказывается, что вторую причину нет надобности и допускать, поскольку для объяснения сцепления тел вполне достаточно первой причины. «... Так как каждое действие должно иметь только одну истинную и ясную причину, я же не нахожу другого связующего средства, то не удовлетвориться ли нам одной действующей причиной — пустотою, признав ее достаточность?» [4]

Обсуждение природы пустоты и ее возможности присутствия в телах в виде своего рода пор («мельчайших пустот» [5]) приводит Галилея к той проблеме, которая на протяжении средних веков была связана с гипотезой о существовании пустоты, а именно к проблеме непрерывности. Ведь допущение пустот в виде мельчайших промежутков между частями тела требует обсудить вопросы о том, что же такое само тело, представляет ли оно собой нечто непрерывное или же состоит из мельчайших «неделимых», и каково, далее, число этих последних — конечное или бесконечное?

Вопросы эти, нужно сказать, широко дискутировались в XIII и особенно в XIV в., и в самой постановке этих вопросов Галилей еще не выходит за рамки средневековой науки. Но вот в решении их,— пусть и гипотетическом, как он неоднократно это подчеркивает [6],— Галилей уже выступает отнюдь не как средневековый ученый и философ. Он допускает существование «мельчайших пустот» в телах, которые и являются источником силы сцепления в них, оказывающей подчас мощное сопротивление при попытке разъединить части тела.

Обратим внимание на интересное различие в постановке вопроса у Галилея и античных атомистов: у последних пустоты, поры в телах выступали как причина их разрушимости, почему и надо было Демокриту предположить, что атом только потому неразрушим, что он сплошной, в нем нет пустоты, которая разделяла бы его на части. У Галилея же, напротив, пустота выступает как сила сцепления. И происходит это потому, что о силе пустоты Галилей вслед за средневековыми физиками рассуждает в понятиях аристотелевской, а не атомистической программы: по Аристотелю, природа «боится пустоты», чем Аристотель и объясняет целый ряд физических явлений, в том числе движение жидкости в сообщающихся сосудах и т. д. К таким же объяснениям прибегали некоторые средневековые физики. Их принимает и Галилей, когда пишет: «Если мы возьмем цилиндр воды и обнаружим в нем сопротивление его частиц разделению, то оно

не может происходить от иной причины, кроме стремления не допустить образования пустоты» [7].

Возможность наличия мельчайших пустот в телах Галилей доказывает сначала с помощью физического аргумента [8], а затем в подкрепление его обращается к аргументу философскому, а именно к вопросу о структуре континуума. К этому переходу побуждает Галилея естественный вопрос: как можно объяснить огромную силу сопротивления некоторых материалов разрыву или деформации с помощью ссылок на «мельчайшие пустоты»? Ведь, будучи мельчайшими, эти пустоты, надо полагать, имеют и ничтожную величину [9].

Чтобы разрешить возникшее затруднение, Галилей прибегает к допущению, сыгравшему кардинальную роль в становлении науки нового времени. Он заявляет, что «хотя эти пустоты имеют ничтожную величину (заметим, что величину, хоть и ничтожную, они все же имеют.— *П. Г.*) и, следовательно, сопротивление каждой из них легко превозмогаемо, но неисчислимость их количества неисчислимо увеличивает сопротивляемость (если можно так выразиться)» [10]. Неисчислимость количества ничтожно-малых пустот — это же в сущности бесконечное множество бесконечно-малых (инфинитезимальных), можно сказать, пустот и можно сказать, сил сопротивления. Впоследствии окажется, что этот метод суммирования бесконечно-большого числа бесконечно-малых — неважно чего: моментов времени, частей пространства, моментов движения и т. д.— является универсальным и необычайно плодотворным инструментом мышления.

Чтобы понять, какую революционизирующую роль сыграл этот предложенный Галилеем метод суммирования, достаточно сравнить античное и средневековое понимание суммирования частей — пусть даже очень малых, но конечных — с предложенным Галилеем способом суммирования бесконечно малых «частей». В «Беседах...» старый традиционный метод излагает Сагредо, собеседник Сальвиати: «... если сопротивление не бесконечно велико, то оно может быть преодолено множеством весьма малых сил, так что большое количество муравьев могло бы вытащить на землю судно, нагруженное зерном? В самом деле, мы ежедневно, наблюдаем, как муравей тащит зерно, а так как зерен в судне не бесконечное множество, но некоторое ограниченное число, то, увеличив это число даже в четыре или в шесть раз, мы все же найдем, что соответственно большее количество муравьев, принявшись за работу, может вытащить на землю и зерно, и корабль. Конечно, для того, чтобы это было возможно, необходимо чтобы и число их было велико: мне кажется, что именно так обстоит дело и с пустотами, держащими связанными частицы металла.

Сальвиати. Но если бы понадобилось, чтобы число их было бесконечным, то сочли бы вы это невозможным?

Сагредо: Нет, не счел бы, если бы масса металла была бесконечной, в противном случае...» [11].

Ясно, что хотел сказать Сагредо: в противном случае мы окажемся перед парадоксом, восходящим еще к Зенону. Как бы малы ни были составляющие элементы, но если они имеют конечную величину, то бесконечное их число в сумме даст и бесконечную же величину — неважно, идет ли речь о массе металла, длине линии или величине скорости. На этом принципе стоит как математика греков, так и их физика: ни та, ни другая не имеет дела с актуальными бесконечностями — будь то бесконечно-большие величины или же бесконечно-малые. Приведенный Сагредо пример с муравьями — лишь один из вариантов формулировки той самой аксиомы непрерывности Архимеда или аксиомы Евдокса, которая устанавливает, какого рода величины могут находиться между собой в отношении и что это значит — находиться в отношении [12].

Именно эту аксиому хочет оспорить Галилей. Вот что отвечает Сальвиати-Галилей задумавшемуся Сагредо: «В противном случае — что же? Раз мы уже дошли до парадоксов, то попробуем, нельзя ли каким-либо образом доказать, что в некоторой конечной непрерывной величине может существовать бесконечное множество пустот» [13]. Как видим, Галилей хочет доказать, что конечная величина может представлять собой сумму бесконечного числа — нельзя сказать, что величин, скажем пока — элементов, в данном случае — «пустот». В доказательство своего парадоксального утверждения Галилей обращается к знаменитому «колесу Аристотеля» — задаче, которой очень много занимались средневековые ученые и суть которой сформулирована в «Механических проблемах» [14]. В средневековой механике эта задача формулируется в виде вопроса: почему при совместном качении двух концентрических кругов больший проходит такое же расстояние, как и меньший, в то время как при независимом движении этих двух кругов пройденные ими расстояния относились бы как их радиусы? Галилей решает парадокс «Аристотелева колеса» совсем не так, как это делал автор «Механических проблем», работавший в рамках научной программы Аристотеля [15].

Чтобы решить задачу о качении концентрических кругов, Галилей начинает с допущения, которое ему позволяет сделать затем «предельный переход», играющий принципиально важную роль в его доказательстве: он рассматривает сначала качение равносторонних и равноугольных концентрических многоугольников [16]. При качении большего многоугольника должен двигаться также и вписанный в него меньший: при этом, как доказывает Галилей, меньший многоугольник пройдет пространство, почти равное пройденному бо́льшим, «если включить в пространство, пройденное меньшим, также и интервалы под дугами, не затронутые на самом деле никакой частью периметра меньшего многоугольника» [17]. При качении меньшего многоугольника, как показывает Галилей, происходят «скачки», как бы «пустые промежутки», число которых будет равно числу сторон обоих

многоугольников. При возрастании числа сторон многоугольников размеры пустых промежутков уменьшаются пропорционально увеличению числа сторон. Однако пока многоугольник остается самим собой, то как бы ни возрастало число его сторон, они остаются все же конечной величиной, а потому и число пустых промежутков будет как угодно большим, но конечным числом.

Но если мы рассмотрим случай предельного перехода, когда многоугольник превращается в круг, то дело существенно меняется. «... Как в многоугольнике со ста тысячами сторон путь, пройденный при обороте, измеряется обводом большего многоугольника, т. е. отложением без перерыва всех его сторон, в то время как путь меньшего многоугольника также равен ста тысячам его сторон с прибавлением такого же числа, т. е. ста тысяч пустых промежутков, так и в кругах (представляющих собой многоугольники с бесконечно большим числом сторон) линия, образуемая непрерывным наложением бесконечно большого числа сторон большего круга, приблизительно равна по длине линии, образованной наложением бесконечно большого числа сторон меньшего круга, если включить в нее и промежутки: а так как число сторон не ограничено, а бесконечно, то и число промежутков между ними также бесконечно: бесчисленные точки в одном случае заняты все, в другом случае часть их занята, а часть пуста» [18].

Здесь Галилей делает допущение, на котором уже и держится все последующее его доказательство, а именно что круг представляет собой многоугольник с бесконечно большим числом сторон. Такое допущение не принималось математиками ни в античности, ни в средние века, оно дозволялось только в логистике для упрощения расчетов, которые всегда принимались как приблизительные. Допущение предельного перехода многоугольника с как угодно большим, но конечным числом сторон в фигуру другого рода — круг — позволяет Галилею ввести в оборот понятие актуальной бесконечности, вместе с которым в научное построение проникают парадоксы,— и на этих-то парадоксах, которые прежде в математику пытались не впускать, как раз и работает та новая ветвь математики, которая во времена Галилея носила название «математики неделимых», а впоследствии получила название исчисления бесконечно-малых. В «Беседах...» Галилея мы наглядно можем видеть, как формируется методологический базис этой новой математики, возникшей вместе с механикой нового времени как ее математический фундамент.

Весь парадокс теперь сосредоточивается в понятии «пустых точек», которые представляют собой промежутки, лишенные величины. Введение этих «пустых точек» служит для Галилея средством преодоления противоположности непрерывного и дискретного — противоположности, которую считал принципиальной для науки Аристотель и на которой базируется его научная программа в той же мере, в какой и математика Евклида. Насколько эта противоположность была принципиальна также и для средне-

вековой науки, свидетельствует, в частности, трактат Брадвардина о континууме, где показано, к каким парадоксам и противоречиям приводит попытка составления континуума из неделимых (т. е. из точек).

Напротив, Галилей с большой убедительностью показывает, какие новые возможности открываются перед научным мышлением, если принять понятие актуальной бесконечности. «... Разделяя линию на некоторые конечные и потому поддающиеся счету части, нельзя получить путем соединения этих частей линии, превышающей по длине первоначальную, не вставляя пустых пространств между ее частями; но представляя себе линию, разделенную на неконечные части, т. е. на бесконечно многие ее неделимые, мы можем мыслить ее колоссально растянутой без вставки конечных пустых пространств, а путем вставки бесконечно многих неделимых пустот» [19].

Таким путем вводит Галилей чрезвычайно важное для науки XVII—XVIII вв. понятие неделимого, вызвавшее серьезную дискуссию между математиками, философами, физиками на протяжении более чем двухсот лет. Это новое понятие базируется на приеме, введенном в теоретическое мышление Николаем Кузанским,— на приеме предельного перехода, представляющем собой как бы псевдонаглядную демонстрацию принципа совпадения противоположностей. Именно псевдонаглядную, потому что не только нашему наглядному представлению, но даже нашему мышлению не под силу постигнуть совпадение противоположностей, о котором ведут речь и Кузанец и Галилей.

Заметим, как называет Галилей это новорожденное понятие-парадокс. Он дает ему несколько имен, каждое из которых несет на себе след того приема мысли, с помощью которого это понятие появилось на свет: «пустые точки», «неделимые пустоты», «неконечные части линии» и, наконец, просто «неделимые», или «атомы».

Вот тут, на исходе XVI в., впервые действительно появляются те самые «математические атомы», или «амеры», которые С. Я. Лурье нашел у Галилея и его ученика Кавальери и попытался — но без достаточных доказательств — обнаружить также и у Демокрита [20]. К такому сопоставлению С. Я. Лурье побудили, вероятно, некоторые высказывания того же Галилея [21].

Получив понятие «неделимого» в рамках математического рассуждения, Галилей, однако же, показывает, что это понятие вполне «работает» также и в физике. Более того, как мы помним, даже и математическое доказательство было предпринято им с целью найти средства для решения физической проблемы связности тел. «То, что я сказал о простых линиях,— пишет Галилей,— относится также и к поверхностям твердых тел, если рассматривать их как состоящие из бесконечного множества атомов. Если мы разделим тело на конечное число частей, то, без сомнения, не сможем получить из них тела, которое занимало бы объем, превышающий первоначальный, без того, чтобы между ча-

стями не образовалось пустого пространства, т. е. такого, которое не заполнено веществом данного тела; но если допустить предельное и крайнее разложение тела на лишенные величины и бесчисленные первичные составляющие, то можно представить себе такие составляющие растянутыми на огромное пространство путем включения не конечных пустых пространств, а только бесконечно многих пустот, лишенных величины. И таким образом допустимо, например, растянуть маленький золотой шарик на весьма большой объем, не допуская конечных пустот,— во всяком случае, если мы принимаем, что золото состоит из бесконечно многих неделимых» [22].

Не удивительно, что понятие «неделимого» или «бесконечно малого» на протяжении многих десятилетий отвергалось большим числом математиков и вызывало споры у физиков. Ведь в сущности Галилей в приведенном выше отрывке узаконивает апорию Зенона (служившую для элеатов средством доказательства того, что множество вообще не может быть мыслимо без противоречия), превращая ее из орудия разрушения в орудие созидания, но не снимая при этом противоречия, а пользуясь им как инструментом позитивной науки. В самом деле: Галилей утверждает, что из лишенных величины элементов (т. е. элементов, строго говоря, бестелесных, ибо тело — пусть самое наименьшее — всегда имеет величину) можно составить как угодно большое тело при условии, что этих лишенных величины составляющих будет бесконечное множество. Таким образом, одно непонятное — лишенная величины часть тела — Галилей хочет сделать инструментом познания с помощью другого непонятного — актуально существующего бесконечного числа, которого не принимала ни античная, ни средневековая математика. Последняя, правда, в лице некоторых своих теоретиков (как, например, Гроссетеста) признавала актуально бесконечное число, но Гроссетест оговаривал, что оно известно лишь богу, а человеческий разум оперировать этим понятием не в состоянии [23].

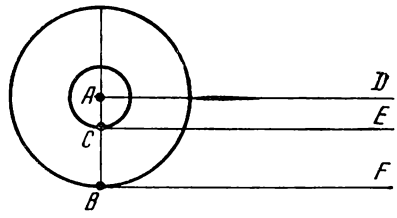
Как видно из рассуждений Галилея, понятие бесконечно-малого вводится им одновременно с понятием бесконечно-большого — эти два понятия взаимно предполагают друг друга.

«Неделимое», или бесконечно-малое, Галилея есть «абсолютный минимум» Николая Кузанского, а Галилеево «бесконечно-большое» — абсолютный максимум. И в основе галилеевского построения лежит идея тождества этих противоположностей, в конечном счете восходящая к тождеству Единого и беспредельного, составляющему центральный принцип учения Кузанца. Чтобы убедиться в этом еще раз, рассмотрим аргументацию Галилея, приводимую им для того, чтобы рассеять сомнения его современников в пригодности для науки предлагаемых Галилеем понятий-парадоксов.

Вот характерное возражение аристотелика Симпличио. Возвращаясь к примеру с качением концентрических окружностей, Симпличио вскрывает парадокс, состоящий в следующем: «Если

окружности двух кругов равны двум прямым CE и BF,— последней сполна, а второй — с присоединением бесконечного множества пустых промежутков,— то каким образом линия AD, описанная центром, составляющим одну точку, может быть приравнена этому центру, в то время как состоит из бесконечного числа точек» [24].

Симпличио обращает внимание Сальвиати на тот самый парадокс, который в свое время обсуждал Николай Кузанский: как можно отождествить точку и линию? И точно так же как Кузанский не останавливался перед понятием этого парадокса, а принимал его как таковой и в его парадоксальности видел как раз признак его истинности, так и Галилей — он, пожалуй, еще больше — заостряет то противоречие, на которое, видимо, не раз обращали его внимание оппоненты-перипатетики.



Здесь важно отметить как общность метода Кузанца и Галилея, так и тот новый шаг, который делает Галилей в своем отождествлении противоположностей. Кузанец, допуская совпадение центра окружности с ее диаметром, если взять круг с бесконечно-большим радиусом, уже выходит за пределы собственно математики. Математические примеры играют у него, скорее, символическую роль, выступают в качестве демонстрации философско-теологических положений. Не то у Галилея. Он хотел бы остаться на почве математики, хотя при этом прекрасно сознает, что «бесконечное для нас, по существу, непостижимо, равно как и неделимое» [25],— и все-таки это «непостижимое», этот парадокс неудержимо влечет его к себе. Поэтому и его alter ego Сагредо удерживается от того, «чтобы разрушать такое прекрасное построение грубыми педантическими нападками» [26].

Что отождествление Галилеем «бесконечного» и «неделимого» восходит к совпадению максимума и минимума Николая Кузанского, нетрудно убедиться еще на одном примере. Опять-таки с помощью математического рассуждения Галилей пытается доказать тезис Кузанца о тождестве единого и бесконечного. Галилей считает само собой разумеющимся, что квадратов целых чисел должно быть столько же, сколько существует самих этих чисел, так как каждый квадрат имеет свой корень и каждый корень свой квадрат. А между тем «всех чисел больше, чем квадратов, так как бо́льшая часть их не квадраты. Действительно, число квадратов непрерывно и в весьма большой пропорции убывает по мере того, как мы переходим к большим числам; так, из числа до ста квадратами являются десять, т. е. одна десятая часть; до десяти тысяч квадратами будут лишь одна сотая часть; до одного миллиона — только одна тысячная часть. А в отношении бесконечного числа, если бы только мы могли постичь его, мы должны

были бы сказать, что квадратов столько же, сколько всех чисел» [27]

В результате этого рассуждения Галилей делает неожиданный вывод: «Продолжая деление и умножая число частей в предположении приблизиться к бесконечности, мы на самом деле удаляемся от нее... Мы видели ... что, чем к большим числам мы переходим, тем реже попадаются в них квадраты и еще реже — кубы; отсюда ясно, что, переходя к бóльшим числам, мы все более удаляемся от бесконечного числа; отсюда можно вывести заключение ... что если какое-либо число должно являться бесконечностью, то этим числом должна быть единица; в самом деле, в ней мы находим условия и необходимые признаки, которым должно удовлетворять бесконечно большое число, поскольку она содержит в себе столько же квадратов, сколько кубов и сколько чисел вообще» [28].

Это доказательство Галилея, где наиболее наглядно видна глубокая связь его со способом мышления Николая Кузанского, а именно с его диалектикой «совпадения противоположностей» [29], опять-таки представляет собой парадокс. Единица в понимании античных математиков и философов вообще не есть число [30], а является только «началом числа», или «принципом числа»; она — математический «представитель» того самого Единого, которое в конечном счете непостижимо. Единица, или единое порождает все числа при соединении с противоположным ему началом — беспредельным. Ни сама единица, ни беспредельное не суть числа, как поясняли пифагорейцы: первым числом у них является тройка (ибо двойка — это тоже еще не число, а символ беспредельного) [31].

У Галилея, как и у Николая Кузанского, единое и беспредельное оказываются тождественными, и единица, таким образом, есть бесконечное. Галилей, подобно Кузанцу, мыслит бесконечность как актуальную. Сам пример, приведенный Галилеем, представляющий собой утверждение о том, что множество квадратов равномощно множеству всех натуральных чисел, предвосхищает положения теории множеств Георга Кантора.

При этом Галилей прекрасно понимает, что понятие актуальной бесконечности не может быть получено на том пути, на котором мы приходим к понятию бесконечности потенциальной; то действие, которое мы осуществляем, деля, допустим, отрезок пополам, затем на четыре части, на восемь частей и т. д. до бесконечности, никогда не приведет нас к получению актуально бесконечного множества, ибо «такой процесс постепенного деления конечных величин необходимо было бы продолжать вечно; достигнуть же таким путем приближения к неделимым в конечный период времени совершенно невозможно» [32].

Конечная величина, подчеркивает Галилей, никогда не может превратиться в актуально-бесконечную путем постепенного увеличения,— напротив, как замечает Галилей, идя этим путем, мы удаляемся от актуальной бесконечности. Между конечным и

актуально-бесконечным — непроходимый рубеж: как выражается Галилей, можно обнаружить своеобразное «противодействие природы, которое встречает конечная величина при переходе в бесконечность» [33]. Галилей приводит и пример такого противодействия природы: если мы будем увеличивать радиус круга, то длина окружности также будет увеличиваться, однако это будет происходить только до тех пор, пока радиус будет оставаться как угодно большой, но конечной величиной. При переходе к актуально-бесконечному радиусу (когда круг становится «большим из всех возможных» [34]), круг исчезает и на его месте появляется бесконечная прямая. Ясно, продолжает Галилей, что «не может быть бесконечного круга; отсюда как следствие вытекает, что не может быть ни бесконечного шара, ни другого бесконечного тела, ни бесконечной поверхности» [35]. Галилеев пример, как видим, заимствован у Николая Кузанского и должен пояснить то же, что пояснял и Кузанец: принципиальное различие между потенциальной бесконечностью, которая всегда связана с конечным (хотя и как угодно большим) числом, телом, временем, пространством и т. д., и бесконечностью актуальной, которая предполагает переход в иной род, изменение сущности, а не количества.

Античная математика, а также физика и астрономия, понятия которых были теснейшим образом связаны со свойствами круга, не допускали актуальной бесконечности и нашли способы избегать ее, тем самым освобождаясь от парадоксов, сопровождающих это понятие.

Коль скоро Галилей вводит понятие актуальной бесконечности, он принимает и все те следствия, которые с необходимостью вытекают из этого понятия-парадокса. Так, к понятию актуально-бесконечного неприменимы предикаты «больше», «меньше» или «равно». «...Такие свойства,— говорит Сальвиати,— как бо́льшая или меньшая величина и равенство, неприменимы к бесконечному, относительно которого нельзя сказать, что одна бесконечность больше или меньше другой или равна ей» [36]. Это почти цитата из Николая Кузанского, многократно подчеркивающего, что к бесконечному неприменимы те определения, которыми пользуется наш рассудок, имея дело с конечными вещами. При переходе к актуальной бесконечности теряют свою силу все те допущения и операции, на которых до сих пор стояла математика. Актуально-бесконечные множества, говорит Галилей, содержатся как в отрезке любой конечной длины, так и в бесконечной линии. Именно такое допущение делает Сагредо: «На основании изложенного,— замечает он,— мне кажется, нельзя утверждать не только того, что одно бесконечное больше другого бесконечного, но даже и того, что оно больше конечного». Ход мысли здесь понятен: поскольку в любом конечном отрезке, как бы мал он ни был, лишенных величины точек обязательно будет бесконечное число, то на этом основании он должен быть так же точно причислен к бесконечному, как и бесконечная линия. Вот почему Сальвиати соглашается с Сагредо: «...понятия „больший“, „меньший“,

„равный" не имеют места не только между бесконечно большими, но и между бесконечно большим и конечным» [37].

Трудно более определенно сформулировать исходные предпосылки, которые были бы в противоречии не только с физикой и метафизикой Аристотеля, но и с математикой Евдокса—Евклида—Архимеда, т. е. в противоречии с методологическими основаниями античной науки в целом [38]. Чтобы окончательно разрушить тот барьер, который Аристотель поставил проникновению актуально-бесконечного в науку, чтобы доказать несостоятельность аристотелевского решения апорий Зенона и дать этим последним право гражданства в научной мысли, Галилей предпринимает еще одну дерзкую попытку. В ответ на возражение аристотелика Симпличио, что любую линию можно делить до бесконечности, но нельзя разделить на актуально-бесконечное множество неделимых точек (ибо линия, по Аристотелю, не состоит из неделимых, как и всякий континуум — будь то время или непрерывное движение), Галилей заявляет, что «разложение линии на бесконечное множество ее точек не только не невозможно, но сопряжено не с бóльшими трудностями, чем разделение на конечные части» [39]. Производится же это разложение с помощью того самого предельного перехода от многоугольника с как угодно большим количеством сторон к многоугольнику с актуально-бесконечным количеством сторон. т. е. к окружности [40], который обычно применял и Кузанец. Предложенный Галилеем прием, по его словам, должен заставить перипатетиков «принять, что континуум состоит из абсолютно неделимых атомов» [41].

Именно от Галилея, как можно видеть из приведенного рассуждения, исходит представление о круге как наглядно данной актуальной бесконечности, т. е. о линии, актуально разделенной на бесконечно большое число — не частей, а неделимых.

Не только в науке, но и в философии нового времени круг становится символом актуальной бесконечности. Именно в этой роли мы встречаем его впоследствии даже у Гегеля, который противопоставляет актуально-бесконечное как истинно бесконечное «дурной», потенциальной бесконечности. Последняя для него воплощается в образе прямой линии, уходящей в бесконечность, а актуальная бесконечность в виде замкнутой линии, т. е. круга. При этом Гегель, как ни странно, убежден, что возвращается к исходным понятиям античной науки, прежде всего к Платону и Аристотелю, тогда как в действительности он стоит на почве, подготовленной Николаем Кузанским и Галилеем. В античности круг — это не образ актуально-бесконечного, а образ целого, которое отнюдь не тождественно актуально-бесконечному нового времени, хотя не один только Гегель произвел отождествление этих двух понятий.

В результате размышлений над проблемой бесконечного и неделимого Галилей, таким образом, приходит к выводу, что континуум состоит из неделимых атомов. Это утверждение возвращает его к той проблеме, в связи с которой он и предпринял

свой анализ понятия бесконечного, а именно к проблеме связности частей твердого тела. Интересно, что теперь, получив столь парадоксальный результат, Галилей может отбросить ту вспомогательную гипотезу, к которой прибег в начале: гипотезу о пустых промежутках в твердых телах. «...Приняв, что тела состоят из неделимых частиц, мы можем, как мне кажется, понять и явления разрежения и сгущения тел, не прибегая для объяснения первого к понятию пустых промежутков, а второго — к проникновению одних тел в другие» [42].

Таким образом, предпосылки, на которых строится механика Галилея, не только отличаются от платоновских, но и вступают с ними в противоречие. Подобно тому как Евдокс и Евклид не допускали в математику понятия актуальной бесконечности, Платон в своей философии никогда не отождествлял Единое с беспредельным: подобное отождествление в корне подрывает основания платоновской философии. В этом пункте Галилей — последователь Николая Кузанского, переосмыслившего античный неоплатонизм с помощью метода совпадения противоположностей. Именно Николаю Кузанскому Галилей обязан идеей «предельного перехода», принципиально важной для математики нового времени. Не что иное, как предельный переход, служит у Галилея средством преодолеть противоположность двух миров — материального (мира движения и изменения) и идеального (неподвижности и покоя), противоположность, составлявшую фундамент античного платонизма. В этом решающем пункте Галилей — антиплатоник.

[1] См.: *Koyré A.* Etudes Galileénnes. P., 1939; *Banfi A.* Galileo Galilei. Milan, 1949.

[2] В этой связи совершенно справедливо замечание итальянского философа и историка науки Людовико Джеймоната: «Вполне можно допустить, что Галилеева физика имеет платонический характер, если платонизм отождествить просто с математизмом» (*Geymonat L.* Galileo Galilei. New York; Toronto; London, 1965, P. 33). Нельзя не согласиться и с А. Койре, когда он не идет дальше отождествления платонизма Галилея с его убеждением в необходимости строить физику на основе математики. «В истории философии, — пишет Койре, — существует много платонов и много платонизмов. Можно заметить два разных типа: платонизм, вернее, неоплатонизм флорентийской Академии, представляющий собой смесь мистики, числовой символики и магии, и платонизм математиков, Тартальи или Галилея, платонизм которых — это математизм и ничего больше» (*Koyré A.* Op. cit. P. 53).

[3] *Галилей Г.* Избр. тр. в 2-х т. М., 1964. Т. 2. С. 124.

[4] Там же. С. 130.

[5] Там же.

[6] «Скажу вам то, что сейчас пришло мне в голову, — говорит Сальвиати.— Выдаю это не за окончательную истину, но за домысел, связанный с немалыми затруднениями и требующий исследования. Посмотрите, не найдете ли вы тут чего-нибудь, что вам понравится; об остальном судите, как вздумается» (*Галилей Г.* Указ. соч. С. 130—131).

[7] Там же. С. 126.

[8] «Много раз я наблюдал, — пишет Галилей, — как огонь, проникая между частицами того или иного металла, столь крепко связанными между собой, в конце концов разделял и разъединял их и как затем по устра-

нении огня частицы возвращались в прежнее состояние связности... Я думал, что это можно объяснить тем, что тончайшие частицы огня, проникая в мельчайшие поры металла (через которые благодаря их ничтожной величине не могут проходить более грубые частицы воздуха или иных жидкостей), заполняют существующие между ними мельчайшие пустоты и освобождают частицы от действия той силы, которая держала их связанными друг с другом, и тем способствуют их разъединению» (*Галилей Г.* Указ. соч. С. 131).

[9] При этом характерно, что, как подчеркивает оппонент Сальвиати, противник допущения пустоты Симпличио, «сопротивление образованию большой пустоты при разъединении двух больших частей твердого тела значительно меньше, чем то, которое держит в связанном состоянии мельчайшие частицы последнего» (Там же. С. 130). Этот парадокс надо разрешить, в противном случае объяснение причины сцепления «боязнью пустоты» будет несостоятельным.

[10] Там же. С. 131.

[11] Там же. С. 131—132.

[12] Напомним аксиому Евдокса: «Говорят, что величины имеют отношение между собой, если они, взятые кратно, могут превзойти друг друга» (*Евклида.* Начала, кн. V, определение 4).

[13] *Галилей Г.* Указ. соч. С. 132.

[14] Автор «Механических проблем» формулирует задачу, названную впоследствии «колесом Аристотеля», следующим образом. «Многое удивительное, — пишет он, — происходит с движением кругов оттого, что на одной и той же линии, проведенной из центра, ни одна точка не движется с равной скоростью, но всегда более далекая от неподвижного конца движется быстрее» (см. перевод «Механических проблем», выполненный В. П. Зубовым, цитируется по кн.: *Зубов В. П., Петровский Ф. А.* Архитектура античного мира. М., 1940. С. 273—274).

[15] Последний объяснял различие скоростей точек, находящихся на разном расстоянии от центра круга, ссылаясь на то, что круговое движение точек складывается из двух движений — «естественного» (тангенциального) и «насильственного» (центростремительного), отклоняющего точку с прямого пути. В малом круге центростремительное движение больше, чем в большом.

[16] См.: *Галилей Г.* Указ. соч. С. 132—133.

[17] Там же. С. 133.

[18] Там же. С. 135.

[19] Там же.

[20] Об том подробно см. в кн.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 104—105, 108—109.

[21] *Галилей Г.* Указ. соч. С. 135—136. По поводу последнего соображения, высказанного Сальвиати — Галилеем, аристотелик Симпличио замечает: «Мне кажется, что вы тут подходите к тем пустотам, которые признавал один древний философ» (Там же. С. 136). Симпличио, разумеется, имеет в виду Демокрита, и, возможно, такого рода замечания Галилея послужили для С. Я. Лурье толчком к поискам «математических неделимых» — амеров — у этого античного философа. Однако в действительности Демокрит признавал пустоты, но «не те же»; у него нет «пустых точек», «невидимых пустот», о которых идет речь в данном случае у Галилея; вероятно, этот последний имел в виду лишь то, что Демокрит тоже допускал «поры в телах», пустоты в них, не уточняя, идет ли речь о «конечных» или «бесконечно-малых» пустотах. Подробнее о проблеме «математических атомов» («амеров») у Демокрита см.: *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 100—111.

[22] *Галилей Г.* Указ. соч. С. 112.

[23] Отзвуки этого мы встречаем и у Галилея, который, вводя эти две бесконечности как объяснительные гипотезы, в то же время отмечает, что мы «имеем дело с бесконечными и неделимыми», постичь которые нашим конечным умом невозможно вследствие огромности одних и малости других. Мы убеждаемся здесь, что человеческая речь не приспособлена

для выражения таких понятий» (Там же. С. 136). Однако эта категория не мешает Галилею постоянно обращаться к этим понятиям-парадоксам, причем в самых решающих, узловых с методологической точки зрения пунктах своих рассуждений.

[24] *Галилей Г.* Указ. соч. С. 136. Симпличио высказывает далее Галилею главное свое сомнение: «Кроме того, это составление линии из точек, делимого из неделимого, конечного из неконечного кажется мне нелегко преодолимым препятствием» (Там же. С. 136).

[25] Там же. С. 139.

[26] Там же. С. 138.

[27] Там же. С. 141. Интересно, что Галилей здесь, принимая методологические принципы Кузанца, невольно выполняет и его требование — делает бесконечное «самой точной» мерой. «...Бесконечная линия есть точнейшая мера всех линий...» (*Николай Кузанский.* Соч.: В 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 73).

[28] *Галилей Г.* Указ. соч. С. 144—145.

[29] См. об этом: *Лурье С. Я.* Математический эпос Кавальери // Бонавентура Кавальери. Геометрия, изложенная новым способом с помощью неделимых непрерывного. М.; Л., 1940. С. 35—36.

[30] См., напр.: *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2-х т. М., 1975. Т. 1. С. 261—262.

[31] «Пифагор говорил, что началом сущего является монада, по причастности к которой каждое из сущего называется одним. И она, мыслимая по своей собственной самости, мыслится как монада, а прибавленная к самой себе с точки зрения инаковости создает так называемую неопределенную диаду... Итак, два начала сущего: первая монада, по общению с которой все исчисляемые единицы мыслятся единицами, и неопределенная диада, по общению с которой определенные двойки являются двойками» (*Секст Эмпирик.* Указ. соч. С. 361—362).

[32] *Галилей Г.* Указ. соч. С. 144.

[33] Там же. С. 145.

[34] Там же. С. 146.

[35] Там же. С. 147. Из этого замечания Галилея нетрудно видеть, почему введение в оборот понятия актуальной бесконечности, его постепенная «реабилитация» в средние века и, еще более, в эпоху Возрождения с неизбежностью должно было привести к разрушению античного конечного космоса — ведь согласно античным представлениям не может быть бесконечного шара!

[36] Там же. С. 140.

[37] Там же. С. 142.

[38] Галилей прекрасно сознает это. Вот что говорит Сагредо, подытоживая все, что было высказано Сальвиати: «Итак, бесконечное, отыскиваемое среди чисел, как будто находит свое выражение в единице; из неделимого родится постоянно делимое: пустота оказывается неразрывно связанной с *телами и рассеянной между их частями* (курсив мой.— *П. Г.*); в результате наши обычные воззрения меняются настолько, что даже окружность круга превращается в бесконечную прямую линию» (Там же. С. 150).

[39] Там же. С. 152.

[40] «Если... сгибание линии под углами так, чтобы образовался квадрат, или восьмиугольник, или многоугольник с сорока, ста или тысячью сторон, представляется вам достаточным для действительного выявления тех четырех, восьми, сорока, ста или тысячи частей, которые, как вы говорите, содержались потенциально в первоначальной прямой линии, то, когда я образую из прямой линии многоугольник с бесконечным числом сторон, т. е. когда я сгибаю ее в окружность, не могу ли я с таким же правом утверждать, что вызываю к действительности то бесконечное множество частей, которое первоначально, пока линия была прямой, содержалось в ней, по вашему утверждению, в потенции» (Там же. С. 153).

[41] Там же. С. 153.

[42] Там же.

ОРИЕНТАЦИИ НОВОЙ ЛИЧНОСТИ И ИХ ВЫРАЖЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА XVII СТОЛЕТИЯ[1]

Н. В. Мотрошилова

Новаторство философии человека XVII столетия более всего проявилось во включении в человеческую сущность таких признаков, как «прирожденное равенство», свобода индивида бороться за свою жизнь, здоровье, за неприкосновенность личности, за удовлетворение необходимых потребностей, за обретение и сохранение нужных ему благ, за право свободно выражать свою волю, отстаивать и высказывать свои суждения, исповедовать разделяемую им веру, а также в соединении со всеми этими индивидуальными правами и свободами «естественного» и высшего разума, чувственно-эмоциональной природы человека, устремления к общему благу. Включение перечисленных свойств в человеческую природу и их особое рассмотрение стоит в тесной связи с объективными историческими изменениями эпохи ранних буржуазных революций.

Особое место, отводимое в учении о человеке таким признакам, как свобода и равенство, зависело от новых особенностей духовного производства, в частности интеллектуального труда ученых и философов. Речь идет о социальных последствиях «затребования» объективного знания различными областями жизни общества — производством, торговлей, мореплаванием, военным делом. Согласно Марксу, только «с распространением капиталистического производства *научный фактор* впервые сознательно и широко развивается, применяется и вызывается к жизни в таких масштабах, о которых предшествующие эпохи не имели никакого понятия»[2]. Сознательное развитие «научного фактора» означает, в частности, что люди, создавшие для нужд общественного производства объективное знание, должны были составить о своей новаторской деятельности более или менее ясные представления. Должны были сформироваться — в соответствии с такими взглядами и представлениями — ожидания, стимулы, мотивы, устремления личности, т. е. совокупность мотивирующих действие рационально-эмоциональных стимулов, которые в современной социологии, психологии обозначаются понятием «ориентация». Среди личностных ориентаций новых социальных групп, чьей исторической задачей становится производство, распространение, видоизменение для различных сфер практики нового объективного знания, особый интерес представляют те, которые связаны именно с начавшимся осознанием уникальной социальной функции их деятельности, ее значения, ее ценности для общества и отдельного человека. Такие ориентации — а их называют ценностными — наиболее тесно связаны с ценностными же моментами философии человека. А последние предстают перед нами всякий

раз, когда мы изучаем идеи философов XVII столетия относительно того, какова «достойная» человека его сущность, почему необходимо мыслить индивидов свободными и равными друг другу, в чем состоят возможности «естественного разума» и особые преимущества разума «высшего», почему одни страсти следует считать «добрыми», а другие — «злыми», в чем состоит значение для отдельного человека добровольного следования общественному благу и т. д. Мы предполагаем, что через ценностные ориентации новой личности, добывающей объективное знание, осуществлялось наиболее «близкое», «релевантное» воздействие эпохи на перечисленные — центральные для философии человека — новаторские идеи[3]. Постараемся доказать это в ходе дальнейшего анализа.

Достаточно многообразные ориентации ученых нового типа в XVI и особенно в XVII столетии были сконцентрированы вокруг представлений о характере и путях получения объективного истинного знания. Поскольку в эпоху ранних буржуазных революций он приобрел новый смысл и существенно иное значение для общества, люди знания, на чью долю выпала реализация столь перспективной социально-исторической тенденции, в трудных поисках и в борьбе вырабатывали новую «ориентацию на истину». Надо подчеркнуть, что объективные изменения роли научного знания в обществе и преобразования личностных ориентаций находились в сложном диалектическом взаимодействии. Потребность в объективно-истинном знании способствовала определенным преобразованиям личностного мира людей знания, однако реально коренные изменения роли науки в системе духовного производства наступили не раньше, нежели сформировались и стали реальным стимулом действия новые ориентации личности. При этом в сознании новых людей знания стали закрепляться не только конкретные представления о том, как получить соответствующие знания, какие следует применить методы. Одновременно фиксировались воплощаемые в нормативной форме требования, предъявляемые к личности. Через них получали выражение и особенности деятельности людей, добывающих объективное знание, и представления о внешних условиях, которые необходимы, чтобы она была успешной, и вытекающие отсюда принципы поведения, жизнедеятельности личности, ее морали. Наконец, устанавливались нормативы деятельности, выполнение которых означало своеобразное включение труда ученых в целостный социально-исторический, культурный контекст. Конечно, ученые и философы, принявшие наиболее активное участие в исторически перспективном «нормативном творчестве», не формулировали его смысл именно таким образом, как это только что сделано. Но они — в особенности великие философы XVII столетия — относились к делу вполне сознательно, с четким ощущением громадного, поистине исторического значения фиксирования основополагающих нормативных принципов деятельности, в том числе и в тех случаях, когда рассказывали о них как о сугубо личной «рефор-

ме». Они уже хорошо понимали, что изменения, происходящие в мире их собственной личности, имеют общий принципиальный смысл для новых людей знания.

Важнейшая ориентация, в которой, собственно, запечатлелось дело новой личности,— устремление к истине, иными словами, к объективному знанию. «Чистый свет» истины и необходимость устремиться к ней — древняя ценность человеческой культуры. Поэтому, отстаивая ее, философы XVII столетия часто ссылаются на красоту, смелость мысли, величие крупнейших ученых и мудрецов прошлого. Однако по многим весьма серьезным причинам должны были произойти коренные перемены в толковании этих ценностных идеалов и представлений. В XVI—XVII столетиях они начинались с выстраивания новой «иерархии» ценностных универсалий (еще Дж. Бруно в работе «Изгнание торжествующего зверя» поставил Истину выше всех ценностей, выше божественного Блага) и с обновления того смысла, который теперь вкладывался в понятие «истина». Соответственно подвергался особому уточнению как будто бы традиционный вопрос: что значит для человека знания устремленность к истине?

Философы XVII в. сформулировали ряд четких нормативных требований к личности, добывающей знание,— эти требования и сегодня признаются действенными нормами науки. Речь идет о взаимосвязанной группе личностных ориентаций, отвечающих специфике деятельности человека, создающего объективные знания. Каковы же они? Это: 1) ориентация на объективность исследования — и на освобождение, «очищение» от суеверий, субъективной и групповой предвзятости, т. е. от «идолов» разного рода; 2) стремление обнаружить неочевидное, глубоко «сокрытое» в природе, в жизни человека, в обществе,— и освобождение от традиционного схоластического способа спорить не о «самой природе», а о словах; 3) устремления к действительно новому знанию, к «приращениям», которые Бэкон называет достойными человеческого рода,— в противовес «вращению по кругу», догматическому топтанию на месте, характерному для традиционной учености; 4) готовность и желание получить только достоверные, доступные проверке, ясные знания — отбросить всякие утверждения, плохо доказанные, путаные, смутные; 5) желание при помощи нового научного знания не только раскрыть тайны природы, но и наделить человеческую жизнь «новыми открытиями и благами» [4] — также в отличие от традиционной учености, которая мало ориентировалась на успешное практическое применение знания. Противоположность двух типов действия и ориентации зрело запечатлена в словах Ф. Бэкона: «...за различием в устремлениях следует и различие в действиях. Там рассуждениями побеждают и подчиняют себе противника, здесь — делом природу» [5]. Одновременно с осмыслением внутренней специфики интеллектуального труда философы XVII столетия уделили немалое внимание выявлению тех условий, которые могут быть благоприятны или неблагоприятны для развития науки. При этом были

вполне определенно выражены некоторые социальные ориентации, характерные для новых людей знания. Важнейшим оказалось следующее обстоятельство: устремленность только к объективному знанию, к проверяемой и подтверждаемой истине, к ее практическому использованию — элементы нетрадиционной ориентации нового человека знания, который был уже тесно связан и с иным, чем у традиционного ученого, отношением к свободе, к свободе мысли в частности и в особенности. Если в условиях средневековья всю пагубность стеснения свободы мысли, вероятно, наиболее остро ощущали на себе неортодоксально, еретически мыслящие «люди знания», то теперь вся наука не могла бы сделать ни одного серьезного шага, когда бы принцип непредвзятости, свободы исследования не был превращен в исходную норму деятельности, не был усвоен новой личностью. Исследователь самими условиями своего труда был вынужден сделать прежде «еретическую» склонность к неортодоксальности мысли вполне нормальной предпосылкой повседневной деятельности.

Великим философам XVII столетия принадлежит та заслуга, что они достаточно четко выявили также и социальную тенденцию дальнейшего развития: поскольку объективное знание так необходимо и благотворно для индивидов, для общества, то преуспевать в его развитии и применении будут только те государства, где будет осознана коренная необходимость свободы мысли и слова для нового типа научного исследования. Понимая необходимость соответствующего воспитания новых личностей, формирующих объективные знания, философы эпохи ранних буржуазных революций не уставали доказывать, насколько тесной является не только связь истины и блага, но также истины и свободы.

В философии человека и получила выражение ориентация новых людей науки на признание свободы коренным свойством личности, что соответствовало принципиально новаторскому, внутренне революционному, а значит, наименее скованному, наиболее свободному отношению к самому предмету деятельности, к унаследованному знанию. Пожалуй, ни одна из социальных групп тогдашнего общества не была понуждаема условиями своей жизнедеятельности к выражению принципа свободы в такой радикальной и «чистой» форме, как новые люди знания. Дело не только в том, что свобода была настоятельно необходима для коренной реформы имеющегося знания и способов познания. Не менее, а быть может, и более существенным было такое обстоятельство: завоевание свободы для людей интеллектуального труда не требовало в качестве предпосылки угнетения каких-либо других индивидов и социальных групп. В то же время даже те, участвовавшие, скажем, в английской революции классы и группы, которые написали лозунг свободы на своих знаменах, имели в виду не только освобождение от крайних форм феодального угнетения (и здесь они достаточно оправданно апеллировали к интересам народа), но и завоевание каких-нибудь привилегий для своего класса, своей группы — теперь уже в противовес многим из

тех, кто вместе с ними боролся против феодальных стеснений свободы человека. К этому аспекту мы еще обратимся. А сейчас достаточно отметить, что объективное социальное положение ученых, мыслителей XVII в.— этой все более важной для общества и быстро растущей социальной группы — делало их в тот исторический период (когда еще в очень незначительной степени обнаружились возможности антигуманного капиталистического использования достижений науки и деятельности ученых) наиболее бескорыстными защитниками свободы как всеобщего права индивида.

Но отсюда же понятно, почему в первую очередь и наиболее ярко был поставлен вопрос о значении таких предпосылок человеческой деятельности, как свобода мысли и слова. Ибо ценность свободы мысли и слова — ключевая именно для интеллектуальной деятельности. «...Свобода,— пишет Спиноза,— в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение» [6]. Если с этой точки зрения взглянуть на многие принципы философов XVII в., в том числе выраженные в гносеологической, методологической форме, то станет ясно, что четко оформленная в них идея скептического, радикального отрицания принципов и начал унаследованного знания имела социальное происхождение и социальный смысл: идея радикального освобождения стала и совершенно необходимой предпосылкой нового интеллектуального труда, и исходной ориентацией нового человека знания. Новаторство как позитивное творческое создание иной системы знания было бы немыслимо, если бы агенты тогдашнего духовного производства не отстояли свое неотъемлемое право сказать «Нет!» всем тем идеям, методам, подходам, которые не выдерживали испытания в соответствии с изменившимися теоретико-методологическими критериями.

Понимание настоятельной необходимости свободы для того интеллектуального труда, который отправляется не от догмы, а от признания неколебимости законов самой природы и имеет целью производство объективного истинного знания,— такая личностная ориентация позволила философам вместе с тем широко осмыслить проблему свободы мысли и слова. И прежде всего был поставлен вопрос о том, какие социальные условия наиболее благоприятны и какие наиболее пагубны для развития мысли, взятой и в ее научной форме, и в виде сознания каждого человека. Надо обратить внимание, с какой глубокой личностной убежденностью философы-новаторы отстаивают ценность свободы мысли и слова. Нет здесь никакой холодности, отрешенности. И высокая значимость свободы, и пагубность ее попрания — глубоко и лично затрагивают мыслителей XVII столетия. Их доводы в пользу свободы мысли и слова понятны, просты, убедительны, прочувствованы. Как и в других случаях, они здесь нередко прибегают к испытанному приему якобы чисто «логического» рассуждения, которое на самом деле имело прямое отношение к реаль-

ным особенностям эпохи и ко многим конкретным ситуациям.

Предположим, пишет Спиноза в «Богословско-политическом трактате», что свобода мысли и слова подавлена, что люди «пикнуть не смеют иначе, как по предписанию верховных властей» [7]. Что тогда? Вопрос, казалось бы, абстрактный, но читатель имел все основания воспринимать его очень конкретно. Ему были хорошо знакомы последствия, описываемые Спинозой. Кары сыплются не на мошенников, а на людей благородных; законы обуздывают не злодеев, а преследуют и раздражают честных людей. Однако меры, направленные на подавление свободы мысли, тщетны. «Но далеко не верно, что можно достигнуть того, чтобы все говорили по предписанному; напротив, чем больше стараются лишить людей свободы слова, тем упорнее они за нее держатся,— конечно, держатся за нее не скряги, льстецы и прочие немощные души, высочайшее благополучие которых состоит в том, чтобы любоваться деньгами в сундуках и иметь ублаженный желудок, но те, которых хорошее воспитание, чистота нравов и добродетель сделали более свободными» [8].

Насильственные правления, рассуждает Спиноза, «посягают на умы», мнения и суждения людей; они стремятся разными способами предписать, «что каждый должен принимать как истину». Здесь можно добиться, готов признать Спиноза, некоторых результатов: можно сделать суждения людей предвзятыми. И все же верховные власти, превратив себя в «истолкователей права и благочестия», «никогда не будут в состоянии заставить людей не высказывать суждения о каких-нибудь вещах сообразно с их собственным образом мыслей и соответственно не испытывать того или иного аффекта» [9]. Власти могут возвести свою волю, точнее, свой произвол в ранг закона, они могут «царствовать с величайшим насилием и обрекать граждан на смерть по самым ничтожным поводам» [10]. Но для государства и даже для правителей это величайший риск. Поощрение же свободы мысли и слова весьма благоприятно, согласно Спинозе, для государственных дел. Конечно, возможны и крайности в использовании свободы. Но ведь есть множество других крайностей и пороков, которые не запрещаются и не преследуются,— роскошь и зависть, скупость и пьянство и т. д. Почему их терпят? Люди понимают, что одними запретами ничего не добьешься. Но ведь и свободу мыслить, иметь собственное суждение нельзя искоренить, между тем как неудобства и крайности, которые проистекают из злоупотребления свободой, в принципе устранимы. Вот почему именно свобода мысли для Спинозы — высочайшая «добродетель», т. е. ценность, ибо она никогда не может быть окончательно подавлена: ведь она коренится в самом человеке, в его природе, в его личностном мире.

Спиноза стремится убедить государственных деятелей: свобода мысли нужна не только людям, чей труд — создавать новые мысли и идеи; раз она соответствует «природе» индивида, то она неискоренима. А значит, государства, в которых правители возна-

мерились подавить свободу мысли, не достигают и не могут достигнуть своей цели; в результате такие государства и такие правители терпят всякий, в том числе моральный, урон. «Можно ли выдумать большее зло для государства,— пишет Спиноза,— чем то, что честных людей отправляют как злодеев в изгнание потому, что они иначе думают и не умеют притворяться?» [11] Людей же, преследуемых за убеждения, за свободные мысль и слово, это только делает героями — и эшафот становится «прекраснейшим театром», где демонстрируются их мужество, терпение, добродетель и где совершается «посрамление величества» [12].

Эти идеи «Богословско-политического трактата» — смелая ценностная программа, где свобода мысли и слова, а также действия государства, направленные на ее поддержание, поставлены во главу угла. В ней ярко запечатлелись ориентации, ожидания, чаяния новых людей знания, а также и превратности их судьбы. Ведь им весьма часто приходилось вступать на невидимый или видимый эшафот, идти на конфликт с властями, подвергаться преследованию идеологической цензуры, проклятию религиозных фанатиков. Как философы вели себя в этих случаях? Речь пойдет теперь о практической действенности их ценностных ориентаций, сосредоточенных вокруг идеала свободы, а вместе с тем и о противоречивости, «амбивалентности» личностного мира и действий новых людей знания.

Жизнь Спинозы — пример наиболее последовательного, пожалуй, воплощения в жизнь ценностного идеала свободы. Подвергаемый религиозным гонениям, политическим преследованиям, Спиноза не изменил своим убеждениям, предпочитая полную лишений жизнь ученого-труженика, мудреца беспокойству, суете, компромиссам, сопровождавшим накопление жизненных благ или поиска официального признания. Ф. Бэкон и Г. Лейбниц — личности несколько иного типа. Добившись власти и почестей, необычных для людей интеллектуального труда, они должны были на себе испытать конфликт двух различных типов ориентаций. И то, что оба они в конце концов так и не сумели приспособиться к миру власти, можно объяснить несомненной приверженностью мыслителей ценностям свободы личности, величия духа, истины. Жизнь Р. Декарта нередко изображается как пример благонамеренности по отношению к утвердившейся власти, к религиозно-идеологическим инстанциям. Есть некоторые свидетельства, казалось бы подтверждающие эту оценку (высказывания самого Декарта, благонамеренные посвящения им своих работ официозным «ученым» Сорбонны и т. д.). Декарт даже специально обосновывает позицию приспособления ученого, мудреца к сложившимся общественным порядкам, нравам и обычаям: он считает, что всякое резкое государственное преобразование не только рискованно для задумывающих его людей, но и малоэффективно. Философ, скорее, надеется на постоянное изменение общественных порядков: ведь и большие дороги, вьющиеся между гор, прокладываются постепенно; лучше, убеждает Декарт, сначала проби-

раться по небольшим тропам, чем карабкаться по скалам, рискуя скатиться в пропасть. Но тем более очевиден контраст между приспособлением к внешним обстоятельствам и радикальностью устремлений, относящихся к интеллектуальному труду,— они весьма тщательно «отработаны» Декартом и уверенно превращены им и другими философами в новые универсальные нормы деятельности ученого. Вот здесь, согласно Декарту, требуется полная свобода действий и безраздельное доверие ко всему тому, что индивидуальному уму представится как ясная, отчетливая; доказанная истина. Иными словами, надо исходить из доверия к собственному я. «Таким образом, я не мог остановить своего выбора ни на ком, чьи мнения показались бы мне заслуживающими предпочтения перед мнениями других, и я был как бы вынужден стать сам своим руководителем» [13].

Сложной и противоречивой была личностная позиция Т. Гоббса, судьба которого отражает зигзаги и превратности развития революционной Англии. В начале революции Гоббс, воспитатель в аристократических домах, вместе с роялистской эмиграцией попадает во Францию; в 50-х годах он возвращается на родину и встает на сторону Кромвеля; в последние десятилетия своей жизни, защищаясь от роялистов и клерикалов, философ не перестает всех уверять в своей преданности королю, в лояльности и религиозности. В целом ряде современных зарубежных исследований Гоббс изображается как консерватор-монархист, отстаивавший принцип сильной, пусть и опирающейся на законы королевской власти, но в период правления Кромвеля изменивший своим убеждениям. Подробное изучение политических позиций и социально-политических взглядов Гоббса не входит в нашу задачу. Сейчас важно выявить его личностные установки относительно ценности свободы. Несмотря на все вынужденные приспособления к сменявшим друг друга политическим режимам, Гоббс не одобрял полностью ни одного из них. И понимал, насколько трудно мыслителю сохранить верность собственным взглядам: «...по дороге, осажденной борющимися армиями, из которых одна борется за слишком большую свободу, а другая — за слишком широкие полномочия власти, трудно пройти невредимым» [14]. Нельзя не учитывать, что эти борющиеся партии, имея в виду международный авторитет Гоббса и стремясь перетянуть его в свой лагерь, оказывали вполне определенное давление на философа. Все это, конечно, ограничивало его свободу и особенно пагубно сказалось на его жизни и труде в последние десятилетия жизни, т. е. в период реставрации. Но когда философ в поздней работе «Бегемот, или Долгий парламент» с позиций роялизма обличал политику и идеологию индепендентов, затеянную ими «смуту», то он высказывал оценки и суждения выстраданные, искренние и часто вполне справедливые.

Идеи и образы Гоббса несли в себе мощный заряд критицизма, ибо в его философии человека перед «судом разума» представали сам способ жизни, сама сущность человека, сложившие-

ся на протяжении прежней истории, а не конкретные ограниченности того или иного правления. Независимость, свобода и достоинство личности — тем более высокие ценности для Гоббса, что философ видит: они постоянно попирались политическими режимами независимо от их различия, и столь же постоянно за них боролись люди, устремляющиеся к познанию истины. Для мыслителя нет другого пути. Ориентация на самостоятельность мысли и доверие к результатам своего труда выражена в гордых словах Гоббса: «Я — человек, любящий собственные взгляды и полагающий истиной все то, что говорю» [15]. Подобная самооценка есть и у Декарта, который поясняет читателю, что она не имеет ничего общего с самоуверенностью: ведь существует только одна истина; если ученому удалось найти верный путь и открыть ее, он не только имеет право, но и обязан однозначно определять ее смысл, а также свою роль в получении объективного, ясного и отчетливого знания.

Ориентация на истину и коррелятивно связанные с ней свободу и самостоятельность мысли в определенной степени объясняет тот факт, что даже философы, много работавшие над исследованием государства и общества, живо интересовавшиеся политической реальностью, а порой под влиянием обстоятельств примыкавшие к тем или другим политическим группам,— даже они очень редко прямо вставали на защиту конкретных классово-групповых социально-политических интересов. И здесь нам надо поразмыслить над ситуацией, весьма сложной и парадоксальной. Среди крупных философов интересующего нас времени не найдется, пожалуй, ни одного, кто бы с готовностью и воодушевлением поддержал классы и партии, так или иначе заинтересованные в победе ранних буржуазных революций. Ориентации Бэкона, Декарта, Спинозы, Паскаля, Гассенди, Гоббса, Локка, Лейбница таковы, что считать их прямыми и сознательными сторонниками социально-политических революционных преобразований той эпохи просто невозможно. Более того, критическое отношение некоторых из них к «крайностям» революционных событий, к «смуте» гражданских войн, к людям, о которых Декарт неодобрительно пишет, что они «постоянно задумывают какое-либо общественное преобразование» [16],— факт, хорошо известный. И в то же время мы считаем, что именно названные великие философы выразили в мыслях свою революционную по характеру эпоху. Оправдано ли это? Полагаем, оправдано. (Впрочем, в истории человечества были и другие случаи, когда мыслители, лично не принадлежавшие к классам и партиям революционного действия, ярче и глубже передавали характер переломных эпох, нежели лидеры и идеологи радикально настроенных политических групп.) Этот общий парадокс имеет и более конкретное выражение, непосредственно относящееся к интересующемуся нас вопросу. Философы полностью не одобряли идеалы, ценности, ориентации, способы жизни и поведения личностей, которые принадлежали к борющимся группам, участвовав-

шим в нидерландской или английской революциях. Ориентации и ценности людей знания, для которых смысл их бытия состоял в поисках истины, довольно существенно отличались от ориентаций и ценностей индивидов, которые в ту эпоху начинали объединяться в консолидирующийся буржуазный класс. Если говорить о массовом сознании участников ранних буржуазных революций, о способах их жизни и отношениях друг к другу, а также о сознании и политических программах наиболее активных идеологов революции, то и здесь отличия от личностного мира новых людей знания являются довольно существенными. Однако некоторые важные аспекты чувств, мыслей, настроений людей, «задумавших новое общественное преобразование», запечатлелись в философии человека. Форма выражения идей и настроений таких личностей в философии человека была двоякой.

С одной стороны, в философии получили выражение и осмысление те черты поведения и сознания индивидов, которые не вызывали одобрения самих философов (например, «война всех против всех»). Однако фиксировались они потому, что мыслители XVII столетия считали такие способы отношений людей заложенными в человеческой природе. С другой стороны, в философии человека как бы кристаллизовались те проявления жизни людей, те их ориентации и ценности, которые представлялись философам эпохи ранних буржуазных революций «достойными» человеческой природы. И если в реальной жизнедеятельности личностей, принадлежащих к различным классам и группам, «достойные» свойства соединялись с «недостойными», то философия человека служила своеобразным тиглем, в котором отобранные из такого жизненного единства черты сознания и действия личности образовывали новые «сплавы» свойств, именуемых «единой» человеческой природой.

Сказанное можно подтвердить на примере отношения к принципу равенства. Хорошо известно, что его в отличие от требования свободы разделяли в период подготовки и осуществления революций сравнительно немногие социальные группы. Философы, современники английской революции, по ряду причин не поддерживали существовавшие тогда уравнительные политические проекты, например выдвинутые левеллерами. Однако же в философии человека они убежденно отстаивают принцип прирожденного равенства, причем равенства всеобщего, не допускающего никаких заведомых ограничений и исключений. Откуда же она, столь твердая убежденность?

Одним из наиболее важных моментов, как мы полагаем, также оказались осмысление новых свойств интеллектуальной деятельности, ориентация на получение объективного знания, подтверждаемого, подвергаемого проверке и доступного использованию, которые приводили к преодолению прежнего взгляда на природу интеллектуальной деятельности. Идея о разделении умственного и физического труда еще со времени Аристотеля считалась незыблемым аргументом в пользу неравенства. Каза-

лось, что прирожденное неравенство задатков, способностей людей наиболее явно проявляется в сфере духа, в области культуры. Поразительно то, насколько этот, казалось бы, вполне убедительный аргумент потерял силу в глазах мыслителей XVII в. Зато теперь они пришли к убеждению, что именно интеллектуальный труд ниспровергает все предрассудки относительно прирожденности каких-либо привилегий одних индивидов по отношению к другим. Социальные преимущества, которые индивид может получить благодаря знатному происхождению, унаследованному или приобретенному богатству, большой власти,— все они бессильны, если речь идет о познании истины. Никакие привилегии такого рода не могут сделать человека ученым — как не могут превратить его в великого художника. Никакие апелляции к богу, к религиозным авторитетам не откроют человеку вход в царство истины; никакие природные предрасположения не обеспечат индивиду места в науке, если труд, талант и самоотверженное служение науке не откроют ему единственный путь к объективной истине. Предрасположения индивида, более благоприятные жизненные условия, помощь других людей — всего лишь подспорье в его деятельности, где ему не избежать самостоятельного диалога с природой. И в этом все люди, работающие в науке, поставлены в совершенно равные условия. Истина одна, и путь к ней — один. Путь этот равно открыт для всех людей, и равно скрыт от них. Когда знание, выдержав проверку на очевидность, доказательность, полезность для человеческой жизни, признается истинным, происходит и нечто большее: удостоверяется, что субъект, открывший истину, добился успеха в честном соревновании умов и на основе равных, в принципе изначальных, т. е. самой «природой» предоставленных, шансов. И, напротив, в случае неуспеха индивиду надо понять, что это его собственная жизненная неудача, а не следствие заведомого неравенства исходных возможностей.

Такое понимание особенностей интеллектуального труда, в частности деятельности, направленной на производство объективно-истинного знания, в целом соответствовало особому историческому периоду в развитии духовного производства, когда оно еще в самой незначительной степени зависело от непосредственно коллективных форм организации, от государственного регулирования процесса получения знания, но когда его внутренний социальный характер, его социальные функции уже в какой-то мере улавливались агентами духовного труда. Следствием явилось четкое связывание с духовной деятельностью таких проблем, как свобода и равенство людей, как трудовая «природа» человека. Субъект научного познания не выглядел изолированным индивидом, неким «гносеологическим Робинзоном». В понимании интеллектуального труда вместе с тем сказалась выявленная ранее общая для философии XVII столетия тенденция: подчеркивались самостоятельность отдельного человека, его активность и, так сказать, познавательная правомочность в обрете-

нии и отстаивании истины, его принципиальное равенство с другими людьми.

Рассуждая таким образом, философы XVII в. находили наиболее яркое подтверждение идеи прирожденного равенства индивидов в сфере, которая традиционно считалась наиболее элитарной — в области интеллектуального труда. Затем сходное толкование применялось и ко всем другим сферам человеческой жизни. Считалось, что больший успех одного человека по сравнению с меньшим успехом или неуспехом другого коренится, скорее, не в природных задатках, даже не в образовании, не в количестве прочитанных книг, а в правильно найденном «пути». «Таким образом,— выражает это суждение Декарт,— различие наших мнений происходит не оттого, что одни люди разумнее других, но только оттого, что мы направляем наши мысли разными путями и рассматриваем не те же самые вещи. Ибо мало иметь хороший ум, главное — хорошо его применять. В самых великих душах заложена возможность как крупнейших пороков, так и величайших добродетелей, и тот, кто идет очень медленно, может, всегда следуя прямым путем, продвинуться значительно дальше того, кто бежит и удаляется от этого пути» [17]. Декарт искренне убеждает читателя: он никогда не считал, что его ум совершеннее обычного ума,— источник своей особой позиции в науке он приписывает лишь правильно найденному «пути». А «путь» в данном контексте — это и путь познания, и путь жизни, и моральная чистота личности.

И недаром в работе Декарта «Рассуждение о методе» так много места уделено личностной исповеди философа — поразительной по искренности [18], по ощущению высокого достоинства своего труда, по четкому пониманию общесоциального значения личностных раздумий. Обретение «работающего» метода, правильного пути познания — главное дело ученого, самая большая жизненная удача, исполняющая его необычайной гордостью и уверенностью в себе. Когда метод найден — гарантирован результат; прекращаются сомнения и колебания. Философ чувствует себя избранным, особенно в сравнении с людьми, чьи начинания «суетны и бесполезны». «Поэтому,— пишет Декарт,— я испытываю величайшее удовлетворение теми успехами, каких, как мне кажется, я уже достиг в деле отыскания истины, и я питаю такие надежды на будущее, что если среди чисто человеческих занятий есть действительно почтенные и важные, то, осмеливаюсь думать, это именно те, которые избрал я» [19]. Но не иллюзорна ли такая уверенность? Не принимает ли философ медь и стекляшки за золото и алмазы? Ведь заблуждения особенно часты в наших суждениях о собственных делах, напоминает Декарт. Однако и здесь, когда речь идет об оценке личностного вклада, философ готов предстать перед объективным судом разума, перед критическим суждением непредубежденного читателя. «Но я охотно готов в настоящем рассуждении осветить пути, которыми я следовал, и обрисовать мою жизнь как на картине,

чтобы каждый мог судить об этом и чтобы, узнав из общей молвы мнения по поводу изложенного, обрести новое средство обучения в дополнение к тем, коими я обыкновенно пользуюсь»[20]. К сожалению, мы редко принимаем в расчет, насколько новаторской была подобная этика общения автора с читателем. Ведется разговор с собеседником, которому дается своеобразная форма,— в нем предполагается непредубежденный разум, желание и способность пойти тем же путем, какой уже принес ученому-философу и еще принесет в будущем достоверные и, несомненно, важные результаты. Равенство как признак человеческой природы — не пустое слово для философа, а элемент его личностной ориентации, который должен был приобрести поистине «взрывное» значение для общества, скованного сословными предрассудками.

Положение ученого в системе духовного труда в силу сказанного толкало его к своеобразному демократизму ориентаций (не всегда совпадающему с защитой именно демократических политических порядков, ибо существовавшие в истории формы демократии вовсе не всегда были способны вызвать сочувствие критически настроенных мыслителей). Напряженность интеллектуальной деятельности подлинного ученого и мыслителя, трудность, рискованность новаторского поиска, отсутствие какой-либо заведомой гарантированности успеха — все это, естественно, воспитывало в новой личности уважение к любой форме честного и сколько-нибудь осмысленного труда. Выходцы из семей среднего достатка, потомки адвокатов, врачей, чиновников, ученые и философы XVII столетия и по своему социальному происхождению, и по убеждениям были склонны высоко ценить полезный для человека труд, который, с их точки зрения, уравнивал в «ценности» людей разных сословий, способностей, образования. В опубликованных работах философов, в их письмах нет и следа, так характерного для феодальной эпохи и сохранившегося в буржуазную эру классово-сословного снобизма. И в XVII столетии дворяне презрительно относились к людям «плебейского» происхождения, а влиятельная, близкая ко двору родовитая знать — к дворянству незнатному и разорившемуся. Предприниматели, консолидирующиеся в буржуазный класс, еще страдали комплексом неполноценности, но уже люто ненавидели как родовую знать, так и тех, кто уступал новым собственникам в богатстве. «Мещанин во дворянстве» стыдился своего прежнего класса, горожанин презирал «жалкого» деревенского жителя, индивиды одной нации (что в XVI—XVII вв. было особенно характерно для англичан) считали иностранцев людьми «неполноценными» и т. д. Приверженность ценностям свободы, равенства, истины, естественно, вызывала у великих мыслителей XVII в. резко негативное отношение к подобным формам социального снобизма. Человеку, который способен испытать высокое цивилизующее воздействие «истинных» идеалов духа, рекомендовалось воспитывать себя так, чтобы он не мог поддаться столь

«низменным» страстям, как спесь, высокомерие, чванство. Главное противоядие против такого рода страстей усматривается именно в познании всеобщих признаков человеческой природы, в обнаружении того, что индивида делает человеком нацеленность на признание и уважение равных прирожденных прав людей по отношению друг к другу,

Нельзя, однако, упускать из виду, что существует определенная коррелятивная связь между разделами философии человека, критическими по отношению к реальной человеческой жизни и действительному поведению индивидов, и ориентациями нового человека знания. Готовый признать за каждым человеком равные права на свободное действие и волеизъявление, философ вовсе не понимает дело так, будто все люди уже обрели такие свойства в реальной жизни. Поэтому дается нелицеприятная, жесткая оценка действительных способов жизнедеятельности многих и многих людей. Есть люди, отмечают философы XVII в., которые меньше всего заботятся о высоких ценностях разума, об общем благе и следовании подлинной морали. Понятие «чернь» в устах философов приобретает особый смысл: это не только злобные бездельники, подонки, пьяницы (о них выразительно рассказывал, например, Дж. Бруно при описании английского общества конца XVI в., называя их сточной ямой Англии), не только люмпены, но все те, кто предается роскоши, разврату, жестокости. К данной категории принадлежат, стало быть, опустившиеся, отошедшие от труда простолюдины, люди богатые, знатные и «черви» сутяжной книжной учености. Есть, правда, более беззлобные «глупцы», которые бездумно, по неведению устремляются в погоню за призрачными благами — и порою достигают их. Мы наблюдаем, пишет Гассенди, многих людей, у которых, казалось бы, есть все необходимое для жизни (богатство, почести, талантливые дети — таков перечень жизненно важных, как представляется, благ). Так почему же они бывают «всегда встревожены, часто жалуются, полны забот и мучительного беспокойства, терзаемы страхами»? [21] Да потому, отвечает философ, что они устремились к благам, не способным дать полное удовлетворение, к благам, которые никогда не приносят человеку спокойствие, величие и собранность духа. А дают такое состояние души и тела только многотрудные поиски истины. Гассенди исходит из того, что в его время еще очень мало людей, «которые считали бы, что благородная забота об истине их непосредственно касается» [22]. Но такие люди все-таки есть, и на них ориентируется философ, когда он формулирует принципы наиболее достойного человека поведения, иными словами, принципы этики. Вместе с тем философ имеет в виду предъявить всем людям достойный подражания личностный образец, чтобы «до известной степени помочь тем, кто желает достигнуть этой, так сказать, кульминационной точки мудрости» [23]. И снова предельно ясно, что прототипом для философии человека, для ее ценностных, этических установок становится новый человек зна-

ния, подчинивший все свои жизненные устремления поискам истины. Здесь, пожалуй, заключены также и критерии оценки людьми знания новых личностей, принадлежавших к формирующемуся буржуазному классу. Философы не отрицают, что предприниматель их эпохи выгодно отличается от загнивающей феодальной знати жизненной энергией, деловой хваткой, трудовой инициативой. Некоторым философам импонируют отдельные черты «делового человека», предпринимателя нового типа. Так, Ф. Бэкон с одобрением пишет: «Обычный доход от торговли и ремесла есть доход честный, приумножаемый двумя путями: прилежным трудом и славою честного дельца» [24]. Впрочем, подобное высказывание у философов XVII столетия встретишь не часто. Когда Бэкон рекомендует деловому человеку «не быть копеечником», пускать богатство «в далекий полет» [25], то в нем, скорее, говорит лорд-канцлер, чьим делом была организация экономической политики Англии первой половины XVII в., в частности поощрение колонизации. Когда Гоббс или Локк отстаивают мысль о возникновении собственности благодаря труду, то человек, приобретающий и сохраняющий умеренную собственность, воспринимается с одобрением — но даже здесь только до известного предела: пока он не обращает собственность против свободы и достоинства других людей. А поскольку предпринимательская практика и в тот период уже была связана с утверждением новых форм угнетения и насилия, не удивительно, что философы, пусть и прославляя труд, активность, инициативу личности, никак не могли сделать поведение «делового человека» ценностным эталоном для философии человека.

В лихорадочной, так и не приносящей счастья погоне предпринимателей за богатством, деньгами, властью философы также видели способ жизни, который противоречил их важнейшим ценностям и ориентациям. Итак, когда речь идет о высоко поднимаемой философами ценности труда, для них существенны не просто активность, инициатива, энергия личности. Самым важным становится вопрос о том, каков этот труд: свободный он или подневольный, бессмысленный или разумный, с благородными ли намерениями и целями человек его выполняет. В соответствии с такими критериями на первое место снова выдвигается интеллектуальный труд, деятельность ученого, направленная на создание достоверного и полезного человеку истинного знания.

Бэкон вел любопытную полемику с какими-то неназванными политиками. Они упрекали ученых в том, что науки-де делают людей упрямыми и несговорчивыми (интересен уже и характер претензий, предъявляемых политиками к ученым), заставляют их предпочитать покой и уединение. Бэкон основательно анализирует подобные упреки. В самом деле, ставит он вопрос, ради чего те или иные группы людей осуществляют тот или иной труд? Одни занимаются трудом ради заработка и выгоды, другие — из-за преимуществ богатства и власти, третьи — из-за почестей, четвертые — просто для собственного удовольствия. Главное от-

личие деятельности людей в науках: «... из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [26]. Таковы особенности их труда и специфика их личности. Ученые, согласно Бэкону, «получают удовольствие от трудов и научных занятий как от действий, согласных с природой и не менее полезных для ума, чем физические упражнения для тела, думая о самом деле, а не о той выгоде, которую оно может принести, так что из всех людей они самые неутомимые, если только дело таково, что захватывает и увлекает их ум. Ну а то, что иной раз находятся некоторые весьма начитанные, но неспособные к практической деятельности люди, то ведь дело здесь не в самих науках, а в каком-то бессилии и слабости тела и души» [27]. Даже и суждение о том, что ученый предпочитает покой и уединение, Бэкон обращает в достоинство человека, занимающегося наукой. Жизнь, свободная от праздности, роскоши, суеты городской жизни, сообщает ученому безмятежность духа, свободу и достоинство, да, кроме того, сводит на нет возможность «недостойных дел», такую реальную в случае погони за богатством, славой, властью [28]. Итак, истина в деятельности нового человека знания объединяется не только ценностями свободы и равенства, но и с ценностью наиболее достойного труда, приносящего чистое духовное удовольствие самому ученому и многие блага другим людям, возвышающего личность и приобщающего его к «вечным» благам культуры.

«Очищающее» нравственное воздействие на все общество той духовной деятельности, которая сконцентрирована вокруг поисков истины, философы склонны особо подчеркивать и даже абсолютизировать [29].

Однако цельность и гармоничность личностного мира новых людей знания, как уже говорилось, скорее, ценностный идеал, устремленность к которому предполагает нелегкую борьбу за перестройку личности, преодоление многих колебаний, противоборство с неблагоприятными внешними обстоятельствами. Имеется в виду также необходимость искоренения ряда традиционных установок и ориентаций, усвоенных людьми знания, и одновременно мобилизации, «очищения» того высокого, достойного, самозабвенного служения истине, которое так или иначе было свойственно людям духа и культуры во все времена. Наконец, требуется самопознание, постоянная критическая саморефлексия, фиксирующая отклонение от «чистых» норм интеллектуального труда и наиболее достойного общения людей знания. Любопытно в этой связи, что Ф. Бэкон, добившийся поста лорда-канцлера и бесславно оставивший его, безжалостно по отношению к самому себе говорит о колоссальных личностных издержках, которые приносит высокая должность: человек уже «не хозяин ни себе, ни поступкам своим, ни своему времени». И философ восклицает: «Не странно ль стремиться к власти ценой свободы, или к власти над людьми ценой власти над собой?» [30]. С высоты такого положения, мрачно добавляет Бэкон, нет другого пути, кроме

падения или заката. Мыслители XVII в., критически оценивающие отклонения от идеала разумного поведения, пожалуй, наиболее резко осуждают их в деятельности людей знания, причем не скрывают того, что и сами не всегда ведут себя последовательно и принципиально. Так, Бэкон был вполне самокритичен и тогда, когда писал: «Мне также не очень нравится принятый теперь обычай посвящать книги какому-нибудь покровителю, ибо книги, особенно те из них, которые достойны этого имени, должны считать себя в услужении лишь у истины и разума» [31].

Здесь у Бэкона все очень точно выражено: считается недостойными ученого и сокровенного смысла его деятельности «услужение» чему-либо и кому-либо, кроме разума и истины. Формирующееся научное сообщество, образ которого пытался предначертать Бэкон в «Новой Атлантиде», становилось своего рода коллективным защитником и хранителем личностных норм, так ясно зафиксированных великими философами XVII в. Вовсе не случайно, что и поступки тех, кого по справедливости можно назвать гениями, осуществившими поистине революционный переворот также и в ценностях интеллектуального труда, теперь рассматривались в соответствии с быстро распространившимися нормативными критериями. Один из руководителей Британского королевского общества — Г. Ольденбург, до которого дошли вести, что Спиноза (в подготавливаемом «Богословско-политическом трактате») занимается истолкованием Священного писания, не преминул высказать в письме свое неодобрение: «... я вижу, что Вы в настоящее время не столько философствуете, сколько — если можно так выразиться — богословствуете» [32]. Приходится оправдываться — какой контраст сравнительно с недавними временами, когда «богословствование» считалось высшей функцией мыслителя! Защищаясь от упрека, Спиноза сообщает Ольденбургу, что главная цель «Трактата» состоит в том, чтобы «утверждать всеми способами идею свободы». Но, кроме того, философ сообщает еще о двух своих замыслах — «изгнать из умов более разумных людей предрассудки теологов» и «рассеять обвинения в атеизме» [33].

Трудно более сжато и верно определить ориентации, которыми искренне руководствовались философы, когда они как будто бы ставили свое перо «в услужение» не разуму, а вере. Здесь перед нами встает еще один немаловажный вопрос — о специфике ориентаций мыслителей XVII в., связанных с религией и верой. Истолкование «священных» текстов — задача, выполнению которой в философии XVII в. посвящено немало страниц. Нередко в литературе они оцениваются как результат непоследовательности в творчестве великих философов, как их «уступка» церкви и религии. В реальном историческом контексте дело, пожалуй, обстояло прямо противоположным образом: философы стремились быть последовательными, распространив принцип разума и на область теологии, на «святая святых» — тексты Писания. Истолкование текстов Писания вопреки догматизму, «предрас-

судкам теологов» расценивалось теперь как достаточно увлекательная задача, где перед мыслящим разумом — не меньше загадок, чем при исследовании природы. К тому же и смелости для такого предприятия требовалось ничуть не меньше: теологи, чьи предрассудки подвергались развенчанию, теперь уже не успевали следить за научной деятельностью; зато любая попытка «рациональной» трактовки Писания пресекалась ими самым решительным образом, что почувствовали на себе Спиноза и Гоббс, заслужившие репутацию атеистов. В каком-то смысле это было несправедливое обвинение; опасность же его для мыслителя XVII в. доказывать излишне. Не удивительно, что философы, искренне считавшие и ощущавшие себя людьми религиозными, немало работавшие над традиционными теологическо-философскими сюжетами, всеми силами отбивались от упреков в атеизме. Очень характерна деталь: Ольденбург, узнав о намерении Спинозы ниспровергнуть обвинения в атеизме, относится к делу с полным пониманием, добавляя: «Будем служить чистой душой всевышнему божеству» [34]. Суждение характерное: многие ученые и философы XVII столетия искренне верили, что «служение» истине и разуму — лучший, более чистый и бескорыстный способ служения божеству, чем отношение к вере и религии самих церковников, зачастую невежественное и корыстное. Но именно в мире личностных ориентаций новых людей знания коренилось то принципиальное различие, которое отделяло их от «традиционных» людей веры, каких было еще весьма много в XVII столетии. Например, со Спинозой вел переписку и острую полемику некий Виллем Блейенберг. Поначалу он прикинулся внимательным читателем, жаждущим разъяснений от великого ума, человеком, добивающимся «чистой и неподдельной истины». Но потом ценности и ориентации Блейенберга выявились и были четко сформулированы им самим: «И если после долгого исследования оказалось бы, что мое естественное познание противоречит откровению или вообще не вполне согласуется с ним, то слово божье имеет в моих глазах такое авторитетное значение, что я скорее заподозрю мои понятия и представления, сколь ясными они бы ни казались мне, чем поставлю их выше и против той истины, которую я считаю предписанной мне в Священном Писании» [35].

Ответы Спинозы великолепны: в них смело и четко выражена, даже заострена суть личностных размежеваний между догматическими и новаторскими ориентациями. Расхождение, показывает Спиноза, не в абстрактных выводах из принципов, а в самих принципах, притом таких, которые затрагивают сам смысл личностного бытия. «... Я вижу,— обращается Спиноза к фанатичному догматику,— что никакое доказательство, как бы прочно оно ни было установлено согласно законам доказательства, не имеет для Вас никакого значения, раз оно не согласуется с тем толкованием, которое Вы сами или знакомые Вам теологи придают Священному Писанию» [36]. Вот она, суть дела: два типа лично-

сти, два типа ориентаций — на догму либо на доказанную истину. Да и догма-то зависит от чьего-либо субъективного толкования Писания! Догматизм всегда граничит с субъективизмом — вот что хочет сказать Спиноза. И когда Блейенберг упрекнул Спинозу, что ответное письмо философа «не пахнет слишком большой дружбой» [37], Спиноза и по этому поводу выразил принципиальную личностную ориентацию: откуда же быть дружбе, если нет ее фундамента, совершенно необходимого теперь для новых людей знания,— обоюдного доверия по крайней мере к естественному разуму, этому «пробному камню» истины [38].

Но вообще же ценность дружбы, глубокого и плодотворного духовного взаимного общения люди знания в XVII в. ставят чрезвычайно высоко. «... Что касается меня,— пишет Спиноза в одном из своих писем,— то из всех благ, не находящихся в моей собственной власти, я ничего не ценю так, как дружбу с людьми, искренне любящими истину... Разорвать подобную любовь, основанную на любви к познанию истины, так же невозможно, как невозможно отказать в признании какой-нибудь истине, раз она усмотрена нами. Кроме того, такая любовь есть самое высокое и самое приятное из всего, что стоит вне нашей собственной власти; ибо ничто, кроме истины, не может соединить такой глубокой связью различные чувства и умы различных людей. Не говорю уже о происходящей отсюда пользе...» [39] За абстрактной формулой «любви» — ясное понимание «глубокой связи», особого характера отношений между людьми знания, приобретающих теперь уже и новые институциональные формы. Надежда на поддержку других членов научного сообщества весьма нередко встречает их глубокое понимание [40]

Мечтая о гуманных, «истинных» отношениях между людьми, философы не случайно обращали свои взоры к формирующимся неформальным группам людей знания. Ибо отныне этим группам суждено было сыграть очень важную роль в развитии научного и философского познания. Вплоть до возникновения особых институтов науки они были главной «организационной» формой общения людей знания. Но и в рамках институциональных форм они выполняли и продолжают выполнять сегодня функцию наиболее оперативного и содержательного «обмена идеями» в сфере науки и культуры. Это как раз такие формы социальности, которые в наибольшей степени связаны с исторически значимыми личностными изменениями.

[1] В книге «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1983) автором написан раздел «Проблема человека в философии XVII столетия» (с. 481—575). Предлагаемая статья примыкает к этому исследованию, являясь его дополнением и продолжением.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 47. С. 556.

[3] О методологии выделения «релевантных» для философии XVII в. социальных проблем подробнее см.: *Мотрошилова Н. В.* Учения о разуме и мышлении в философии XVII—XVIII веков и их социальная обусловленность // Социальная природа познания. М., 1979. С. 150—154.

[4] *Бэкон Ф.* Новый органон. Л., 1935. С. 147.
[5] *Бэкон Ф.* Соч.: В 2-х т. М., 1971. Т. 1. С. 74.
[6] *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957. Т. 2. С. 263.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 264.
[9] Там же. С. 259.
[10] Там же.
[11] Там же. С. 265.
[12] Там же.
[13] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 271.
[14] *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 45.
[15] Там же, с. 46.
[16] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 269.
[17] Там же. С. 260.
[18] «...Все будут признательны мне за мою искренность», — пишет Декарт. (*Декарт Р.* Указ. соч. С. 261).
[19] Там же.
[20] Там же.
[21] *Гассенди П.* Соч.: В 2-х т. М., 1966. Т. 1. С. 303.
[22] Там же. С. 78.
[23] Там же. С. 304.
[24] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида: Опыты и наставления. М., 1962. С. 111.
[25] Там же. С. 113.
[26] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 98.
[27] Там же. С. 98—99.
[28] Там же. С. 102.
[29] «...Богатство и великолепие жизни правителей и знати, — пишет Бэкон, — уже давно могли бы выродиться в варварство и грязный разврат, если бы не эти самые бедняки-ученые, которым правители обязаны развитием культуры и нравственности в жизни». (*Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 101).
[30] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида. С. 62.
[31] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 107.
[32] См.: *Спиноза Б.* Указ. соч. Т. 2. С. 505.
[33] Там же. С. 509.
[34] Там же.
[35] Там же. С. 457.
[36] Там же. С. 475.
[37] Там же. С. 485.
[38] См.: Там же. С. 492.
[39] Там же. С. 451.
[40] Не следует, конечно, идеализировать отношения ученых во вновь возникающих научных сообществах: и они, подобно другим сторонам поведения людей знания, противоречивы, амбивалентны, не во всем совпадают с «чистыми» нормативными установками. Однако даже и конфликты ученых XVII столетия носят иной характер, нежели в «сутяжной» науке схоластов. Например, личная рознь между Ньютоном и Лейбницем, Ньютоном и Гуком, как бы неблагоприятно ни проявились здесь некоторые свойства их характера, во многом имеет под собой различие оттенков подхода, имеющее научное значение.

ГОББС И ФУКИДИД
(о месте Гоббса в позднем английском Возрождении)

Ю. П. Михаленко

Перевод с древнегреческого на английский «Истории» Фукидида и очерк о ее месте в античной и мировой историографии (1629 г.) — первая опубликованная Т. Гоббсом (1588—1679) работа. Она — заметное явление в культуре позднего английского Ренессанса. Некоторые исследователи даже назвали эту работу Гоббса «великой» [1]. Будучи результатом более чем тридцатилетнего изучения античных языков, литературы, историографии и философии, этот труд характеризует уровень научного развития, достигнутый к тому времени Гоббсом, подводящий его к созданию собственной системы рационалистической философии.

В возрасте шести лет Гоббс уже изучал древнегреческий и латынь. Преподавание в школе велось на основании текстов древних писателей. Об основательности подготовки говорит тот факт, что Гоббс завершил свое школьное образование (в возрасте 14 лет) переводом с древнегреческого на латинский «Медеи» Еврипида, который, однако, до нас не дошел. Но Гоббс сам сообщает о нем в своей «Автобиографии», отмечая заодно свои успехи в изучении античной литературы. Он недаром придает значение этому обстоятельству, ибо в пору Ренессанса знание литературы на классических языках считалось необходимым условием понимания человеческой природы.

В возрасте 15 лет Гоббс поступил в Оксфордский университет (1603 г.). Здесь он снова углубленно изучал классические языки, логику и диалектику в их аристотелевско-схоластическом понимании. Влияние ренессансного гуманизма выразилось в возрастании роли риторики в образовании. Вслед за «Риторикой» Аристотеля изучали «Наставления» Цицерона, труды по логике, «диалектике» и риторике П. Рамуса. Искусство полемики изучалось на методологической основе аристотелевской «Топики». Все эти особенности образования Гоббса нашли свое отражение при его работе над переводом «Истории» Фукидида.

В «Автобиографии» Гоббс отмечает, что университетское образование позволило ему считать себя знатоком философов, но он все же мечтал вернуться к изучению классической литературы [2], которая включала в себя и историографию. Такую возможность он получил, заняв (с 1608 г.) место домашнего учителя в семье Кавендиша, барона Хардвика, позднее графа Девонширского. Получив доступ в его прекрасную библиотеку в Четсворте, Гоббс вернулся к занятиям классической филологией, литературой и историографией, которые тогда его интересовали больше,

чем философия в ее схоластическом виде. В преимущественном интересе Гоббса к этой сфере деятельности находила свое выражение гуманистическая реакция на схоластику.

Рукописный перевод «Истории» Фукидида был готов в 1628 г. Гоббс познакомил с ним своих друзей, среди них выдающихся знатоков классики — знаменитого английского драматурга Б. Джонсона и шотландского поэта Р. Эйтона. Получив их одобрение, он решил его опубликовать. В связи со смертью своего патрона графа Девонширского (1628 г.) Гоббс предпослал переводу обращение к его малолетнему сыну Уильяму, выразив надежду, что перевод послужит его воспитанию в духе чести [3]. Такое обращение имеет корни в ренессансной оценке воспитательной роли исторических трудов. Касаясь мотивов, побудивших его сделать этот перевод, Гоббс пишет, что видит в Фукидиде образцового историка и потому решил познакомить с его сочинением английского читателя. При этом он исходил также из того, что французам и итальянцам «История» Фукидида уже была доступна в переводе на их родные языки [4].

Гоббс упоминает о единственном предшествующем и притом весьма несовершенном переводе на английский язык «Истории» Фукидида, сделанном при Эдуарде VI Т. Николем (1550) не с оригинала, а с французского перевода, который, в свою очередь, был сделан со старого, во многом неточного итальянского издания Л. Валлы. Гоббс же переводил с лучшего издания на древнегреческом Э. Порты и пользовался всеми доступными комментариями. Он позаботился о том, чтобы снабдить свой перевод картами Сицилии и Греции. Последнюю он нарисовал сам [5].

Выбор Гоббсом «Истории» Фукидида для перевода был не совсем обычен для традиции английской историографии XVI—XVII вв., в которой предпочтение отдавалось, прежде всего, древнеримским историкам, возвеличивавшим императорскую эпоху. Это предпочтение иногда связывают с поисками историками XVII в. аналогий между английской монархией с ее уже пробудившимися имперскими амбициями и императорской властью в Риме и ее политикой. Фукидид же не был популярен в это время в Англии даже по сравнению с другими древнегреческими историками. Но это положение постепенно менялось, и перевод Гоббса оказался в этом отношении решающим шагом.

«История» Фукидида привлекла внимание Гоббса, а благодаря его переводу — и всей читающей английской публики в силу той аналогии, которая существовала между социально-политическими ситуациями в Англии первой половины XVII в. и в Афинах времен Пелопоннесской войны (431—404 гг. до н. э.). Полагают даже, что Гоббса окончательно подтолкнуло к опубликованию своего перевода появление в 1628 г. «Петиции о правах» [6]. Если это так, то, надо полагать, мысль Гоббса, как и многих его современников, искала выход из того тупика, в котором оказалась в это время общественная власть в Англии в условиях затяжного конфликта между королем и парламентом и олицетворяемыми

ими социальными силами. Размышляя над этим конфликтом, Гоббс неизбежно должен был задуматься о коренных условиях образования и распада общественных связей, основаниях институтов власти.

«История» Фукидида дает богатейший материал для такого рода размышлений, ибо описывает крушение могущества Афин под влиянием неудач во внешней войне и внутренних междоусобиц. В Пелопоннесской войне на стороне Спарты или Афин принимали участие практически все греческие государства и их колонии, а также их негреческие союзники. Внутри государств война сопровождалась ожесточенной гражданской войной демократов против олигархов. Это состояние древнегреческого общества, живописуемое Фукидидом, вполне могло показаться Гоббсу близким к полному распаду устойчивых ранее общественных связей, к состоянию «войны всех против всех». Анализ войны между демократическими Афинами и олигархической Спартой, поддерживающих в государствах, втянутых в эту войну, соответственно демократическую и олигархическую партии, со всей остротой поставил перед Гоббсом вопрос о преимуществах того или иного политического строя. Тот же вопрос перед английским обществом ставила борьба между королем и парламентом. Гоббс считал, что изучение истории может подсказать ответ на вопросы, поставленные современностью.

В посвящении, обращении к читателю и очерке о жизни и труде Фукидида, предпосланных переводу, Гоббс изложил свои взгляды на историческую науку. В сопоставлении с текстом «Истории» на основании этих первых опубликованных Гоббсом строк можно судить о том круге научных идей, которые занимали его в это время. Дух Ренессанса, может быть, ни в чем другом не выступает у Гоббса столь отчетливо, как в его утверждении, что Аристотель в философии, Гомер в поэзии, а Демосфен в красноречии «все еще держат первенство». К этим столпам классической античной культуры Гоббс присоединяет Фукидида как образцового историка[7]. Дух Ренессанса здесь — в признании античных достижений в качестве идеала. Но мыслям Гоббса уже тесно в этих рамках. Идеи, почерпнутые из труда Фукидида, Гоббс пытался применить для понимания не только целей и методов исторической науки, но и методов науки вообще. В рассуждениях Гоббса определяется переход от ренессансного круга идей к основным идеям философии нового времени. Мы сначала обратим внимание на то новое, что у Гоббса появляется по сравнению с идеями Ренессанса как более важное, определяющее, а затем отметим некоторые собственно ренессансные черты, отходящие в развитии Гоббса в прошлое.

Предпочтение, отданное Гоббсом Фукидиду перед прочими историками, в том числе древнеримскими, т. е. его обращение почти к самым началам греческой историографии,— это движение мысли в глубь веков отнюдь не было попятным движением. Как раз наоборот, это было восхождением к вершинам античной

историографии, чему Гоббс дает обоснование, рассматривая труд Фукидида по существу и сравнивая его с работами и мнениями последующих историков и интерпретаторов. Он ссылается на Цицерона, Плутарха, Лукиана и другие авторитеты, на их оценку Фукидида как историка, достойного подражания [8].

Оценка Гоббсом «Истории» Фукидида как вершины исторической мысли не лишена основания. Фукидид выступил в историографии как завершитель блестящего «века Перикла», который прославил культуру Эллады в различных сферах деятельности — в драме (Эсхил, Софокл, Еврипид), в скульптуре, философии (Анаксагор, софисты) и др.

С разрушением остатков старого родового строя и падением общественного веса родовой аристократии, с ростом влияния торгово-ремесленных кругов, развитием демократии, отражавшей интересы последних, падало и значение идеологии, опиравшейся на античную мифологию, возвеличивавшую героев, к которым родовая аристократия возводила свое происхождение. Для «века Перикла» характерна критика всех традиционных общественных институтов и форм идеологии, исторически связанных с родовой аристократией. Эта критика нашла выражение в философии того времени, и прежде всего в учениях Анаксагора и софистов, которые подвергли анализу традиционную религию, право, нравственность, поэзию, язык, красноречие, общественное устройство, заложив основы для систематического исследования во всех сферах знания.

Софисты вслед за Анаксагором нанесли наиболее ощутимый удар традиционной религии и связанной с ней трактовке общественных явлений как находящихся под контролем богов. Позиция софистов знаменовала решающий поворотный пункт в переоценке культурных ценностей древней Эллады. Например, Протагор заявлял, что о богах невозможно знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет. Эта позиция открыла путь к последовательно натуралистической трактовке естественных и общественных явлений, к замене представления о непрерывном вмешательстве богов в ход естественных явлений и дела людей идеей естественного закона.

«Век Перикла» иногда называют эпохой античного рационализма [9]. Анаксагор, учениками которого были и Перикл, и Фукидид, выдвинул гипотезу о разуме, движущем миром. Деятели «века Перикла» склонны были признавать лишь то, в чем убеждал их собственный разум, постигающий подлинные, естественные причины событий, а в своей деятельности — уповать не на промысел богов, а на свои собственные силы.

Из учителей Фукидида (в области красноречия) Гоббс называет софиста Антифонта [10] — того самого, который был основателем античной естественной теории права. Протагор заложил основы договорной теории права. Таким образом, работа над переводом «Истории» Фукидида послужила для Гоббса стимулом к более основательному, чем школьное, знакомству с идейными ис-

точниками, способствовавшими формированию его политической теории.

Древнегреческая поэзия той эпохи захвачена общим процессом освобождения от традиционных религиозных представлений. Если у Гомера и Гесиода изображаемые события неотделимы от представлений о божественном происхождении героев и о непосредственном вмешательстве в их жизнь богов, то у великих афинских трагиков Эсхила, Софокла и Еврипида сценическое изображение подводит зрителя к пониманию естественного характера событий, поступков и нравственных норм. Боги постепенно отстраняются от людских дел, выступая лишь как олицетворение порядка природы. Действие трагедий развивается под влиянием естественных побуждений героев, а исход оказывается результатом столкновения различных интересов и характеров. Античная трагедия оказала разрушительное воздействие на мифологические представления [11].

Тот же процесс секуляризации происходил и в античной историографии. Творения первых исторических писателей Ионии, так называемых логографов, мало отличались от сочинений поэтов. Это были всего лишь изящные рассказы, в которых не проявлялось достаточной заботы о достоверности описываемых событий. Для них было характерно тяготение к мифологии [12]. Отсутствие объективной исторической критики, любовь к преданиям свойственны и первому знаменитому древнегреческому историку Геродоту, у него поступки исторических деятелей подчинены сверхъестественному закону возмездия, року.

Лишь у Фукидида мы впервые встречаемся с критическим отношением к описываемым историческим событиям. Осмысливая события, Фукидид исключает влияние сверхъестественных сил на поступки людей. Гоббс вслед за Фукидидом никогда не ссылается на популярный в его время тезис о том, что история обнаруживает промысл бога в делах людей.

Существует известная аналогия не только между социально-политическими ситуациями в Англии первой трети XVII в. и в Афинах последней четверти V в. до н. э., но и между тенденциями развития их культур. Идеология передовых деятелей афинской культуры освобождалась от мифологических представлений, а передовые мыслители Англии — от влияния христианской теологии. В стремлении к натуралистическому пониманию природы и общества, свободному от влияния религиозных представлений, мысль Гоббса естественным образом пришла к «Истории» Фукидида и к породившей ее эпохе. Трудно усомниться в том, что работа над переводом стимулировала усиление атеистической тенденции в духовном развитии Гоббса.

В XVII в. история считалась важной составной частью образования светского человека. Подтверждая это мнение, Гоббс замечает, что «в истории дела чести и бесчестия выступают ясно и отчетливо», тогда как в наше же время достоинство поступков замаскировано различными побочными обстоятельствами [13]. Ис-

торические труды ценили за то, что знакомство с ними развивало практическую предусмотрительность. Цицерон и вслед за ним гуманисты XVII в. рассматривали исторические труды как искусственную память, собрание примеров, питающих душу читателя опытом человечества, относящимся к гражданской нравственности и политической мудрости, которые столь необходимы для государственных деятелей. По мнению Гоббса, именно «История» Фукидида выполняет эту задачу наиболее естественно и полно, ибо Фукидид лучше других историков понимал, что «основная и собственная цель истории состоит в том, чтобы учить людей и делать их способными путем познания прошлых событий вести себя благоразумно в настоящем и предусмотрительно в отношении будущего»; он обладал «наивысшей способностью написания истории» [14].

Но исторические уроки могут быть поучительными лишь в том случае, если события истории обладают известной повторяемостью и если мы на основании познания прошлого можем предвидеть будущее, т. е. в том случае, если причины исторических событий доступны пониманию, а в известных пределах и человеческому контролю. С осознанием этого Гоббс приходит к высокой оценке научной объективности Фукидида.

«Историю» Фукидида Гоббс рассматривает с точки зрения, во-первых, ее содержания и, во-вторых, примененного в ней научного метода. Этот свой подход Гоббс выразил в тезисе: «Истина и красноречие — это душа и тело истории» [15]. Содержание исторического повествования должно быть истинным — и не только в смысле достоверного описания фактов, но и в смысле постижения причин событий. Что же касается красноречия, то речь у Гоббса идет, прежде всего, не об увлекательности изложения, а о соответствии формы изложения содержанию. Гоббс рассматривал риторику по-аристотелевски, как неразрывно связанную с логикой и диалектикой. Под риторикой в данном случае Гоббс имел в виду способ трактовки исторического материала, метод проникновения во внутреннюю связь событий. С точки зрения как содержания (истинности), так и метода, вспоминал позднее Гоббс, «Фукидид мне нравился больше прочих» [16], ибо превосходил остальных историков в этих отношениях.

Гоббс превозносит достоверность сообщаемых Фукидидом сведений, которую никто и никогда, по его словам, не ставил под сомнение. Способность Фукидида удержаться на уровне достоверности событий основана на том, что он не старался угодить ни властям, ни публике и мог позволить себе большие затраты на сбор информации [17].

Отсутствие у Фукидида симпатий к какой-либо политической партии, борющейся в Афинах, позволило ему быть беспристрастным в отношении описываемых событий. Это всего лучше характеризует Фукидида по сравнению с большинством других историков, труды которых и их «догадки о тайных целях и внутренних соображениях» исторических деятелей часто больше характе-

ризуют самого автора, его политическое настроение, чем подлинную историю. По мысли Гоббса, каждая такая догадка «должна быть тщательно обоснована, не навязана с намерением служить цели автора». Догадки правомерны только в том случае, если они почти очевидны, т. е. если «само повествование может быть достаточным, чтобы подсказать то же самое также и читателю». Фукидид никогда не прерывает своего повествования, чтобы морализировать по поводу описываемых событий. Он не стремится заглянуть в сердца исторических деятелей «далее, чем очевидно указывают сами действия». В таком подходе Фукидида к задачам и методу исторического повествования Гоббс видит правильное понимание исторической науки как «чисто повествовательной» [18].

Называя историю «повествовательной» дисциплиной, Гоббс уже здесь исходит из того деления методов познания, которое для него стало особенно характерным, когда он развил вполне свою механистическую систему, резко противопоставляя эмпирическое познание (как вероятное) дедуктивному познанию (как достоверному). Ниже мы увидим, что признание истории наукой «повествовательной» вовсе не означает, что история, по Гоббсу, не способна постигать сущность событий и что она не располагает для этого соответствующим методом, отличным от простого описания фактов. Гоббс подчеркивает, что сила «описательности» науки — в объективности, умении строго держаться имеющих отношение к делу фактов, не искажать их.

Хотя Фукидид нигде не навязывает своих убеждений читателю, он тем не менее, замечает Гоббс, самый политический писатель из всех историков. Ибо он так отбирает материал и так его располагает, что, по выражению Плутарха, «делает читателя зрителем». Он ведет читателя в государственный совет и в народное собрание, на улицы городов, заполненные восставшим народом, на поле битвы. И в результате чтения его исторического повествования читатель приобретает опыт, словно он был участником событий. Из этого чтения, заключает Гоббс, еще и сейчас можно извлекать политические уроки [19].

Фукидид подчеркивал своеобразие своего подхода к историческому исследованию по сравнению с предшествующей историографией, которая была беззаботна в отношении «отыскания истины, охотно принимая готовые мнения». Им же, Фукидидом, события «восстановлены по достовернейшим свидетельствам» со всей возможной полнотой, а не по преданиям поэтов с их приятными для слуха прикрасами [20]. Добавим к характеристике Фукидида, что он был первым историком, который стал привлекать подлинные документы при написании истории [21].

Последующая историография древности в целом не удержалась на высоте требований, предъявленных Фукидидом к историческому исследованию. В ней пышно расцвели те самые пороки, которые Фукидид осуждал. Это явно выступает у Дионисия Галикарнасского, критиковавшего предмет и метод «Истории» Фуки-

дида. Гоббс критикует позицию Дионисия Галикарнасского, и эта критика проливает свет на то размежевание, которое было существенным для историографии как в древнее, так и в новое время.

Дионисий осуждает выбор Фукидидом темы для своего исследования, ставя Геродота выше Фукидида в этом отношении на том основании, что Пелопоннесская война была несчастьем для Греции. Поэтому, по Дионисию, не следовало бы и сохранять память о ней. Гоббс возражает, полагая, что времена несчастий бывают более поучительными, чем периоды успеха. Фукидид мог писать достоверно лишь о том, что он хорошо знал, т. е. о Пелопоннесской войне. В отличие от Фукидида Геродот часто передает вымыслы, служащие для развлечения. Задачу историка Дионисий видит не в сообщении истины, а в том, чтобы доставить удовольствие читателю, «как будто речь идет о песне». Дионисий предпочел бы, чтобы бедствия родины были преданы забвению и описывались лишь прославляющие ее деяния, т. е. он требует от историка пристрастности к своему отечеству. Все это Гоббс характеризует как «самые очевидные пороки» [22].

Взгляды Гоббса на задачи исторической науки не были вполне новыми. Еще в древности сходные мысли о задачах историка (в отличие от оратора и политика) излагал Аристотель (Риторика, 1356а), а вслед за ним и Цицерон (Об ораторе, II, 16, 65). В эпоху Возрождения за объективность исторического исследования высказывались Комин и Гвиччардини. Бэкон перенес это требование в историографию нового времени. О Саллюстии, которого в известном смысле можно назвать римским учеником Фукидида, Д. Мильтон писал (в письме от 15 июля 1657 г.), что находит в нем политического писателя, служащего истине, а не фантазии, т. е. «историка, а не оратора» [23].

Но тот факт, что Гоббс не первый возродил названное достижение античной историографии в новое время, не умаляет, а подчеркивает прогрессивность его позиции, ибо уже в своем первом печатном труде он выступил в русле значительной научной традиции. Ренессансная историография не сводилась к попыткам воспроизведения античных достижений, она состояла и в разнообразных их истолкованиях. Хотя взгляды Аристотеля и Цицерона на задачи исторического исследования были известны деятелям Ренессанса, все же среди них преобладала тенденция, родственная не взглядам Фукидида, а позиции Дионисия Галикарнасского. В той мере, в какой Ренессанс оставался достоянием придворных кругов при просвещенных монархах Европы и деятелей религиозной Реформации, не существовало условий для процветания объективности исторического исследования.

Напротив, интересы утверждающегося абсолютизма и теологические споры требовали пристрастной приверженности своему монарху, своей доктрине. Когда же на историческую сцену выступил достаточно окрепший революционный класс буржуазии,

чтобы заявить свои права на экономическое и политическое преобладание,— класс, полный социального оптимизма в пору своих наиболее решительных революций,— тогда требование исторической объективности обрело новую общественную почву. Возрождая это требование при работе над «Историей» Фукидида, Гоббс, по существу, выражал коренные теоретические интересы самого революционного класса своего времени — буржуазии, а не того узкого круга аристократов, близких ко двору и проникнутых узкосословным духом, с которыми он был лично так или иначе связан и которые стремились найти в «Истории» Фукидида аргументы в пользу превосходства монархического способа правления над всеми остальными. Аргументы эти при внимательном рассмотрении оказываются весьма сомнительными.

В первом печатном труде Гоббса заметна углубленность поисков новых путей научного развития — на самом пороге возникновения механистического мировоззрения. От исторической объективности Фукидида и религиозного скептицизма своей эпохи Гоббс пришел к философскому объективизму, к союзу с античным материализмом, развив позднее принципы материализма на новой, механистической основе. Вместе с тем он поднял на новый уровень материалистическую теорию познания и логику.

Работа над «Историей» Фукидида была особенно важна в научном развитии Гоббса потому, что при этом он впервые столкнулся с необходимостью серьезно трактовать понятие необходимости, которое позднее заняло в его философии центральное место. Гоббс подходит к этому вопросу, выбрав в качестве образца, может быть, наилучшую в античности попытку объяснения исторических изменений. Объяснение Фукидида натуралистическое. Это значит, что он ищет причины событий в людях и в естественных вещах, которые зависят от людей или от которых люди сами зависят. Для объяснения событий он нигде не ссылается на рок или волю богов, хотя и признает, что суеверный страх людей перед богами может быть причиной человеческих поступков. Например, появление оседлого населения в Греции Фукидид объясняет развитием земледелия, рост богатств — процветанием торговли и мореходства, строительство укрепленных городов — необходимостью защищать это богатство от набегов врагов [24]. Указание Фукидидом некоторых материальных факторов, действующих в истории, отнюдь не означало, что он хотя бы приближался к материалистическому пониманию истории, ибо он не выдвигал эти материальные факторы в качестве определяющих по отношению к другим — идеальным, таким, как человеческие страсти, представления, верования и другие идеальные побуждения.

Тем не менее взгляды Фукидида на причинную связь исторических событий очень значительны для своего времени. Причинность в истории, по Фукидиду, в обобщенном виде выступает как переплетение самых разнообразных человеческих интересов, общие причины — как суммарные результаты частных, за личны-

ми стремлениями граждан обнаруживаются интересы государства.

Среди факторов общественного изменения Фукидид выделяет стремление людей к власти и богатству и, особенно, способность богатства повлиять на успех войны. Перикл у него говорит, обращаясь к народу Афин, что на «войне обычно побеждает рассудительность и обилие денег» [25]. Царь Архидам предостерегает лакедемонян от войны против Афин потому, что последние превосходят спартанцев и их союзников на море и в деньгах, которые они получают также и от своих союзников, «а война — это не столько война оружия, сколько война денег, с помощью которых применяется оружие» [26]. Наконец, сицилийцы, чтобы защититься от афинян, собирались просить помощи у Спарты, Коринфа и, особенно, у Карфагена, который может помочь больше всех, потому что у последнего золото и серебро, обеспечивающие войну и все прочее, имеются в изобилии» [27]. Эти идеи Фукидида стали прочным достоянием исторической и социологической мысли. Их обсуждают и Тацит, и Ф. Бэкон.

Гоббс обратил внимание на то, что Фукидид проводит различие между причинами частного и общего порядка, например различает причину Пелопоннесской войны и повод, предлог к ней. Поводом послужило то, что Афины запретили Мегарам пользоваться своими портами и рынками, а это грозило Мегарам разорением. Спартанцы настаивали на отмене этого запрета. Но Перикл правильно указал афинянам, что забота о Мегарах для спартанцев лишь предлог и что если Афины уступят в этом вопросе, то лакедемоняне выдвинут новые требования, так как подлинная причина их вражды к Афинам — боязнь усиления афинского могущества, ибо к этому времени уже бо́льшая часть Греции и греческих колоний подпала под влияние Афин. Это различение между причиной и поводом немаловажно. Историк должен уметь различать существенное и несущественное. Но не лишне указать и предлог, ибо без предлога, замечает Гоббс, не бывает и войны [28].

События Пелопоннесской войны Фукидид изображает на фоне внутренней политической борьбы в Афинах и других государствах. Это дало Гоббсу повод трактовать о сравнительных достоинствах различных политических форм. Когда власть в Керкире с помощью афинян взяли демократы, то они стали избивать олигархов как врагов народа. А затем в движение пришла вся Эллада. И «всюду в раздорах народ звал на помощь афинян, а олигархи — лакедемонян» [29].

Через изучение классики Гоббс подходит к одному из важнейших понятий своей философии — понятию человеческой природы, которое он положит в основу всех своих антропологических и социологических построений. Из изучения «Истории» Фукидида, однако, нельзя сделать вывод, что «человеческая природа» неизменна, к которому позднее пришел Гоббс.

У Фукидида, как и у других мыслителей его эпохи, склады-

валось понятие «человеческая природа» как совокупность черт, общих всем людям независимо от национальной принадлежности. Эти черты, находящие свое выражение, прежде всего, в разуме, речи, страстях и привычках, могли изменяться в зависимости от условий, но в конечном счете именно они признавались оказывающими решающее влияние на ход событий. Архидам на совете лакедемонян говорил, что люди — «причины всех событий», но из людей того следует признать наилучшим, который воспитан в наибольших трудностях [30].

А вот как выступает у Фукидида «природа» предприимчивых афинян в противоположность праздности спартанских олигархов. «Афиняне любят нововведения, быстры в изобретении». «Они вечно в трудах» и в погоне за богатством. «Они не признают праздников для отдыха», ничегонеделанье для них — «худшее мучение, чем изнурительный труд» [31]. Разве эта характеристика различия между социальными типами — предприимчивым ремесленником, торговцем и мореходом из Афин и презирающим предпринимательскую деятельность спартанцем, опирающимся на военную силу,— не напоминает о противоположности между английским предпринимателем — купцом — и французским дворянином, как она выступала в XVI—XVII вв. и была оценена тем же Гоббсом или, например, Бэконом?

Но за этим социальным различием, о котором мы узнаем из «Истории» Фукидида, лежит общая, единообразная основа, ибо все люди наделены разумом и страстями, движения которых характеризуют человеческую природу у всех людей и у всех народов во все времена.

Фукидид так изображает картину народного восстания в Керкире: «Человеческая природа, привычная преступать законы, одолела их и с наслаждением явила себя, не сдерживая страсти, попирая право». Вслед за Керкирой и на другие города обрушилось много таких «бед, какие бывают и будут всегда, пока человеческая природа останется той же» [32].

Можно со значительной долей уверенности утверждать, что понятие «человеческой природы», разработанное философами XVII—XVIII вв., по ряду своих существенных компонентов связано с античными источниками. Его мы находим не только в «Истории» Фукидида, но и в сочинениях Аристотеля, который усмотрел в «человеческой природе» тот же самый конфликт между разумом и страстями, полагая, что страсти, если они не контролируются разумом, могут погубить самого хорошего человека; власть страстей над человеком проистекает из его «животной» природы, власть же разума идет от закона (Политика, III, 16, 4).

Христианские апологеты пытались представить дело таким образом, будто понятие общечеловеческой природы возникло лишь вместе с христианством, которое уравняло «перед богом» свободного и раба. Но эта претензия несостоятельна. Христианская религия не устранила рабства, а, наоборот, оправдала его. Понятие человеческой природы, общей всем людям без исключения, со-

гласно которому раб равен свободному, а варвар — эллину, возникло за 400 с лишним лет до появления христианства, в «век Перикла», вместе с демократизацией общественной жизни Афин, крушением претензий родовой аристократии на руководство государством, возрастанием в экономической и политической жизни роли людей труда, занятых в ремесленном и сельскохозяйственном производстве, торговле и мореплавании [33]. Тезей, Солон, Клисфен, Фемистокл, Перикл возвысили роль трудящегося населения как опоры демократического строя. Неимущие граждане смешивались с рабами в процессе труда, а при крайних обстоятельствах — и на службе в армии и на флоте. Подняв значение людей труда, афинская демократия в краткий момент ее наивысшего расцвета способствовала осознанию единства человеческой природы. Развитие демократии привело к временному облегчению положения рабов. Убийство и увечье раба стало караться законом.

Поэты и философы эпохи Перикла высказывали новые идеи о равенстве физической и духовной природы свободного и раба. Еврипид оценивал нравственную добродетель выше любого другого достоинства человека, полагая, что в нравственном отношении раб может быть выше господина, что у раба позорно только имя, а душа его может быть свободна. Идеальное общественное устройство Платона исключает рабов (Государство, II, 370—373). Платон предлагал карать смертью убийство раба (Законы, IX, 865d). Аристотель был непоследователен, характеризуя раба то как вещь, то как человека, но и он, умирая, освободил своих рабов.

Наряду с этим в Греции развивалось общеэллинское сознание, способствовавшее возникновению античного космополитизма — через межгосударственное значение греческой торговли, мореплавания, искусства, философии, через смешение эллинов и варваров в Пелопоннесской войне. Этот космополитизм выразил Сократ в тезисе: мое отечество — «вся земля» (Цицерон. Тускул. V, 37). У Еврипида, который был наилучшим знатоком человеческих страстей из всех великих древнегреческих трагиков, тот же космополитизм находит выражение в общечеловеческом характере его героев — в противоположность национальному характеру героев Эсхила и Софокла.

Не менее важным было возникновение понятия силы как основы права. В описании событий Пелопоннесской войны Фукидидом воюющие стороны и борющиеся партии всегда ставят силу выше права, когда последние приходят в столкновение друг с другом. Война лишь предельно обнажает этот факт. В ходе греко-персидских войн Афины обрели роль гегемона по договору с союзниками, как сильнейшее в морском отношении греческое государство. После войны они силой удержали за собой права гегемона, т. е. господство над союзниками. В переговорах с более слабым противником — мелосцами — афиняне без обиняков заявляют, что их «право на владычество приобретено побе-

дой над Мидянином». По их же словам, «в человеческих взаимоотношениях право имеет смысл только тогда, когда при равенстве сил обе стороны признают общую для той и другой стороны необходимость. В противном случае более сильные требуют возможного, а слабый вынужден подчиниться» (История, V, 89). При работе над «Историей» Фукидида Гоббс не мог не извлечь этот важнейший урок, ставший достоянием антифеодального направления в правоведении XVII в., которое отвергло религиозную санкцию права и признало его основой силу. Гоббс также обратил внимание на социальную функцию языка, который выступал как средство социального влияния,— особенно в речах ораторов перед народом [34]. Философ отмечает колебания мнений публики под воздействием политических речей [35].

Фукидид приводит примеры, когда язык выполнял и другую роль. При обострении внутренней борьбы, переходящей в гражданскую войну, язык выполняет функцию политического подстрекательства. В условиях острой социальной борьбы слова теряют общепринятые значения, борющиеся в ряде случаев придают им противоположный смысл. Когда междоусобица царила в Керкире и других греческих городах, то «с чьей бы стороны ни становились люди во главе государства, слова у них были самые благовидные» — и о преимуществах всенародного гражданского равноправия, и о здравом правлении лучших, но обычные значения слов «стали пониматься по-другому» [36]. «Принятые значения слов изменились на произвольные» [37]. Так, здравомыслие стало пониматься как малодушие, умеренность принимали за покров трусости и т. п. Крайние обстоятельства гражданской войны подрывали социальную роль языка, который из средства сплочения граждан превращался в орудие раздора.

От мыслей о связи языка с судьбой государства прямой путь к концепции, позднее развитой Гоббсом, о языке как инструменте, позволяющем людям договориться, выявив общность своих интересов, и сплотиться в общество, выйдя из «естественного» состояния всеобщей вражды, и о гражданской войне как нарушении общественных связей и возврате к «естественному» состоянию.

Такова та «истина», которую Гоббс нашел у Фукидида. Далее речь пойдет об отношении Гоббса к исследовательским методам Фукидида, к его «красноречию», т. е. способам трактовки исторического материала.

Ренессансная историческая «риторика» по своим теоретическим положениям восходила к Цицерону и, еще дальше, к Аристотелю. Свои подходы она делила на «изобретение» и «расположение». Цель «изобретения» состояла в сборе и исследовании материалов и подготовке аргументов для обоснования выдвигаемых точек зрения. «Расположение» трактовало о способах изложения уже отобранного материала, о стиле, убедительности, средствах произвести впечатление на читателя. У Аристотеля и Цицерона «изобретение» было рассчитано на отыскание истинных или по-

видимому истинных аргументов, т. е. хотя и рассматривалось, как раздел риторики, но могло эффективно выполнять свою задачу только в неразрывной связи с логикой и диалектикой, пользуясь логическим учением о выводе и диалектическим учением об обосновании правдоподобности тех или иных общих утверждений о фактах (т. е. гипотез).

Таким образом, поиски истины в лучшей ренессансной и, тем более, античной историографии не ограничивались сбором достоверной информации о фактах, они продолжались и при трактовке известных фактов, при углублении в суть явлений, при поисках причин, например истинных мотивов, скрытых за выдвигаемыми политическими деятелями теми или иными объяснениями их действий. Наше знание об этих мотивах, считает Гоббс, может быть лишь гадательным, а наши утверждения об этих мотивах — лишь более или менее правдоподобными, ибо эти мотивы не всегда доступны пониманию по тем данным, которыми теперь располагает историк [38]. В этих случаях исследователю как раз и могут помочь методы античной диалектики.

Гоббс находит у Фукидида способ выявления причинной связи событий или мотивов поступков исторических деятелей, исходящий из самой логики событий или поступков. Не пускаясь в резонирование о возможных причинах, Фукидид так отбирает материал и так его располагает, что его «повествование само неявно учит читателя». Такое изложение Гоббс называет «прозрачным» [39]; оно делает прошлое почти осязаемым для читателя, погружающегося в исторический опыт и воспринимающего уроки хороших и дурных поступков и событий по их реальным следствиям.

Главный риторический прием Фукидида — это использование речей государственных деятелей. Содержание этих речей не всегда можно подкрепить документально, строгими историческими доказательствами. Но этот прием позволяет Фукидиду показать, какие основания предлагаемых государственных акций вожди выдвигали перед народом. Включая в повествование и противоположно направленные речи, Фукидид показывает исторические события в различном освещении — с точки зрения не только афинян, но и их противников. Так, если Перикл говорит о богатстве, цветущей культуре и демократических свободах Афин как награде за трудолюбие, предприимчивость и изобретательность, то в глазах противников афинян все их достоинства выступают как угрожающий экспансионизм.

«Красноречие» Фукидида — метод правдоподобной реконструкции исторических событий, сложившийся под влиянием античной диалектики, был принят ренессансной мыслью как способ трактовки тех фактов, причины которых для нас могут быть лишь предположительными. Он оказал глубокое влияние на сложившийся у Гоббса позднее дедуктивно-гипотетический метод, который он признал основным методом физики.

Но риторика выполняла в античности и в эпоху Возрождения

еще и другую функцию, связанную не с исследовательской задачей, а с воспитательной. В последнем аспекте риторика исторического повествования была близка к красноречию в его обычном понимании и связана уже с проблемами не логики, а психологии. Деятели ренессансного образования обсуждали вопрос о том, какая дисциплина более пригодна, чтобы привить учащемуся добродетель, в частности политическую. Философия ли это, стремящаяся убеждать с помощью логического доказательства той или иной нравственной максимы; или это история, знакомящая читателя с примерами доблестных и порочных деяний; или же это, наконец, поэзия, воспевающая доблесть в возвышенных образах и высмеивающая порок в образах уничижительных. Столкновение этих различных точек зрения было ярко изображено английским поэтом елизаветинской эпохи Сиднеем в произведении «Защита поэзии». Спор был основан на предположении, что философские доказательства, хотя и убеждают разум, все же оставляют холодными чувства, в силу чего человек не спешит применять философские максимы на практике. Исторические же примеры и поэтические образы, возбуждая чувства, прививают отвращение к злу и стремление к добродетели. Вспомним, что одним из стимулов, двигавших Александром Македонским, было его стремление подражать гомеровскому Ахиллу.

Мыслителям Ренессанса был известен замысел Протагора связать философию с жизнью с помощью риторики — искусства, способного формировать из юношей зрелых граждан. Софисты — последователи Протагора — не избежали, однако, обвинения в том, что предназначали риторику для подстрекательских целей, что способствовало нравственно-политическому расколу афинян во время Пелопоннесской войны.

Вслед за Сократом и Платоном Аристотель считает, что образование должно прививать добродетель. В противовес софистам, он подчиняет риторику диалектике, хотя и признает обе эти дисциплины универсальными, имеющими своей целью доказательство (Риторика, I, 1, 1354а 1 — I, 1, 1355а 5). Полагая, что оратор должен стремиться убедить слушателей, апеллируя к разуму, а не к чувству, он все же признает, что в природе ораторского искусства — стремление к убеждению всеми доступными средствами, и выражает сожаление, что не существует различных названий для морально ответственного и морально безответственного оратора (Там же. 18—20). Учение софистов, по его мнению, воспитывало морально безответственных ораторов.

Цицероновская традиция, заимствовавшая лучшее у Аристотеля, стремилась разрешить этот конфликт мнений, пытаясь увязать логику с психологией, красноречие с нравственностью и т. д. Именно в русле этой традиции Гоббс развивает свои взгляды на педагогическую роль риторики в историческом повествовании. По его мнению, конфликт между этическими целями (истина, добродетель) и средствами их достижения (логика, красноречие) не является неизбежным. Чтобы его разрешить,

нужно, по-аристотелевски, подчинить риторику логике. Потому-то Гоббс и считает «истину и красноречие» «душой и телом» политической истории. Истина должна быть выявлена логическими средствами. Но сама по себе она недостаточна, чтобы возбудить волю к энергичной деятельности[40]. Поэтому философия как средство воспитания должна быть дополнена историей и поэзией. Но не всякое красноречие служит истине и добродетели. Ведь часто пишут и читают историю ради ложных целей, не восхищаясь доблестными поступками, а наслаждаясь кровавыми сценами гибели гладиаторов и целых армий[41]. Таким образом, «История» Фукидида привлекла внимание Гоббса, между прочим, и потому, что в ней риторика подчинена целям выявления истины и воспитания в читателе героической добродетели.

Отметим сильное влияние Аристотеля на Гоббса в этот период. Продолжая еще считать Аристотеля первым среди философов, Гоббс особенно высоко ценил его «Риторику» и широко пользовался ею в процессе преподавания и воспитания, сделав ее конспект для собственного употребления. Даже позднее, став суровым критиком Аристотеля, он все еще находил «Риторику» «редкостной»[42], полагая, как и Аристотель (Риторика, I, 1, 1355a 22 — 1355b 8), что риторика полезна в преподавании морали[43]. Существенные следы влияния Аристотеля сохранились в методах рассуждения Гоббса и в механистический период. Л. Страусс отмечает сходство взглядов Аристотеля и Гоббса в вопросах об общественной роли языка, об отношениях между разумом и страстями человека, между логикой и психологией и т. п.[44]

Работа над переводом формировала языковой стиль Гоббса. Он стремится повторить оригинал компактностью, точностью и силой выражения. Эти свойства языка будут присущи произведениям Гоббса и тогда, когда он станет зрелым мыслителем. Гоббс защищает стиль Фукидида против критики Дионисия Галикарнасского, который жаловался на трудность языка афинского историка. Философ согласен с Цицероном, который признавал стиль Фукидида образцом риторической прозы, проводя различение между видами красноречия (Об ораторе, II). Проза Фукидида, считает Гоббс,— красноречие особого рода, не пригодное для речи в народном собрании или суде, где слова быстро улетают и все сказанное должно легко восприниматься и запоминаться. У Фукидида, напротив, слова полновесны, и у читателя должно быть время, чтобы он мог их обдумать. Красноречию такая проза родственна силой убедительности[45].

Иногда противопоставляют язык Гоббса тому простому и краткому стилю естественнонаучных трактатов, который принято и пропагандировало Лондонское Королевское общество[46], на том основании, что стиль Королевского общества сложился в борьбе против всяких риторических украшений языка, затемняющих суть естественнонаучных положений, а Гоббс отдавал предпочтение риторической прозе Фукидида. Эта точка зрения, на наш

взгляд, не учитывает существенных различий в тенденциях развития риторики в античности и в эпоху Возрождения. В речах Демосфена и Цицерона, в прозе Фукидида и других классиков античности риторика (способ выражения) была подчинена защите политических и патриотических идеалов, нравственному воспитанию граждан, т. е. «истине». Но в иное время (в императорском Риме, в придворно-ренессансных кругах, у церковных ораторов периода Реформации) красноречие было подчинено иным, узкополитическим целям и приобрело чрезмерно пышный характер, что и вызвало к ней неприязнь деятелей новой науки, стремившихся к разрыву со словесной ученостью.

Важным шагом к такому разрыву были переоценка наследия, возврат от более поздних эталонов красноречия к строгим и глубоким античным образцам. Лондонское Королевское общество следовало идеям Бэкона о простом и ясном стиле научной прозы. Шаг, сделанный Гоббсом от прозы Фукидида к краткому, точному, выразительному и емкому языку своих зрелых произведений не противоречил требованиям Бэкона и Королевского общества, а соответствовал им.

В заключение рассмотрим вопрос о влиянии, которое оказал перевод «Истории» Фукидида на политическую позицию Гоббса. Широко распространено мнение, что у Фукидида Гоббс заимствовал аргументы в защиту монархии и сам считал предпочтительной эту форму правления[47]. Но что говорит об этом сам Гоббс? Он утверждает, что мнения Фукидида об управлении государством «были всего менее благоприятны для демократии». Такой вывод Гоббс сделал из исторического повествования Фукидида о функционировании афинской демократии в период ее наивысшего расцвета, а затем — в момент напряжения всех ее сил для защиты своего существования. Фукидид указывает на непоследовательность решений народного собрания — в силу неустойчивости мнений массы и противоположных своекорыстных устремлений вождей. Гоббс отмечает, что Фукидид не возвеличивал и власть немногих, т. е. аристократию или олигархию, ибо здесь каждый хочет быть первым, подчинение переносится труднее, чем при демократии, часты мятежи и распады правительства. Фукидид хвалит правление в Афинах, когда оно было сочетанием власти многих и немногих (тирания Писистрата). В начале Пелопоннесской войны правление в Афинах представляло собой «монархию Перикла, хотя и называлось демократией». Похоже, полагает Гоббс, что Фукидид одобрял царскую власть[48].

Таким образом, даже о Фукидиде Гоббс не считал себя вправе категорически утверждать, что тот «одобрял царскую власть», хотя это и представляется ему весьма правдоподобным. Авторы, полагающие, что Гоббс черпает у Фукидида аргументы в пользу монархии, считают в этом отношении особенно показательными приведенные Гоббсом слова древнегреческого историка о том, что в начале войны правление в Афинах было «монархией Перикла, хотя и называлось демократией». Этот аргумент не представля-

ется убедительным. И не только потому, что другие авторы используют тот же аргумент, чтобы подчеркнуть преимущества демократии, как, например, Л. Бруни, который в 1428 г. ссылался на правление Перикла с целью прославления республиканских идеалов Флоренции [49]. Предпочтение монархии не вытекает из логики рассуждений Фукидида или Гоббса.

На самом деле, как Фукидид, так и Гоббс находят прочным правление и Писистрата (тирания), и Перикла (демократия) независимо от различия политической формы, потому что эти правители умели учесть нужды народа в качестве интересов государства. Историки видят источник прочности власти Писистрата в том, что он удовлетворил некоторые нужды народа и подавил распри олигархов — все это при сохранении добытых ранее народом конституционных форм [50]. Потому-то Гоббс вслед за Фукидидом называет тиранию Писистрата «сочетанием власти многих и немногих». Власть преемников Писистрата ослабла, так как они в большей мере пренебрегали правами и интересами народа. Правление Перикла — «монархия» на деле, ибо Перикл умел убедить народное собрание в правильности своей политической линии и добиться единства действий народа. Правильная мера отношений между вождями и народом была нарушена после смерти Перикла, ибо его преемники были «между собой равны, но каждый стремился стать первым» и от этого «сделано было много ошибок» в результате своекорыстной борьбы [51]. Таким образом, согласно Гоббсу, всякая форма правления прочна, если при ней соблюдается основной принцип, обеспечивающий силу и устойчивость государства: благо народа — высший закон. Исходя из этого, Аристотель противопоставляет демократию охлократии, аристократию — олигархии, монархию — тирании, как «правильные» политические формы формам «неправильным». Принцип «благо народа — высший закон» защищался далее древнеримскими юристами как основа политики, обеспечивающей устойчивость той или иной формы правления. Он же был положен в основу теории государства и права прогрессивными мыслителями XVII в., в том числе Бэконом и Гоббсом. В «Левиафане» Гоббс назвал этот принцип «естественным законом».

Жебелев пришел к убедительному выводу, что для Фукидида важнее дух того или иного правления, чем его политическая форма [52]. Этот же вывод, нам представляется, справедливо сделать и об отношении самого Гоббса к различным политическим формам в момент опубликования его перевода «Истории» Фукидида. Подобно тому как Фукидид отказался от религиозно-мифологической мотивации исторических событий, Гоббс отказался от христианско-религиозного обоснования права, которое предполагает оправдание феодально-монархической иерархии и предпочтение монархии перед прочими политическими формами.

Через 20 лет в работе «О гражданине» Гоббс утверждал, что хотя монархия, на его взгляд, предпочтительнее других форм правления, он не может обосновать это утверждение демонстра-

тивно [53]. И это несмотря на то, что для него «политика» — демонстративная наука. Свое предпочтение монархии Гоббс относил только к тем странам, для которых эта форма была традиционной, например к Англии, Франции и Испании, а не к тем, для которых традиционной формой была республика, как для Голландии и Швейцарии. Для любой конкретной страны Гоббс выступал за сохранение существующего политического строя, ибо всякую попытку его коренного изменения, в особенности гражданскую войну, он расценивал как разрушение социальных связей, основанных на «общественном договоре», крушение самого общества: Гоббсу не был известен взгляд на классовую борьбу как на движущую силу социального прогресса.

Признание «блага народа» высшей целью политики не позволяет Гоббсу догматически восхвалять какую-либо одну политическую форму. Он не понял, конечно, до конца социальной природы конфликта между короной и парламентом в Англии XVII в. и уподобил парламентских ораторов афинским демагогам, соперничество которых раздирало народное собрание после смерти Перикла. Гоббс позднее писал, что демократия Афин показалась ему «негодной», а «один человек более мудрым, чем большое собрание». И он перевел «Историю» Фукидида, чтобы все, говорящие по-английски, «гнали прочь ораторов с их советами» [54].

Демократия представляется Гоббсу «негодной» тогда, когда основанный на ней строй раздирается страстями людей с противоположными устремлениями. В «Бегемоте» Гоббс утверждает, что наглость — «богиня риторики», имея в виду смятение, которое ораторы вносят в «демократические собрания» [55]. Позднее Гоббс употреблял термин «риторика» применительно к политике чаще всего в бранном смысле, имея в виду оружие демократов, а демократию называя «правительством немногих ораторов» [56]. К достоинствам же монархии он относил единство мнений в органах власти.

Вспомним, однако, что при правлении Перикла единство мнений было характерно и для народного собрания, ведомого признанным вождем. А при правлении Стюартов Англию раздирали распри (как и афинскую демократию после смерти Перикла), ибо эти короли, как и афинские демагоги, мало заботились о государственных интересах, отдавая предпочтение корыстным интересам своим и своего окружения.

Причины общественных распрей Гоббс видел не в том или ином политическом строе, а в «человеческой природе», в страстях человеческих, которые в погоне людей за властью, богатством и удовлетворением честолюбия берут верх над разумом, вследствие чего попираются законы государства, которые, по Гоббсу (и Аристотелю), как раз и предназначены для того, чтобы обуздывать страсти и подчинять поступки людей закону, т. е. голосу разума.

Согласно Фукидиду и Гоббсу, для того чтобы дела государства шли хорошо, нужно, чтобы масса граждан понимала общие зада-

чи, свои обязанности перед государством. Но в годы Пелопоннесской войны трудность как раз и состояла в том, чтобы согласовать интересы граждан, равных в политическом, но не равных в имущественном отношениях, ибо имущественное неравенство среди самих свободных граждан зашло слишком далеко. Так же и в Англии XVII в. в силу нового соотношения сил между буржуазией и аристократией речь шла об изменении экономической структуры общества и о переходе власти из рук одного класса (феодальной аристократии) в руки другого (буржуазии).

Гоббсу же этот классовый конфликт представлялся бунтом «человеческой природы» против общественной власти как таковой, которая отождествляется Гоббсом с самим обществом и почитается независимо от ее политической формы как основное достояние людей, выражение их социальной природы. Поэтому всякий бунт против общественной власти, по Гоббсу, противоречит общим интересам людей. Такое понимание роли «человеческой природы» в общественном конфликте и подстрекательского влияния ораторов нам представляется главным при оценке Гоббсом функционирования механизма власти как афинской демократии после смерти Перикла, так и стюартовской Англии. Личная связь Гоббса с придворной аристократией играла при этом второстепенную роль, ибо он не был противником буржуазного развития Англии и понимал, что политика Стюартов противоречит национальным интересам.

Сказанное позволяет признать ошибочным встречающееся в буржуазной литературе утверждение о том, что политическое содержание очерка Гоббса о Фукидиде «бедно»[57] Непредвзятый анализ его содержания обнаруживает многообразные подходы Гоббса к концепциям, которые позднее прославили его имя как выдающегося философа и социолога новой эпохи.

[1] См.: *Reik M. M.* The golden lands of T. Hobbes. Detroit, 1977. P. 36.
[2] См.: *Hobbes T.* Opera philosophica, quae latine scripsit omnia.../Ed. by W. Molesworth: 5 vol. L., 1839. Vol. 1. P. LXXXVII.
[3] См.: *Hobbes T.* The english works/Ed. by W. Molesworth: 11 vol. L., 1839—1845. Vol. 8. P. V, VI.
[4] См.: Ibid. P. VIII—IX.
[5] См.: Ibid. P. IX, X.
[6] См.: *Reik M. M.* Op. cit. P. 37.
[7] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. VIII.
[8] См.: Ibid. P. XXVII, XXXI.
[9] См.: *Мищенко Ф. Г.* Рационализм Фукидида в «Истории Пелопоннесской войны». Киев, 1881. Ч. 1. С. 42.
[10] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. 15.
[11] См.: *Мищенко Ф. Г.* Указ. соч. С. 283.
[12] См.: *Фукидид.* История. Л., 1981. С. IX.
[13] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. VI.
[14] Ibid. P. VII.
[15] Ibid. P. XX.
[16] *Idem.* Opera philosophica... Vol. 1. P. LXXXVIII.
[17] См.: *Idem.* The english works. Vol. 8. P. XX, XXI.
[18] Ibid. C. VIII.
[19] Ibid.

[20] Историки Греции: Геродот, Фукидид. Ксенофонт. М., 1976. С. 168.
[21] *Фукидид.* История. Л., 1981. С. XVII.
[22] *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. XXIII, XXIV, XXVI.
[23] *Milton J.* The works: 18 vol. N. Y., 1931—1938. Vol. 12. P. 93—94.
[24] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol 8. P. 2, 8, 16.
[25] Историки Греции. С. 178.
[26] *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. 88.
[27] *Фукидид.* История. С. 95.
[28] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. XXVII.
[29] См.: Историки Греции. С. 215—217.
[30] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. 88, 89.
[31] Ibid. P. 74, 75.
[32] Историки Греции. С. 216, 218.
[33] *Мищенко Ф. Г.* Указ. соч. С. 183 сл.
[34] См.: *Reik M. M.* Op. cit. P. 42.
[35] *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. XVI.
[36] Историки Греции. С. 216, 217.
[37] *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. 348—349.
[38] См.: Ibid. P. XXVIII.
[39] Ibid. P. XXI, XXII.
[40] Ibid. P. XX.
[41] См.: Ibid. P. IX.
[42] *Aubrey J.* Aubrey's brief lives. Harmondsworth, 1976. Vol. 1. P. 357.
[43] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 3. P. 702.
[44] См.: *Strauss L.* The political philosophy of Hobbes. Oxford, 1936. P. 30—45.
[45] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. XXXI.
[46] См.: *Reik M. M.* Op. cit. P. 46.
[47] См.: *Ческис А. А.* Т. Гоббс — родоначальник современного материализма. М., 1924. С. 12.
[48] *Hobbes T.* The english works. Vol. 8. P. XVI.
[49] См.: *Reik M. M.* Op. cit. P. 201.
[50] См.: *Мищенко Ф. Г.* Указ. соч. С. 140.
[51] Историки Греции. С. 201.
[52] *Фукидид.* История. С. LIII.
[53] См.: *Hobbes T.* The english works. Vol. 2. P. XXII.
[54] *Idem.* Opera philosophica... Vol. 1. P. LXXXVIII.
[55] *Idem.* The english works. Vol. 6. P. 250.
[56] Ibid. Vol. 4. P. 165.
[57] *Watkins J. W* Hobbes's system of ideas. L., 1965. P. 15.

«СОЦИАЛИСТ ПРЕЖДЕ СОЦИАЛИЗМА» (о социально-политических взглядах П. И. Пестеля)

В. Г. Хорос

Декабризм дал немало ярких личностей. Но и между ними выдается фигура Пестеля. Его «особенные способности» признавали и друзья, и недруги. «Дай ему командовать армиею,— говорил его военный начальник граф Витгенштейн,— или сделай его каким хочешь министром, он везде будет на своем месте» [1]. И сами декабристы соглашались, что в их среде «наиболее отличался своими способностями Пестель», «его светлый логический ум управлял нашими прениями» [2].

Личность Пестеля интересна во многих отношениях. Возьмем его политические качества и сразу встает проблема, чрезвычайно важная для российского революционного движения XIX в. (как, впрочем, и для любого революционного движения),— проблема лидерства. Она особенно остра и сложна для нелегальных организаций и тайных обществ, где рядовые члены, «массы» немногочисленны и зачастую вообще отстранены от решения важных вопросов, где нет настоящих условий для демократических процедур и открытой, свободной борьбы мнений. Подобные организации, как правило, держатся немногими. Представитель более позднего поколения революционеров С. М. Кравчинский указывал на необходимость для такой организации элементов, без которых она распадается,— лидеров, не только выделяющихся среди сотоварищей решительностью, более глубоким, чем у сподвижников, пониманием действительности, но и воплощающих в себе тип «нравственного диктатора», человека революционного долга, способного ради дела «растоптать без пощады даже самые нежные сердечные струны своих товарищей» [3]. Обратная сторона медали, однако, состояла в том, что нравственный диктат нередко перерастал в обыкновенный деспотизм, «генеральство», что могло наносить революционному делу огромный урон.

Вот и Пестель — немало соратников упрекало его в «диктаторстве», в том, что «властолюбие было в нем господствующей мыслью» [4]. По-видимому, эти упреки имели под собой основания. Во всяком случае, сам Пестель косвенно признавал их правоту. Чего стоит как-то вырвавшаяся у него фраза, что после участия во Временном правлении, призванном осуществить диктатуру в

России, он предполагает «заключиться» в Киевскую лавру и приняться за веру[5],— так сказать, отмаливать грехи Но при всех чертах властолюбия Пестель, как никто другой, имел основания на лидерство в декабристском движении.

Пестель обладал несомненными качествами революционного вождя. Своей убежденностью, основательностью, дальновидностью он выделялся в декабристской среде. В дебатах с членами тайного общества он по обыкновению выступает против преждевременного «начатия действий»[6]. Еще в Союзе спасения он предлагает вести подготовку революционного выступления солидно — начать не с террористического акта против царя, а с завоевания обществом командных высот в армии и государстве. Он ратует за разработку теории и программы, хочет «енциклопедию написать». И вместе с тем это энергичный деятель, неутомимый организатор, человек, который не останавливается перед решительными действиями. Среди сочленов по тайному обществу он принадлежит к самым последовательным сторонникам идеи цареубийства. Для этой цели он пытается организовать «гвардию обреченных» (garde perdue, или cohorte perdue), поскольку, как считал Пестель, «избранные на сие должны находиться вне общества, которое после удачи своей пожертвует ими и объявит, что оно мстит за императорскую фамилию»[7]. Замысел, несомненно, из разряда макиавеллистских, но весьма практичный с точки зрения политических соображений.

Расчетливость и гибкость практического политика проявлялись в Пестеле неоднократно. Например, в своей «Русской правде» Пестель соглашался предоставить Польше независимость, но оговаривал ее рядом немалых ограничений — верховная власть в Польше должна быть устроена так же, как в России, она была обязана вступить с Россией в тесный союз и т. п.[8] Но когда Южному обществу представилась возможность войти в сношения с польским тайным обществом на предмет совместных действий, Пестель был готов идти на уступки: не только предоставить безусловную независимость Польше, но и присоединить к ней ряд губерний — Минскую, Волынскую, Гродненскую и др.[9] Никита Муравьев в своих показаниях отмечал, что «сношения сии весьма огорчили членов Северного общества, полагавших, что не должно уступать приобретений и собственности России и входить в сношения с иноплеменниками»[10]. Они не понимали, что Пестель, гораздо более ревностный централист и государственник, чем они, шел в данном случае на сознательный политический компромисс.

Этот политический прагматизм, тактическая гибкость и вместе с тем революционная решительность Пестеля страшили многих декабристов. Еще в 1817 г. на заседании, где утверждался устав Союза спасения, он весьма смутил присутствующих словами: «Франция блаженствовала под управлением комитета общественной безопасности»[11]. Но дело было здесь не просто в

чертах макиавеллизма: Пестель последовательнее своих соратников настаивал на неизбежности тех или иных форм насилия в революционной борьбе, необходимости практической ловкости, хитрости, умения маневрировать и тому подобных качеств. «Не должно думать, что мы будем ходить по розанам» [12],— любил повторять он.

Кроме того, он глубоко верил в силу организации, тайного общества революционеров. «La masse n'est rien, elle ne sera que ce que voudront les individus qui sont tout» (масса ничто, она будет поступать так, как захотят личности, за ними вся сила) [13],— сказал он однажды в разговоре с А. В. Поджио. Безусловно, можно усмотреть здесь проявление политического волюнтаризма, субъективизма. Но одновременно здесь— и учет конкретных условий той эпохи, когда трудящиеся низы в политике были «ничем»; это и отражение тех общих закономерностей вынужденного революционного авангардизма передового меньшинства в России, который проходит через все допролетарское освободительное движение.

В данной статье нас, однако, больше будет интересовать Пестель-теоретик, идеолог и мыслитель. И здесь надо сразу же подчеркнуть, что по своим воззрениям Пестель во многих отношениях выходил за рамки декабризма.

С точки зрения глубинных, ценностных и идейно-теоретических основ мировоззрения декабристы были просветителями — сторонниками знания, свободомыслия, антифеодальной направленности. Можно сказать, что декабризм составил одну из самых (если не самую) ярких страниц в истории просветительства в России. По всему складу своей жизни, даже по многим внешним признакам декабристы являли собой ярко выраженный тип радетеля просвещения, энциклопедиста, исследователя-новатора и миссионера культуры. Политическим эквивалентом декабристского просветительства были достаточно последовательный буржуазный демократизм, решимость заменить феодально-монархические институты у себя в стране «разумными» учреждениями по образцу английской или американской буржуазных конституций.

Разумеется, как просветители декабристы уже не могли целиком походить на своих классических предшественников XVIII в. Передовые русские офицеры должны были учитывать сложный опыт Французской революции и последовавшего за ней периода реакции; они, в частности, испытали определенное влияние либерализма эпохи Реставрации (Б. Констан), который явился, в общем, логическим доведением до конца былого просветительства, кристаллизацией его объективного буржуазного содержания. С другой стороны, декабризм обладал такой особенностью,— общей, впрочем, с просветительством в других, более отсталых европейских странах (Германия, Италия, Греция и др.),— как заметный национально-патриотический элемент. Но и этот элемент у декабристов (в отличие, скажем, от последующих славянофи-

лов) был вполне рационален, «разумен». Чувство национальной гордости органически сплавлялось у них с твердым стремлением «пересадить Францию в Россию» [14], «поставить Россию на ту степень просвещения, на которую она имела право по политическому своему положению в Европейском мире» [15]. Короче говоря, просветительство декабристов, несмотря на значительные элементы национально-патриотического облачения, было по преимуществу западническим, а в политическом плане полностью укладывалось в рамки буржуазной демократии и не выходило за них.

Во взглядах Пестеля, конечно, было еще немало от просветительского образа мышления. Например, в согласии с традициями энциклопедистов он считал, что законы «образуют и воспитывают народы, и по ним нравы, обычай и понятия вид свой и деятельность свою получают» [16]. Эти и другие рационалистические постулаты просветительства он воспринимал и доказывал как «математическую истину» [17]. И вместе с тем круг социально-политических идей просветительства, ограничивающегося ориентацией на антифеодальные преобразования и создание основ буржуазного правопорядка, оказывается для него уже тесным. В его воззрениях все более пробиваются антибуржуазные, социалистические тенденции.

Вообще, как показывают некоторые материалы, декабристы начинали входить в соприкосновение с представителями утопического социализма в Европе. М. С. Лунин был знаком с Сен-Симоном. В описи книг Ф. П. Шаховского, взятых им в крепость, значилось сочинение Р. Оуэна «О воспитании в Нью-Лэнарке» [18]. Интересные критические соображения по поводу буржуазного прогресса встречаются у Н. И. Тургенева. Но лишь Пестель, по меткому выражению Герцена, был «социалистом прежде, чем появился социализм» [19]. Он единственный среди декабристов отчетливо фиксирует, что «в современной борьбе между титулованной аристократией и народными массами... денежная аристократия энергично подымает голову и, опираясь на груды золота, вызывая нищету среди неимущих классов, подготовляет миру новые затруднения» [20]. Эта антибуржуазная тенденция проявляется у Пестеля и в критике буржуазных конституций, которые «суть одни покрывала» [21], и в родстве с мелкобуржуазным радикализмом Ж. Сисмонди. Б. Е. Сыроечковский убедительно показал, что в «Социально-политическом трактате» Пестеля тезис об «аристократии богатств» подкреплен положением Сисмонди о том, что показателем истинного богатства страны являются не крупные состояния, но большое число людей умеренного достатка [22].

Идейная перекличка Пестеля с Сисмонди не случайна. Вспомним, что В. И. Ленин характеризовал Сисмонди, основателя «экономического романтизма», как предшественника российских народников. Знаменитый аграрный проект Пестеля, изложенный им в «Русской правде», был определенным предвосхищением народнических концепций. По плану Пестеля вся земля в России разделялась на две половины — частную и общественную.

Последняя составлялась из государственных и конфискованных у крупных помещиков земель и образовывала фонд, из которого оделялись участками «тягла», крестьянские семьи, освобожденные от крепостной зависимости. Эти наделы крестьяне получали «не в полную собственность», а во временное пользование — от «волостного общества», которое периодически должно было производить перераспределение земель.

Нетрудно увидеть в этом пестелевском проекте зародыши будущих народнических программ. Проектируя крупное вторжение в область помещичьей собственности на землю, Пестель фактически пришел к идее частичной национализации земли, к «американскому» пути развития капитализма. Сосредоточив в «волостном обществе» или «волостном управлении» права на переделы крестьянских земель, Пестель, по существу, вопроизвел механизм землераспределения, действовавший в поземельной крестьянской общине. Он и сам, подобно народникам, прямо ссылался на исторические российские традиции: аграрный проект «Русской правды», по его словам, «может большие затруднения встретить во всяком другом государстве, но не в России, где понятия народные весьма к оному склонны и где с давних времен уже приобыкли к подобному разделению земель на две части (т. е. на общинную и частнопомещичью.— *В. Х.*)»[23]. Правда, у некоторых декабристов мы также можем усмотреть приближение к теме крестьянской общины. Конституция Н. М. Муравьева предоставляет государственным, экономическим и удельным крестьянам земли в «общественное (т. е. в общинное.— *В. Х.*) владение»[24]. Но распространение этого принципа на помещичьих крестьян да и вообще вся грандиозная идея освобождения крепостных крестьян с землей, как подчеркивал в своих воспоминаниях А. В. Поджио, «принадлежала Пестелю одному. Это слава, ему одному принадлежащая»[25].

Интересно также, что аргументация Пестеля в пользу своей аграрной программы напоминает народнические рассуждения о «язве пролетариатства». «Чем меньше будет лиц, живущих лишь своим трудом,— писал он,— т. е. чем меньше будет поденщиков, тем меньше будет несчастных»[26]. По своему внутреннему замыслу это была попытка предупреждения роста буржуазных отношений, задержки его — вне зависимости от ее непоследовательной редакции у самого Пестеля (сохранение частных имений) и вне зависимости от реальной осуществимости такой попытки в то время в России.

А антидворянская направленность «Русской правды», беспрецедентная среди декабристов? Пестель предполагал не только отобрать часть земель у помещиков в пользу крестьян, но и оставить в дворянском звании лишь тех, которые «оказали большие услуги отечеству», т. е. произвести своеобразную «чистку» среди дворянства[27]. И здесь Пестель, как мы видим, обгоняет масштабы дворянской революционности.

Не менее ярко выделялся Пестель среди других декабристов

своими политическими взглядами. Иногда, сравнивая «Русскую правду» с конституцией Никиты Муравьева, основное различие между ними усматривают в республиканской направленности первой и монархизме второй. Но это не главная и, скорее, внешняя разница. Ибо, как убедительно показал Н. М. Дружинин, муравьевская конституция была монархической лишь «с формально-правовой точки зрения, но республиканской по своему внутреннему реальному содержанию» [28]. С другой стороны, сам Пестель сделал на следствии любопытное признание, что имел намерение составить главу о верховном правлении в «Русской правде» (главу эту он не успел написать) в двух вариантах — республиканском и монархическом, так, чтобы «любую из них выбрав, можно было бы ... в общее сочинение включить» [29]. Чем объяснялась такая двойственность? М. В. Нечкина полагает, что она была вызвана необходимостью компромисса с членами Северного общества, которые настаивали на созыве Великого собора, а последний мог принять как республиканское, так и монархическое правление [30]. Думается, что такое предположение объясняет вопрос лишь частично. Пестель был человеком принципиальным, никогда не уступавшим в важных вещах. Если же он согласился на две различные редакции изложения будущей политической системы России, то, видимо, прежде всего из тех соображений, что и в той, и в другой сохранялась суть его позиции. В чем же она состояла?

Эта суть хорошо вырисовывается уже в подготовительных работах к «Русской правде» (тем более, что последняя осталась неоконченной), в частности, в «Социально-политическом трактате», который датируется примерно 1820 г. Анализируя предшествующие государственные устройства, Пестель усматривает их коренной порок в том, что «феодальные аристократии», знать и духовенство, всегда стремились стать между монархом и трудовыми сословиями, «дабы всеми силами воспрепятствовать, насколько возможно, открытому союзу монарха с народом» [31]. Необходимо же, наоборот, убрать это ненужное и вредное посредствующее звено, ликвидировать все сословия и превратить их в один «народ», сгруппированный в территориальные «общины» (волости) и объединенный лишь вокруг центральной власти, престола.

Эта конструкция чрезвычайно характерна для Пестеля. Общины уравненных в правах (между собой и перед верховной властью) граждан, скрепленные сильным политическим центром,— такую государственную систему он считал наиболее равновесной, устойчивой, целесообразной и справедливой. Но при одном условии: центральная власть должна неукоснительно соблюдать интересы большинства, народа, на который она опирается, «защищать бедного от притязаний богатого» [32]. Вычленяя в обществе лишь две сферы, два подразделения — «верх» и «низ», Пестель следующим образом определяет их взаимоотношения. У народа есть три вида прав — политические (отношение

к правительству), гражданские (взаимоотношения между людьми, главным образом по делам приобретения и раздела собственности) и частные (когда «дело касается исключительно личности, как, например, свобода печати, свобода религии, свобода промысла» и т. д.). Не смешивать, различать эти права «бесконечно важно», считает Пестель. «Если хотят сделать народ счастливым и помешать замыслам зложелателей, необходимо точно разграничить права политические, гражданские и частные и никогда не затрагивать этих двух последних, чтобы не давать повода к увеличению первых» [33].

Эта схема может показаться на первый взгляд не совсем ясной, противоречивой. В самом деле, с одной стороны, Пестель признает большое значение гражданских и частных прав, рекомендует «никогда не затрагивать» их, чтобы «сделать народ счастливым». Но, с другой стороны, он решительно отделяет личные права граждан от политических. Получается, к примеру, что свобода печати перестает иметь отношение к политической сфере, лишается политического содержания, а стало быть, что весьма существенно, соответствующих политико-правовых гарантий. На что же тогда член общества может использовать свои личные права? Ответ Пестеля прост: на достижение материального «преуспеяния», «пропитания». Вокруг этой оси и должны вращаться все частные права индивидов, равно как и вся машина государства. «Когда Пестель говорит о „благоденствии", „блаженстве", „счастье" государств,— точно подметил Б. Е. Сыроечковский,— он всегда имеет в виду не охрану прав и свободы, не правовые гарантии независимости и уверенности, а обеспеченность существования, материальный достаток, хозяйственное процветание» [34].

Да, но интересы отдельных людей, стремящихся к обеспечению своего «достатка», могут сталкиваться, вызывая социальные конфликты и общественное неравенство. Вот здесь-то и выступает на сцену функция центральной политической власти (в данном случае монархической), которая призвана умерять эти столкновения, обеспечивать более или менее справедливое распределение общественных благ, «защищать бедного от притязаний богатого». Она может гарантировать индивиду различные личные права и свободы, не только «не затрагивать» их, но и всячески поддерживать,— но лишь в той мере, в какой они направлены на получение индивидом «справедливой» доли общественного продукта, владение им и потребление его. Она предоставляет членам общества и определенные политические права (влияние на ход управления, участие в выборах представителей в местные и центральные органы власти, право апелляции в государственные органы),— но опять-таки постольку, поскольку они связаны с решением той же задачи. Короче говоря, общий контроль за функционированием всего общественного механизма и право окончательного решения в каждом конкретном случае политический центр оставляет за собой.

Но то, что такой порядок будет означать известное ограниче-

ние прав индивида с точки зрения «нормальных» буржуазных конституций, Пестель мог возразить: зато будет обеспечена социальная справедливость. Выиграет не только народ, материальные интересы которого будут защищены, но и правительство — в смысле стабильности, прочности своего политического положения. Удовлетворив личные права (т. е. материальные нужды) населения, правительство тем самым не будет «давать повода к увеличению» политических прав, иначе сказать, возникновению политической оппозиции. В этом и состоит глубинный смысл пестелевской теории разграничения прав.

В «Социально-политическом трактате» она была реализована в форме своеобразной «демократической монархии». Затем Пестель, наблюдая европейские события и активное противодействие королей революционным движениям, начинает склоняться к республиканской форме правления. Но основная идея всеопределяющего политического центра остается неизменной. И. Д. Якушкин вспоминает о данном периоде, когда «Пестель замышлял республику в России, писал свою „Русскую правду“ Некоторые отрывки из „Русской правды“ он читал Киселеву, который ему однажды заметил, что царю своему он предоставляет уж слишком много власти. Под словом „царь“ Пестель разумел исполнительную власть» [35].

Теперь становится ясным, почему послереволюционное политическое устройство в «Русской правде» Пестель мог предполагать в двух вариантах. Будет ли на троне подставной, существенно ограниченный в своих правах император (декабристы предлагали не только Константина, но и вдову Александра I Елизавету Алексеевну), либо будет заседать Учредительное собрание — в любом случае им предусматривалось наличие сильной исполнительной власти, держащей в руках все нити правления. Теперь выявляется и кардинальное различие между проектами Никиты Муравьева и Пестеля. В отличие от Муравьева, в центре политического построения которого был положен принцип правового обеспечения личности, Пестель, по справедливой характеристике Н. М. Дружинина, «вдохновляется другим идеалом — всемогущего организованного государства, которое жертвует интересами отдельного гражданина во имя „наибольшего благоденствия“ народного целого» [36]. Различие состояло и в социально-классовой ориентации — в одном случае на дворянско-буржуазные верхние слои, в другом — на мещанские и крестьянско-патриархальные низы.

Номинально в «Русской правде» мы находим провозглашение почти всех тех же буржуазных свобод и прав человека, какие имеются в конституции Муравьева (свобода личности, совести, слова, печати, хозяйственной деятельности и пр.). Но многие из них сопровождаются такими оговорками, которые в значительной мере ограничивают или даже попросту обесценивают их. Объявляя право собственности «священным и неприкосновенным», Пестель вслед за тем добавляет: «Ежели кто собственности своей

лишен быть должен для блага общего, то надлежит к тому приступить не иначе как когда полномерное существует убеждение в том, что благо общее неминуемо того требует»[37]. Ясно, что в таком контексте о реальной гарантии собственности не может быть речи.

О свободе печати в проекте Муравьева говорится четко и недвусмысленно: «Всякой имеет право излагать свои мысли и чувства невозбранно и сообщать оные посредством печати своим соотечественникам. Книги, подобно всем прочим действиям, подвержены обвинению Граждан пред судом и подлежат присяжным»[38]. Пестель же, вводя «свободное книгопечатание», обусловливает его таким, например, «правилом»: «Всякое учение, проповедывание и занятие, противные законам и правилам чистой нравственности, а тем еще более разврат и соблазн вводящие, должны совершенно быть запрещены»[39] Это уже, как нетрудно заметить, иной поворот дела.

Объявляя «свободу вероисповедания», Пестель одновременно провозглашал «господствующею верою великого государства российского» православие; хотя другие религии «дозволяются», но все «действия иноверных законов», которые «противны духу законов христианских», запрещаются[40]. Точно так же, декретируя «свободу промышленности» и всякой другой деятельности, Пестель одновременно не допускает, скажем, частных лиц до заведения «пансионов ни других учебных заведений»[41]. Ничего похожего мы не находим у Муравьева.

Особенно разителен контраст в отношении к такому «эталонному» буржуазному праву, как свобода собраний. У Муравьева сказано ясно: «Граждане имеют право составлять всякого рода общества и товарищества, не испрашивая о том ни у кого позволения ни утверждения: лишь только б действия оных не были противузаконными»[42], т. е. опять-таки, ограничение связано лишь с законом и судом. Что же касается Пестеля, то один из вождей тайного общества декабристов прямо постановлял: «Всякие частные общества, с постоянною целью учрежденные, должны быть совершенно запрещены,— хоть открытые, хоть тайные, потому что первые бесполезны, а последние вреды»[43]. И это было вполне логичным: если во главу угла поставлен единый и неделимый политический центр, то естественно позаботиться о всемерном ограничении возможностей проявления политической оппозиции.

Централизаторский, авторитарный характер пестелевского правления проявляется и в решении национального вопроса. Отношения между большими и малыми народами и государствами, по Пестелю, определяются «правом народности» (т. е. стремлением малых народов, находящихся в окраинных районах большого государства, к политической независимости и одновременно их способностью сохранить эту независимость) и «правом благоудобства» (т. е. стремлением большого государства к тому, чтобы «силы маленьких народов, его окружающих, умножали силы соб-

ственные его, а не силы какого-либо другого соседственного государства»). Применительно к России Пестель отдает решительное предпочтение «правилу благоудобства». Поэтому Финляндия, Эстляндия, Лифляндия, Курляндия, Грузия, весь Кавказ и т. д. «подлежат все правилу благоудобства долженствуя при том навеки отречься от права отдельной народности» [44].

Пестель считал необходимой политику последовательной руссификации всех народов — чтобы «господствовал один только язык российский», а различные «имена», названия народностей «были уничтожены и везде в общее название русских воедино слиты» [45]. Некоторые «буйные» кавказские народы он даже предлагал «силою переселить во внутренность России, раздробив их малыми количествами по всем русским волостям» [46]. В результате, по его мнению, «все различные племена, в России обретающиеся, к общей пользе совершенно обрусеют и тем содействовать будут к возведению России на высшую ступень благоденствия, величия и могущества» [47].

Фиксируя эти сильные элементы централизаторства и регламентации, проходящие через «Русскую правду», необходимо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, «Русская правда» была не конституцией в собственном смысле слова, а наказом для Временного верховного правления, которое, по замыслу Пестеля, должно было функционировать в переходный период после совершения революции. На опыте Французской революции и последовавших за ней революционных событий в других странах Пестель приходит к выводу, что «все происшествия в Европе, в последнем полустолетии случившиеся, доказывают, что народы, возмечтавшие о возможности внезапных действий и отвергнувшие постепенность в ходе государственного преобразования, впали в ужаснейшие бедствия и вновь покорены игу самовластия и беззакония» [48]. Поэтому в преобразовании политического строя России необходима «постепенность», временная диктатура,— ибо прежняя власть уже скомпрометировала себя, а сразу перейти к парламентской демократии невозможно, поскольку «начала представительного верховного порядка в России еще не существуют» [49]. Пестель полагал необходимым продолжительность временной власти «не менее десяти лет». В течение данного, а возможно, и большего периода в стране должна была полностью распоряжаться группа лиц (в основном самих декабристов и доверенных их людей), которая железной рукой вводила бы основания нового социально-политического порядка, немало ограничивая при этом права отдельных граждан. Эти ограничения касались всех, но главным острием направлялись против помещичьей и буржуазной верхушки. Об этих «аристократиях» в «Русской правде» прямо говорится, что необходимо не только таких социальных групп «не допускать», но и «уничтожить, ежели они где-либо существуют», ибо цель государства состоит «не в пристрастии к малому числу, но в елико возможно благоденствии многочисленнейшего количества людей» [50].

Во-вторых, контролируя и ущемляя политические и гражданские права, Пестель взамен предлагал «многочисленнейшему количеству» населения определенные материальные выгоды: наделение землей. Аграрный проект Пестеля теснейшим образом сопряжен с его политической конституцией. Именно раздача общественных земель, по его словам, превратит волость в настоящее «политическое семейство». Каждый гражданин у Пестеля отправляет свои политические функции только в волости (общине), избирая выборщиков в «наместные собрания» губернии, а последние уже избирают депутатов в Народное вече. Раздача общественных земель, доказывал автор «Русской правды», свяжет взаимными интересами всех членов общины-волости, а, кроме того, «посредством политического своего семейства будет каждый гражданин сильнее к целому составу государства привержен и, так сказать, прикован. Каждый будет видеть, что он в государстве находится для своего блага, что государство о благоденствии каждого помышляет» [51].

Пестель не сомневался, что, если временная верховная власть сумеет ввести такой порядок, постепенно станет возможным переход к республиканскому правлению, поскольку, во-первых, члены общин научатся выбирать таких людей, которые обеспечивали бы их материальные интересы, и, во-вторых, удовлетворенное в своих материальных нуждах и освобожденное от «зловластия» дворянства и других богатых людей население не будет стремиться — через своих депутатов или на выборах их — колебать существующие политическое устройство и его основополагающие принципы. «...Так называемая чернь...— писал он в „Русской правде,— производит беспорядки только тогда, когда ее угнетают или когда богатые ее подкупают и волнуют; сама же она пребывает всегда в спокойствии» [52].

Такова была политическая модель Пестеля — авторитарная по своим методам и демократическая по своему стремлению к удовлетворению материальных интересов трудящегося большинства. И в том, и в другом ракурсе она далеко отходит от политических построений других декабристов. Что это — утопия или смелый план оригинального социального реформатора? Думается, и то, и другое вместе. «Русская правда» причудливо сочетает: антифеодальную направленность и одновременно отрицание, непонимание прогрессивности буржуазного строя по сравнению с докапиталистическими обществами («аристократия богатств», по словам Пестеля, «гораздо вреднее аристократии феодальной» [53]); готовность к решительной ломке старого государственного аппарата и вместе с тем склонность к какому-то всеохватывающему централистско-бюрократическому системосозиданию и контролю; объективный буржуазный характер ряда лозунгов (поощрение собственности, «свободы промышленности» и др.) с явной антибуржуазной настроенностью и элементами уравнительности и регламентации.

Проект Пестеля, безусловно, был утопичен с точки зрения его

реальной осуществимости в условиях того времени. И вместе с тем «Русская правда» производит впечатление своеобразной цельности и стройности, она внутренне очень логична и в чем-то даже практична. Вся политическая конструкция Пестеля во многом «российская», в ней учтен ряд характерных черт национальной истории и отечественного социально-политического климата, например уравнительно-общинные устремления крестьянства, царистские иллюзии народа, привычка к единой сильной власти, великодержавие. «...Он знал дух своей нации» [54],— отмечал Герцен, особенно хваля Пестеля за его аграрную программу.

Среди декабристов Пестель, пожалуй, был единственным человеком, синтезировавшим — в своей идее временной военной диктатуры — опыт Великой французской революции и условия российской ситуации. Но, решив одну проблему, он сталкивался с другой, которую пытался решить еще Радищев,— с проблемой опасности перерождения военного правления в единовластие бонапартистского, деспотического типа.

Пестелевская идея военной диктатуры вызвала в среде декабристов резкие возражения — пример Кромвеля или Наполеона они знали не хуже Радищева. «По вашим словам,— возражал П. И. Борисов сторонникy пестелевских идей М. П. Бестужеву-Рюмину,— революция будет совершена военная одни военнные люди произведут и утвердят ее. Кто же назначит членов Временного правления? Ужели одни военные люди примут в этом участие? По какому праву, с чьего согласия и одобрения будет оно управлять десять лет целою Россиею? Что составит его силу, и какие ограждения представит в том, что один из членов вашего правления, избранный воинством и поддерживаемый штыками, не похитит самовластия?» [55]. Аналогичные тревоги не были чужды К. Ф. Рылееву. Сам же Пестель, по-видимому, никаких особенных опасений не испытывал. Как деятель практического склада, он полагал, что в условиях России без максимальной концентрации власти — в данном случае в руках военных — произвести общественный переворот немыслимо. Но история не дала декабристам возможности проверить эту перспективу на практике.

Подводя краткий итог сказанному, заключим так. Стремление опереть государственную политику на удовлетворение материальных нужд большинства за счет ущемления меньшинства, контуры частичного «черного передела», идея революционной диктатуры, демократизм, вырастающий из централизма и наоборот,— все эти идеи Пестеля, хотя и, безусловно, опережали свое время, но заключали в себе элементы предвидения будущего, идеи и лозунги последующего революционного процесса в России. Можно сказать, что декабристский «социалист прежде социализма» явился фигурой симптоматичной. Хотя «Русская правда» на многие десятилетия оставалась неизвестной, ее автор как бы прочертил будущие трассы, которые, в частности, в народничестве становятся уже исторической реальностью.

[1] См.: *Семевский В. И.* Политические и общественные идеи декабристов. СПб., 1909. С. 501.
Записки Н. В. Басаргина. Пг., 1917. С. 3, 10.
[3] Цит. по кн.: *Володин А.* Революция, литература, нравственность // *Степняк-Кравчинский С. М.* Избранное. М., 1972. С. 9.
Довнар-Запольский М. В. Мемуары декабристов. Киев, 1906. С. 207, 214.
Восстание декабристов (далее — ВД): Документы. М., 1980. Т. 17. С. 41.
[6] *Сыроечковский Б. Е.* Из истории движения декабристов. М., 1969. С. 174.
[7] *Павлов-Сильванский Н.* Декабрист Пестель перед Верховным уголовным судом. Ростов н/Д., б. г. С. 66.
[8] См.: ВД. М., 1958. Т. 7. С. 123.
[9] См.: *Павлов-Сильванский Н.* Указ. соч. С. 110—111.
[10] *Довнар-Запольский М. В.* Указ. соч. С. XXIV.
[11] Записки князя С. П. Трубецкого. СПб., 1907. С. 13. Здесь Пестель, очевидно, имел в виду Комитет общественного спасения.
[12] Цит. по кн.: *Лебедев Н. М.* Пестель: Идеолог и руководитель декабристов. М., 1972. С. 63.
[13] *Довнар-Запольский М. В.* Указ. соч. С. 211.
[14] *Розен А. Е.* Записки декабриста. СПб., 1907. С. 57.
[15] Записки князя С. П. Трубецкого. С. 80.
[16] ВД. Т. 7. С. 138.
[17] Записки, статьи и письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951. С. 23.
[18] См.: *Семевский В. И.* Указ. соч. С. 224.
[19] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30-ти т. М., 1956. Т. VII. С. 200.
[20] ВД. Т. 7. С. 298. Отметим, однако, что тезис о денежной «аристократии» не может считаться абсолютным приоритетом Пестеля. Еще Робеспьер говорил в Учредительном собрании, что «самая невыносимая из всех — аристократия богатых, гнету которых вы хотите подчинить народ, только что освободившийся от гнета феодальной аристократии»; точно так же против «аристократии богачей» выступал в газете «Друг народа» Ж.-П. Марат. (См.: *Манфред А. З.* Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1979. С. 304—305). Не исключено прямое влияние этих идей на Пестеля, внимательно изучавшего документы Французской революции. Во всяком случае, здесь, несомненно, действовала общеевропейская тенденция «предварения» утопического социализма его отдельными предтечами, «социалистами прежде социализма».
[21] ВД. М.; Л., 1927. Т. 4. С. 91.
[22] См.: *Сыроечковский Б. Е.* Указ. соч. С. 206—207.
[23] ВД. Т. 7. С. 184.
[24] *Дружинин Н.* Декабрист Никита Муравьев. М., 1933. С. 323.
[25] *Поджио А. В.* Записки декабриста. М.; Л., 1930. С. 56.
[26] ВД. Т. 7. С. 301.
[27] См.: *Лебедев Н. М.* Указ. соч. С. 147—148.
[28] *Дружинин Н.* Указ. соч. С. 224.
[29] ВД. Т. 4. С. 87.
[30] См.: ВД. Т. 7. С. 69.
[31] Там же. С. 296.
[32] Там же. С. 300.
[33] **Там же.**
[34] *Сыроечковский Б. Е.* Указ. соч. С. 193.
[35] Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. С. 37.
[36] *Дружинин Н.* Указ. соч. С. 112.
[37] ВД. Т. 7. С. 196.
[38] *Дружинин Н.* Указ. соч. С. 322.
[39] ВД. Т. 7. С. 204.
[40] Там же. С. 137, 205.
[41] Там же. С. 294.
[42] *Дружинин Н.* Указ. соч. С. 324.
[43] ВД. Т. 7. С. 204.
[44] Там же. С. 121, 122.
[45] Там же. С. 149.

[46] Там же. С. 144.
[47] Там же. С. 150.
[48] Там же. С. 118.
[49] Там же.
[50] Там же. С. 152, 179.
[51] Там же. С. 187.
[52] Там же. С. 192.
[53] Там же. С. 152.
[54] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 7. С. 200.
Горбачевский И. И. Записки. Письма. М., 1963. С. 23.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКО-НЕМЕЦКИХ ФИЛОСОФСКИХ СВЯЗЕЙ 40-70-Х ГОДОВ XIX В.

А. И. Володин

Одним из важных направлений марксистского историко-философского исследования является изучение межнациональных философских отношений, без чего невозможно ни создание более или менее достоверной картины развития философии в той или иной стране, ни в достаточной степени точное установление каких-то общих черт, тенденций историко-философского процесса в целом.

Весьма насущным это направление исследований является и для историков отечественной философии.

Во-первых, потому что на протяжении всей истории, и особенно в XVIII—XIX вв., философию в России отличало поразительное богатство контактов — разной силы и характера — с самыми различными течениями (разумеется, персонифицированными в конкретных мыслителях) зарубежной, для нового времени преимущественно западноевропейской, философии.

Во-вторых, потому что при трактовке рассматриваемой проблемы, проблемы взаимосвязи философии в России и зарубежной философии, в разное время имели место попытки, причем весьма многочисленные, превратного ее истолкования.

Такого рода истолкование выступало в двух видах. Оно выражалось либо в *сведении* отечественной философской мысли нового времени к ее «закордонным» истокам, либо, напротив, в *отрыве* отечественной философии от этих ее истоков [1].

Было бы, по-видимому, преждевременно говорить сегодня о том, что в нашей науке [2] такого рода тенденции в рассмотрении данной проблемы вполне преодолены. Время от времени они обнаруживают себя с достаточной определенностью: то в непонятном опасении, что указание на «иноземные» учения как источник философского творчества отечественных мыслителей может их как-то унизить, затмить их оригинальность, то, напротив, в невольной недооценке вклада передовых русских мыслителей в сокровищницу мировой философии.

ШЕЛЛИНГ — «ВЛАСТИТЕЛЬ РУССКИХ ДУМ ФИЛОСОФСКИХ»?

В интереснейшей, заслуживающей, безусловно, высокой общей оценки книге А. В. Гулыги «Шеллинг» (1982) все своеобразие русской философии — в ее отличии от западной — усматривается в том, что она занималась преимущественно не проблемами гносеологии, а проблемами нравственными и потому, как считает автор, выражалась по преимуществу не на «языке науки», а на языке искусства [3]. И вследствие этого оказывается, что «ни Канту, ни Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем(!) русских дум философских и вплоть до конца века(!) значительным образом влиять на развитие русского философствования» [4].

Надо ли говорить, что при таком подходе не только, в сущности, игнорируется рационалистически-гносеологическое направление в отечественной философии (представленное, кстати сказать, не только материалистами), но и явно преувеличивается воздействие на «русское философствование» лишь одного из представителей немецкой классической философии — Шеллинга.

Оказывается даже, что «Шеллинг значил для России больше, чем для Германии» [5].

Не станем вступать с автором в спор по вопросу о роли Шеллинга для судеб немецкой философии — это, скорее, дело историков зарубежной философии. Ну, а Гегель? А Фейербах? Они-то что «значили» для России? Или их влияние — а кто возьмет на себя смелость его отрицать? — лишь искажало характер самобытно-русского (читай: религиозно-нравственного) философствования? Так что ли должны мы понимать уважаемого автора?!

По вопросу о роли Гегеля в истории русской мысли мы уже имели случай высказываться [6], поэтому здесь его касаться не будем.

А вот тема о значении Фейербаха, его антропологических идей для отечественного «философствования» представляется нам все еще плохо освоенной территорией [7]. Во всяком случае, она, как говорится, еще ждет своего изучения.

В настоящей статье мы рассмотрим только некоторые ее, достаточно частные, но тем не менее характерные аспекты, с той целью, чтоб показать читателю, как мало мы еще знаем об отношении русских мыслителей XIX в. к Фейербаху и как плохо пока разбираемся в том, что знаем.

АЛЕКСАНДР ХАНЫКОВ — ПРОПАГАНДИСТ СОЧИНЕНИЙ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА

О Фейербахе и его философских трудах русские заговорили уже в 30-х годах XIX в., главным образом в переписке, но также и на печатных страницах. Всерьез знакомиться с его сочинениями, даже штудировать их в России стали, однако, лишь в 40-х годах, после выхода его «Сущности христианства»: теперь Фейербах выделяется уже из общего течения «немецкой левой», т. е. младогегельянства.

И не просто знакомиться, изучать, штудировать стали русские немецкого философа, но и достаточно широко *использовать* его идеи и в борьбе с господствовавшей в России христианской религией, и при разработке фундаментальных собственно философских (и историко-философских) проблем.

Здесь мы в первую очередь должны указать на Герцена и Белинского (их отношение к Фейербаху достаточно известно, хотя и в слишком общей форме), а также на некоторых петрашевцев.

А среди них мы прежде всего хотим назвать — как одного из первых пропагандистов фейербахианства в России — *Александра Ханыкова* (1825—1853).

Быть может, такая его квалификация вызовет кое у кого недоумение, даже возражения. Но давайте попробуем вначале оценить хотя бы тот неоспоримый факт, что *именно Александр Ханыков вложил в руки Чернышевского не только работы Фурье, но и сочинения Фейербаха*, а ведь всем известно, какое большое воздействие этот немецкий мыслитель оказал на мировоззрение великого русского материалиста. И если признать справедливыми слова В. И. Семевского о том, что Александр Ханыков «содействовал завоеванию для русского социализма такой великой силы, как Чернышевский» [8], то ведь не в меньшей мере он «содействовал завоеванию» Чернышевского для русского атеизма и материализма.

Младший сын библиотекаря Департамента народного просвещения Владимира Яковлевича Ханыкова Александр, как и его старшие братья Яков и Николай, с детства проявил большую склонность к гуманитарным наукам. В 1845 г., в год своего поступления в Петербургский университет, он познакомился у А. Н. Плещеева с М. В. Петрашевским. «При первом моем свидании с ним у него на квартире,— свидетельствовал позже А. Ханыков,— он говорил со мной об учении Фурье, о необходимости уничтожения религиозных предрассудков, о свободной цензуре и публичном судопроизводстве» [9]. Став одним из рьяных приверженцев идей утопического социализма, А. Ханыков активно участвовал в собраниях кружков петрашевцев, бывал не только на известных «пятницах» Петрашевского, но и на собраниях у братьев Дебу, у Н. С. Кашкина; он стремился как следует разобраться не только во всех тонкостях учения Фурье, но и в во-

просе о возможности осуществления социалистических идей в России.

А. Ханыков был одним из тех немногих петрашевцев, которые, не удовлетворяясь кружковыми разговорами, стремились к практической пропагандистской деятельности. Он вел беседы со студентами даже и тогда, когда в 1847 г. за «неблагонадежное поведение» был исключен из университета, где учился на Восточном факультете. В беседах со студентами А. Д. Толстовым, Б. И. Утиным, В. П. Катеневым он «порицал» религию и царское правительство, не раз он приносил им запрещенную, в том числе и атеистическую, литературу.

В разговорах со студентами (так, во всяком случае, говорил Толстов) Ханыков «утверждал, что христианство еще не есть окончательный момент в развитии человечества, что оно еще не представляет полного выхода, что оно уже и падает» [10].

23 ноября 1848 г. с А. Ханыковым познакомился Н. Г. Чернышевский — это произошло после студенческого семинара, руководимого профессором А. В. Никитенко. Большое впечатление на Чернышевского произвел рассказ Александра о фурьеризме, а вскоре Ханыков снабдил своего нового друга сочинениями Фурье, Гегеля...

25 февраля 1849 г. Александр Ханыков вложил в руки Чернышевского «Сущность христианства» Людвига Фейербаха [11].

Роль Ханыкова как своего рода посредника в знакомстве Чернышевского с антропологической философией Фейербаха достаточно хорошо известна: об этом свидетельствует дневник самого Чернышевского, впервые опубликованный в 1929 г., не раз затем переиздававшийся. Гораздо более неясным является собственное отношение А. Ханыкова к этой философии, так сказать, *степень и характер* его фейербахианства.

Конечно, в известной мере об этом говорят слова Ханыкова о религии и невежестве как «спутниках деспотизма», а также заключительная фраза из его речи на обеде в честь Ш. Фурье 7 апреля 1849 г.: «Преображение близко!... Но не в вере, не в молитве, как делают это христиане [...], не в вере, не в молитве, этом модном, светском, семейственном, детском препровождении времени, а в науке чистой будем приобретать мы бодрость наших страстей на терпение, на дела!» [12].

Однако подлинный смысл этих слов А. Ханыкова может быть раскрыт только в том случае, если мы рассмотрим их в широком контексте отношения к Фейербаху в кругу петрашевцев.

ИДЕИ Л. ФЕЙЕРБАХА В «КАРМАННОМ СЛОВАРЕ» ПЕТРАШЕВЦЕВ

Книги Фейербаха были в библиотеке петрашевцев. При обыске у Петрашевского, помимо прочих книг, был отобран один том сочинений Фейербаха. Уже в начале 40-х годов, набрасывая пере-

чень тем (под общим заглавием «Запас общеполезного») для последующей разработки, М. В. Петрашевский делает записи, отражающие, по-видимому, его знакомство с работами Фейербаха: «Об относительных началах так называемой христианской религии, или философии» и «В чем состоит религиозное чувство и отчего тяжело расставаться с ним и с верою (соответствие себя с природою)» [13]

Идеи Фейербаха получили выражение и в известном «Карманном словаре иностранных слов», изданном петрашевцами в двух выпусках в 1845—1846 гг. Хотя имя Фейербаха в словаре ни разу не упомянуто, на целом ряде статей, по крайней мере второго выпуска, лежит печать антропологического метода немецкого мыслителя, столь естественно сопрягавшегося петрашевцами с идеями утопического социализма.

Так, в статье «Натура» говорится, что «чем полнее и многостороннее будет умственное развитие какого-либо человека, тем более точек соприкосновения с природою должна представлять жизнь его, тем больших и разнообразнейших наслаждений будет для него она источником [...] Причудливое, мечтательное разъединение духа и материи не найдет места в его сознании, развитом в гармонии с целой природою,— и все явления природы, без различия, будут представляться ему тесно между собою связанными и проникнутыми одной всеобщей и всемогущей жизненной силою» [14].

Явным свидетельством симпатии к фейербаховскому учению является статья «Натурализм». Впоследствии, в 1851 г., один из участников кружка петрашевцев — В. А. Энгельсон писал, что в «Карманном словаре...» «основная идея Фейербаха относительно реглигии выражена без всяких околичностей в статье о натурализме» [15].

В этой статье натурализм раскрывается как противоположность «супернатурализму», т. е., собственно говоря, супранатурализму — мистическим учениям, признающим существование потустороннего, надприродного бытия.

Далее следует краткое изложение существа фейербахианства, как оно понималось Петрашевским: натурализм «в смысле вероучения означает учение, считающее возможным для человека достижение путем одного мышления, без всякой помощи предания, откровения или самоличного явления божества, и осуществление в действительной жизни вечного и будущего блаженства чрез полное, самостоятельное и самодеятельное развитие сил природы своей. Натурализм в низших фазисах своего развития откровения божества в положительных религиях считает ложными, созданиями не божественными, а чисто человеческими. В дальнейшем своем развитии это учение, вмещая в себя *пантеизм* и *материализм* (см. эти слова), *считает божество* не чем иным, как *общей и высшей формулой человеческого мышления*, переходит в атеизм (см. это слово в Приб[авлении] к Словарю) и даже, наконец, преображается в *антропотеизм* (см. это слово в Приб[авлении]

к Словарю), т. е. в учение, *признающее высшим существом только человека в природе»* [16].

Нетрудно увидеть, что здесь в предельно сжатой форме изложена логика развития одного из основных направлений критики и понимания религии в XVII—XIX вв., начиная с примитивных представлений о религии как сознательном обмане, грубой выдумке церковников, через пантеистические представления а la Спиноза, боевой и вместе с тем весьма механистичный материализм французских просветителей и их атеизм — вплоть до учения Фейербаха (именуемого антропотеизмом), которое представляется высшей точкой этого развития.

Последние слова статьи не оставляют никаких сомнений в том, что тут имеется в виду именно учение Фейербаха и что отношение к нему авторов словаря весьма одобрительное: «Натурализм, находясь на этой степени своего рационального развития, *считает вообще признание божества в положительных религиях происшедшим от обоготворения человеком своей личности и общих законов своего мышления*; все религии, которые представляют нам историческое развитие человечества, считает только постепенным приготовлением человечества *к антропотеизму или полному самосознанию и сознанию жизненных законов природы»* [17].

В других статьях «Карманного словаря» мы также видим следы учения Фейербаха. Об антропологии как естественной истории человека в обширном значении этого слова говорится в статье «Натуральная история» [18]. В статье «Неохристианизм» фейербаховское представление о религии преломляется сквозь призму утопического социализма. «Религию и религиозные убеждения,— говорится здесь,— отнюдь не должно рассматривать отдельно от жизни человека и человечества [...], она во всех своих проявлениях находится в тесной и полной зависимости от всех обстоятельств, имеющих или могущих иметь влияние на самый быт человека. Одним словом, религия не есть явление случайное, но необходимое и неизбежное в разумной жизни человечества, не выдумка чьего-либо досужего воображения, но *выражение действительного требования определения причинности явлений;* она есть *не что иное, как миросозерцание, соответствующее различным степеням умственного развития различных народов.* Этому общему закону органического развития подчиняется также и христианство как нраво- и вероучение [...] Проникновение общества идеей христианства, или *любви,* совершалось медленно и постепенно...» [19]

Ряд положений в статье «Оракул» перекликается с мыслями Фейербаха о древнем фетишизме, о происхождении человеческой веры в «чудо», «чудесное» [20].

В статье «Ораторство» можно увидеть свидетельство о знакомстве ее автора с фейербаховским учением о родовой сущности человека: «Человек как индивидуум, поставленный лицом к лицу с природою, ничтожен. Человек же как род могуч, и одна только

неизменяемость законов природы может быть гранью для его *самозаконного* развития. Для него, как для существа разумного, как обладающего сознанием законов природы, в *мироздании нет ничего неподчинимого, нет ничего такого, чего бы не заключалось в его природе и из нее не развивалось*: он сам для себя и микрокосм и макрокосм» [21].

В статье «Оратория» автор рассуждает о поэтичности, чувственности, музыкальности молитв вполне в духе Фейербаха [22].

Несомненно, представления о религии петрашевцев вообще, как и самого Петрашевского, имели своим источником не только идеи Фейербаха, но также и Вольтера, Гольбаха, Бруно Бауэра и др. Но столь же несомненно, что важнейшим среди этих источников было фейербаховское учение. Об этом говорит, в частности, и речь Ф. Г. Толя.

«О НЕНАДОБНОСТИ РЕЛИГИИ В СОЦИАЛЬНОМ СМЫСЛЕ» (Речь Ф. Толя)

Как известно, основная группа петрашевцев была арестована 23 апреля 1849 г. Среди них был и Толь. В июне на одном из допросов ему был задан такой вопрос:

«Известно, что в собрании у Петрашевского 11 марта вы говорили речь о происхождении религии, доказывая, между прочим, что она не только не нужна в социальном смысле, но даже вредна. Сделайте об этом объяснение». «Я говорил,— ответил Толь,— о происхождении религии, выводя ее из чувства страха. Если кто-нибудь слышал, что мною произнесено было, что религия вредна, то никак не от себя, а только как мнение одного из германских философов, а именно, кажется, Фейербаха...» [23].

Чтение 11 марта (всего в собрании участвовало 13 человек) началось в двенадцатом часу и длилось около трех часов.

Вот как изображал это собрание шпион Антонелли. «Известное лицо» (так Антонелли называет Петрашевского) объявило, «что Толь желает о чем-то говорить, и, положив на стол несколько листов бумаги и несколько карандашей, пригласило желающих записывать свои мнения, когда они найдут в речи Толя что-нибудь не сообразное с их образом мыслей. Все уселись полукругом, Толь поместился в середине и объявил собранию, что намерен рассуждать „о ненадобности религии в социальном смысле“. Сперва он говорил о происхождении религий и разбирал вопрос, существует ли в людях религиозное чувство. Смысл его речи я старался по возможности передать в его собственных выражениях, вот он:

Человек, чувствуя свое несовершенство, старается представить себе что-нибудь высшее, подобное ему по образу, но обладающее всеми совершенствами в высшей степени. Представляя себе подобное существо, человек ощущает в себе какое-то давление, как

бы страх, чувство, которое доставалось испытывать каждому среди дикой страны лицом к лицу с каким-нибудь дивным созданием природы, например со скалою, составленною из множества камней, как будто чудом держащихся друг за друга, и покрытою пеленою какой-то холодности, дикости, неприступности и вместе с тем величия. Это-то чувство давления, страха и принимают все за религиозное чувство. Является человек со светлым, гениальным умом, который это чувство страха, обладающее массой, облачает в виды, придает ему фактивность и направляет его к какой-нибудь цели,— и таким образом является религия. Тут является вопрос, действует ли этот человек из каких видов, или из чистого убеждения? Человек действует решительно из видов, потому что убеждения в человеке не может быть. Фактивная религия, действуя на мораль человека, не только не нужна в социальном смысле, но даже вредна, потому что она подавляет развитие ума и заставляет человека быть добрым и полезным своему ближнему не по собственному его убеждению, а по чувству страха наказания, следовательно, она убивает и нравственность» [24].

По поводу этой речи были большие споры. В них приняли участие, в частности, возражавшие Толю И. Ястржембский, П. Ламанский и др. «Известное лицо», т. е. Петрашевский, «защищало мнение Толя насчет религии, но вместе с тем предполагало возможность убеждений» [25].

Вот как выглядела позиция Толя в изображении других участников этого собрания:

С. Ф. Дуров: «Толь старался доказать, что религиозное чувство в человеке есть следствие сознания своей ничтожности перед миром, его окружающим».

П. Н. Филиппов: Толь утверждал, что «основатели различных религий» — Зороастр, Магомет и другие, исключая Иисуса Христа,— «не веровали в те божества, поклонение которым проповедовали».

П. Ламанский: Толь «приписывал основание религии каждого народа страху, внушаемому окружающей природой»; по мнению же самого Ламанского, выступавшего на том собрании, «страх не везде был главною причиною зарождения религии, потому что были религии, в которых главную роль играли божества благодетельные, а божества устрашающие роль второстепенную».

Ф. Н. Львов: «Что меня более поразило в его рассуждении и что осталось у меня более в памяти, это то, что он объяснял происхождение религиозного чувства от страха и от чувства своей подавленности пред грубыми силами природы, на что я ему даже возражал, что благоговенье и благодарность также имеют место [...] Но он точно сказывал, что религия вредна» [26].

Когда ночью участники собрания расходились после острых дебатов, Толь сказал Антонелли, что «речь, говоренную им в пятницу, как речь о предмете особенной важности, он намерен к будущей пятнице изложить письменно» [27]. Он действительно записал ее, но прочел у Петрашевского не 18, а 25 марта; именно в

этот день, по донесению шпиона, «Толь читал статью о началах религии, написанную им в том же духе, как и прежде» [28].

В бумагах Толя, забранных при аресте, была найдена рукопись, которая, по-видимому, и является записью (и обработкой) ранее произнесенной речи (хотя разбиравший его бумаги чиновник и дал почему-то ей название «Исторические рассуждения о начале и развитии народов»). В ней, между прочим, говорится:

«Так как религии рождаются на всех степенях развития народов, что видно из того, что и самоеды и чукчи имеют свою религию и что христианская и магометанская религия родилась у народов уже весьма образованных, то мы и должны определить их происхождение на различных ступенях общественного развития. Из этого увидим мы, что как, с одной стороны, религии народов неразвитых проистекают единственно из чувства подавленности человека грубыми, но гигантскими силами природы, так, с другой, религии народов образованных имеют источник свой единственно в желании их основателей скрепить свои нравственные и гражданские кодексы высшим авторитетом...».

Первоначальная религия — это поклонение силам природы, связанная с любовно-братским отношением к другим людям. Но когда люди из братьев делаются «членами каст», тогда законодатель «низводит бога на землю, заставляет его из любви к одному народу принять человеческий образ, говорить языком, доступным этому народу, создать для него кодекс морали и государственной жизни. Таким образом явились в критическую минуту Ману, Будда, Зороастр, неизвестный основатель египетской религии, Моисей, Орфей, Гомер, Христос. Все они старались подслушать таинственный голос минувшего, повествовавшего о философии природы, все старались отыскать ключ к морали, которой главными задачами было установление равенства, братства и свободы между людьми, главною целью — благополучие людей. С тою разницею, что один решал эту задачу и думал достигнуть этой цели более духовным, другой — более материальным путем, один был решительнее, менее боялся разрушать старое, другой хотел примирить свою мораль с существующим порядком вещей, найти точки соприкосновения рабства с свободою, братства с господством, равенства с кастами. Оттого, первый находил мало отголосков на своей родине, в стране, где начал проповедовать, второй, заменяя зло злом, или, лучше сказать, ничего не заменяя и не изменяя, только утверждал прежнее, давал ему более прочное основание» [29].

Скажем еще раз: отнюдь не только Фейербах формировал взгляды петрашевцев на религию. Вот и в рассуждениях Толя мы видим мотивы явно нефейербаховские. Но вместе с тем все же и фейербаховская антропология не прошла мимо него. Мы уже приводили говорящее об этом свидетельство из показаний Толя. Процитируем еще один фрагмент из его показаний (данных не ранее 6 мая 1849 г.). Толь утверждает, что начиная уже с 1842 г. он настойчиво, но тщетно искал в литературе ответ на

очень занимавший его вопрос, а именно вопрос религиозный. «Но так как этот вопрос весьма широк и обнимает всю первоначальную жизнь народов, то я не предвидел еще скорого окончания своего труда, да и не торопился, потому что находил в нем истинное наслаждение; тем менее мог, следовательно, взять на себя решение этого вопроса для других. Но однажды, когда М. В. Петрашевский спросил меня, чем я занимаюсь, я отвечал, что читаю теперь историю иезуитов Quinet[30], он стал уговаривать меня поговорить об этом вопросе у него в пятницу. Пришед домой, я набросал несколько мыслей без связи и не справляясь ни с какими книгами, а как пришли мне в голову отрывки из учения Фейербаха и Бауэра, которых вдобавок я еще и не счел нужным читать вполне, почему и прочел одного в извлечении в „Revue indépendante", а о другом только критическую статью, кажется, в том же журнале. Я предполагал переделать эти отрывки, т. е. сделать из них что-нибудь вроде разбора трех главных современных систем феологических, но [...] оставил дело. А когда пришла следующая пятница [...], слегка поговорил об этом, взяв за канву ту бумагу, но высказывая все это отнюдь не за свои мысли, а за мысли названных философов» [31].

НИКОЛАЙ СПЕШНЕВ КРИТИКУЕТ ФЕЙЕРБАХОВСКИЙ «АНТРОПОТЕИЗМ»

В числе посетителей «пятниц» Петрашевского был будущий известный писатель М. Е. Салтыков-Щедрин. Идейная атмосфера собраний первого в России социалистического кружка получила своеобразное художественное отражение уже в его повести «Запутанное дело», напечатанной в «Отечественных записках» в 1848 г. (мартовский номер). Один из персонажей этой повести — «кандидат философии» Вольфганг Беобахтер, к которому автор относится с почти не скрываемой иронией, «в науках, что называется, собаку съел и читал на своем веку и Бруно Бауэра, и Фейербаха, и французов». По мнению некоторых исследователей, прототипом Беобахтера послужил не кто иной, как петрашевец Н. А. Спешнев [32].

Как бы то ни было, проблемы, поставленные Фейербахом, Спешнев обсуждает в своих письмах-диссертациях конца 40-х годов [33]. Сразу же заметим, что Спешнев не вполне удовлетворен фейербаховским «антропотеизмом», усматривая в обожествлении человека остаток религиозного верования; ему более по душе атеизм и материализм Т. Дезами.

Спешнев согласен со своим оппонентом, что «гуманитаризм, обожествление человечества или человека, антропотеизм — одна из доктрин новейшего времени», что «весь немецкий идеализм XIX века — „великая" немецкая философия, начатая с Фихте [...], метит лишь в антропотеизм, пока она, достигнув в лице своего знаменосца и корифея — Фейербаха — своей вершины и называя вещи своими именами, вместе с ним не восклицает: homo

homini deus est — человек человеку бог». Спешнев считает, «что предпосылки для обожествления человечества имелись уже у Гегеля и что школа Фейербаха была его подлинной наследницей в Германии»; косвенное доказательство этого Спешнев видит в том, что у Прудона во Франции и у Каменского в Польше гегелевское учение «выступило как антропотеизм, и пришли они к этому, не зная Фейербаха, как Фейербах не знал их» [34].

При этом Спешнев ссылается на свидетельство Грюна о том, «что он познакомил Прудона с произведениями Фейербаха, когда Прудон уже закончил свой большой философско-экономический труд [...] [35]. Что касается Каменского, то создавая свою философию [36], он, очевидно, не был знаком даже с изданными к тому времени сочинениями Фейербаха» [37].

Другое дело, что, по Спешневу, у Фейербаха единство природы и человечества не нарушается, а у Прудона и Каменского вновь обнаруживается противоположность между ними.

Самое же главное, по мнению Спешнева, в том, что так характезируемый им антропотеизм представляет собой всего лишь «переходное учение [...] Он есть лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии [...]

Антропотеизм — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика? Разве обособленный христианский бог не был целиком скроен по образу и подобию человека? Конечно, этот бог был существо особенное, отличное от человечества,— но разве в этом суть? [...] А ежели обособленность, немое-Я-бытие христианского Бога есть такой великий грех, такая дурная вещь, разве иначе обстоит дело с антропотеизмом? Разве я, пишущий Вам, так уж тождествен человечеству или „человеку"? Разве все человечество — во мне и разве „человек" настолько полно заключен во мне, что человек начинается мною и кончится мною и что мой самый причудливый каприз является волей „человека", следственно — мировым законом? Если это не так, то „человечество" и „человек" тоже чужие, посторонние для меня существа, не тождественные мне, хотя и довольно похожие на меня, но чуждые мне авторитеты» [38].

Конечно, отмечает Спешнев, есть величайшая разница между христианством, проповедовавшим аскетизм, пренебрежение ко всему плотскому, и антропотеизмом, который, «по крайней мере в той совершеннейшей форме, в какой он является у Фейербаха [...], тащит всего „человека" без остатка к богу. Это есть второе вознесение бога-человека, или человека-бога, который, согласно легенде, взял с собой [на небо] и свое тело (см. Евангелие)» [39].

По убеждению Спешнева, практические результаты социального развития обогнали теорию: к тому времени, когда антропотеизм начал обожествлять плотское, материю вместе с духом, плоть была уже достаточно реабилитирована [40], и поэтому более

предпочтительным является открытый атеизм, лишенный каких бы то ни было религиозных наслоений.

Как видим, антропологизм Фейербаха не только в той или иной степени используется петрашевцами в их осмыслении проблем теории и истории религии, но вместе с тем начинает также и подвергаться критике. Точнее, критикуются в первую очередь те стороны учения Фейербаха, в которых запечатлено было его стремление создать новую, так сказать, безбожную религию — религию человеческой любви.

Все вышеизложенное дает, думается, некоторое представление о том, в каком контексте осуществлялось А. Ханыковым распространение сочинений Л. Фейербаха. Однако картина эта будет недостаточной, если мы не обратимся к еще одному вопросу — вопросу о той роли, которую играли в пропаганде петрашевцев произведения брата Фейербаха — Фридриха Фейербаха.

ФРИДРИХ ФЕЙЕРБАХ — СПОДВИЖНИК ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА

Для начала приведем документ, датированный 25 мая 1849 г.,— отношение председателя Комиссии по разбору бумаг арестованных князя А. Ф. Голицына к председателю Следственной комиссии И. А. Набокову о бумагах Б. И. Утина.

«Секретно.
М[илостивый] Г[осударь] Иван Александрович!

В бумагах студента Бориса Утина оказалась тетрадь с сочинениями его, в которых проявляются предосудительные мысли, и русский перевод сочинения Фридриха Фейербаха под заглавием: «Религия будущности» [...] Имею честь присовокупить, что по объявлению г. действ. ст. сов. Липранди перевод помянутого сочинения Фейербаха дан был агенту Наумову Катеневым, который в том и сознался [...]

Кн. Александр Голицын» [41]

Имя, жизнь, сочинения Фридриха Фейербаха до самого последнего времени были у нас почти не известны: справки о нем мы не найдем ни в одном из советских энциклопедических изданий [42]. Иногда его произведения приписывались даже Людвигу Фейербаху [43]. Незнание в этом случае, как и во многих других, невольно служило несправедливости. И потому представим вкратце здесь одного из родных братьев Фейербаха.

Фридрих-Генрих Фейербах был на два года моложе Людвига: он родился 29 сентября 1806 г. Как и Людвиг, в детстве он находился под большим влиянием протестантского либерализма своего отца; затем на его мировоззрение оказали определенное воздействие революционно-демократические воззрения старшего брата — Карла-Вильгельма.

С детства Фридриху легко давались языки, в том числе и такие трудные, как санскрит. Отрывок из «Махабхараты» напеча-

тал в его переводе журнал «Аусланд». В 1834 г. Фридрих перевел роман Прево «Манон Леско» [44].

Людвиг и Фридрих с большим уважением относились друг к другу, можно даже говорить об их духовном, идейном родстве. И не случайно, что с конца 30-х годов Фридрих стал выступать горячим пропагандистом философии Людвига.

В 1838 г. в Швейцарии анонимно вышла книга Фр. Фейербаха «Богочеловек» — первый опыт популяризации идей Людвига [45]. В ней содержался призыв «воссоединить в человеческом сердце истинного бога христианства с принципами подлинной нравственности в единый братский союз», а вместе с тем — критика христианских догматов с позиций рационализма [46].

Спустя пять лет, в 1843 г., Фр. Фейербах издает посвященную памяти старшего из братьев Фейербахов — Карла книгу «Религия будущего». В ней он, следуя основным принципам «Сущности христианства» (но, пожалуй еще более остро, чем Людвиг, в форме резкой полемики с христианским учением), развивает положение о противоположности антропологизма и христианской веры.

В это время Германию буквально захлестывала волна мутного католического пиетизма, что вполне отвечало консервативно-реставраторской политике вступившего на престол нового прусского короля — Фридриха-Вильгельма IV [47]. Чуть ли не официальной доктриной прусского государства становится учение религиозного фанатика, ультрамонтана, профессора государственного и церковного права Ф.-Ю. Шталя о «христианском государстве» (это тот самый Шталь, «Философию права...» которого в 1835 г. рецензировал Л. Фейербах).

В годы, когда в Германии начало оживать замершее было в 1834—1840 гг. «общественное движение» [48], но все еще большую силу имела проповедь правогегельянцев о тождественности философии и религии, Фридрих вслед за Людвигом, утверждавшим, что «существующие религии заключают бесконечно много отвратительного и несовместимого с истиной» [49], писал в своей «Религии будущего», что «религия» — это не что иное, как «учение о счастье», всего лишь определенное «убеждение» людей, связанное с формированием у них гражданского самосознания. Что же касается традиционного христианства, то, хотя оно и продолжает требовать «жертв от разума, мыслящего объективно», оно уже изжило себя. В вопросе о главных условиях счастья людей Фр. Фейербах вполне разделяет положения «Сущности христианства». На это произведение брата он делает ссылку в одной из глав своей книги. Но дело, конечно, не в этой ссылке, а в идее антропологизма, пронизывающей всю его концепцию человека и бога: «Люди радуются богу как своему физическому отражению, как своему подобию, в котором они видят всю их сущность, не узнавая тем не менее себя в нем, подобно детям, смотрящим в зеркало и не узнающим в нем себя» [50].

Рассуждая об «истинном государстве», Фр. Фейербах считает

его светским по природе — и потому оно должно быть, по его убеждению, отделено от церкви. Однако священнослужители могут, допускает он, стать людьми, нужными обществу; но в таком случае они должны из теологов превратиться в антропологов, стать «застрельщиками народного образования и культуры».

В 1844 г. в Нюрнберге вышла вторая часть «Религии будущего» (с подзаголовком «Назначение человека»), посвященная обоснованию новой безрелигиозной этики, формирующейся в результате совместной деятельности людей.

Год спустя в том же городе издана была третья часть «Религии будущего» — «Человек или Христос? Быть или не быть?», провозглашавшая труд важнейшим условием достижения человеческого счастья.

Работы Фр. Фейербаха сыграли определенную роль в середине 40-х годов в борьбе против клерикальной католической олигархии в Швейцарии. На них ссылались польские революционные демократы середины XIX в.[51] Они пользовались авторитетом и у немецких рабочих, входивших в «Союз справедливых» [52].

Во время революции 1848 г. в Германии во «Всеобщей прусской газете» появилась статья, где теория «самодостаточности человеческой любви» Фр. Фейербаха изображалась как теория безнадежности, а братья Фейербахи, Марр [53] и их единомышленники обвинялись в том, что «они добиваются ослабления религии» [54].

Запрещенные (в марте 1848 г.) Комитетом иностранной цензуры к распространению в России, книги Фридриха Фейербаха были, оказывается, не только известны просвещенным русским людям 40-х годов («Религия будущего», к примеру, находилась в библиотеке Н. Г. Фролова — одного из друзей Станкевича и Грановского [55]), но и явились своего рода материалом для пропаганды, осуществлявшейся петрашевцами.

КТО АВТОР — Фр. ФЕЙЕРБАХ ИЛИ А. ХАНЫКОВ?

Из показаний Б. И. Утина, июль 1849 г.:

«[Вопрос]: В бумагах ваших найден русский перевод сочинения Фридриха Фейербаха под заглавием „Религия будущности" Объясните, для чего вы переводили это сочинение.

[Ответ]: Я эту статью не переводил, а, купив книгу „Das Wesen des Christenthums" у букиниста, нашел эту статью в ней. Утин» [56].

...Рукописная тетрадка — восемнадцать страничек — с заголовком «Религия будущности. Человек или Христос? Быть или не быть?» Фр. Фейербаха. Ни даты, ни подписи. В руки царских чиновников эта тетрадь попала, как уже известно читателю, во время ареста петрашевцев вместе с другими бумагами студента Б. Утина. Другой экземпляр рукописи попал в комиссию по разбору бумаг арестованных иным путем: ее через Антонелли доста-

вил шпион-лавочник Н. Ф. Наумов, получивший ее от 19-летнего литератора В. П. Катенева.

До недавнего времени считалось — в этом убеждении остались и царские следователи,— что эта рукопись является переводом сочинения Фр. Фейербаха. Современная исследовательница Ф. Г. Никитина, сличившая рукопись с сочинениями Фр. Фейербаха, пришла к иному выводу: произведение это весьма отличается от работ Фр. Фейербаха и по размерам и по форме; здесь нет обычных для немецкого автора длинных цитат из Библии, разбора мыслей католических богословов; работа рассчитана на не слишком образованного читателя, «на рядовых верующих» [57]. Однако лейтмотив произведения — критика религии с антропологической точки зрения — вполне соответствует идеям Л. и Фр. Фейербахов.

Как считает Ф. Г. Никитина, автором этой атеистической рукописи, ходившей по рукам близких к петрашевцам студентов, был Александр Ханыков. К этому выводу она пришла не только на том основании, что содержание рукописи в наибольшей степени соответствует убежденному атеизму этого человека, ведшего пропаганду среди студенчества, но также и потому, что на рукописи сохранилась полустертая карандашная помета с адресом Александра.

Даже, оставив в стороне вопрос о степени оригинальности этого произведения, нельзя не признать: идеи Л. Фейербаха — в интерпретации, данной им его братом,— использовались петрашевцами и, в частности, Ханыковым для атеистической пропаганды.

Рукопись эта буквально «ходила по рукам». Ее читал не только Б. Утин. По признанию В. Катенева, Петр Шапошников, «отвращая его, Катенева, от христианской религии, давал ему читать нравственный закон Вольтера и рукописную тетрадь под заглавием „Религия будущности“, которую он, Катенев, переписал и давал читать Наумову» [58]. Копия этой рукописи, побывавшей в руках полицейского агента Н. Наумова, имеется во второй части дела «Предварительные сведения по донесениям агентов» [59].

Очевидно, А. Ханыков придерживался того мнения, что идеи Фейербаха много способствуют осуществлению цели просвещения русского общества, которую имели в виду петрашевцы,— иначе зачем бы ему не только давать книгу Фейербаха студенту Чернышевскому, но и переводить, перелагать сочинение его брата!?

Приведем хотя бы небольшие отрывки из этой в полном смысле пропагандистской брошюры: «Мы пришли на землю, не заключив никакого договора с существом вышечеловеческим, от выполнения которого (договора) зависело бы наше бытие и благосостояние на земле. И потому мы не обязаны знать, приятно или неприятно такому существу, как мы хотим устроиться на земле.

Мы живем на земле, а она, как известно, не сказочная страна,

где жареные голуби в рот летят. Это место-обиталище так устроено, как и вся природа наша, что мы — говоря о большинстве людей — только трудом и взаимным содействием можем достигнуть того, к чему стремятся наши потребности, наклонности и способности [...]

Мы справедливо желаем счастья здесь, на земле, счастья без других границ, кроме границ, основывающихся отчасти на гармоническом развитии нашей природы, отчасти на законном благосостоянии всех [...]

[...] Ежели мы желаем улучшить состояние людей, что невозможно без признания человеческих потребностей, то *мы должны прежде всего стараться, чтобы не дух христианства владел человечеством*, осуждающий и проклинающий нашу природу, а другой, совершенно с нею примиренный [...]».

Отметим, что слова, выделенные в предыдущем предложении курсивом, подчеркнуты в тексте брошюры красным карандашом следователя.

Но продолжим цитирование:

«Вечный, постоянный зародыш человеческой природы, в сущности неизменный, заключается в нас самих; ее *волю* мы должны рассматривать как важнейшую путеводную *звезду, как истинный закон,* ее собственные *силы* — как главнейшие *источники счастья.*

Нет спасения вне человека!

Это единственное выражение будущей религии, вернейшая проба для узнания, положив руку на сердце, свободны ли мы от всех религиозных бредней, обращены ли мы к делу человечества [...]

Проповедовать надежду на бога — значит задушить в зародыше человеческое самосознание, поставить в обязанность неверование в людей, уничтожить между ними *верность* и *доверие* [...]

Скоро настанет время, когда серьезно подумают об исключении религии от воспитания людей [...]» [60].

...Арестованный 2 мая 1849 г., Александр Ханыков 22 декабря вместе с другими осужденными петрашевцами был выведен на Семеновский плац. Первоначально Военно-судная комиссия приговорила его к четырем годам каторги. Генерал-аудиториат, приговоривший его к расстрелу, ходатайствовал вместе с тем перед царем о замене смертного приговора десятью годами каторги... И вот воспоследовала царская милость: рядовым в оренбургские батальоны.

Отправленный в Орскую крепость, Александр не сломился и не обратился к религии, как полагали некоторые исследователи [61]. Он участвует в тайном русско-польско-украинском кружке политических ссыльных [62]. Здесь, в Орской крепости, Ханыков продолжал свою пропаганду: именно он познакомил Тараса Шевченко с ученьем Фурье и «Сущностью христианства» Л. Фейербаха [63].

Вновь попав под следствие, Александр Ханыков был переведен в другой батальон, где заразился холерой и умер — 30 июня 1853 г.[64]

Спустя восемь лет, в 1861 г., во второй книге «Исторических сборников» Герцен напечатал приговор по делу петрашевцев; так имя Александра Ханыкова попало на страницы вольной русской печати[65].

ЯКОВ ХАНЫКОВ В ГОСТЯХ У ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА

Знал ли Людвиг Фейербах, что его сочинения столь внимательно изучаются русскими, что его идеи имеют столь большую притягательную силу среди «Молодой России»? Точно это нам неизвестно, но можно предположить: отчасти все-таки знал. Скажем осторожнее: мог слышать... От кого?

В конце 40-х — начале 50-х годов от некоторых немецких мелкобуржуазных демократов, с которыми он тогда поддерживал тесный контакт, от Гервега, Руге, Каппа... Ведь в это же самое время с ними очень тесно соприкасается один из самых горячих русских поклонников Фейербаха — Александр Герцен. Можно только чудом (или досадным, огорчительным недоразумением?) считать, что эти общие их знакомые не свели, не познакомили их... Впрочем, не стоит удивляться: даже с Марксом и Энгельсом Фейербах ни разу не виделся, не поговорил с глазу на глаз, хотя оба они в разное время (Маркс — в 1843 г., Энгельс — в 1844 г.) собирались навестить Фейербаха. Обстоятельства помешали...

Но вот осенью 1861 г. в доме у Фейербаха (он жил тогда уже в Рехенберге, близ Нюрнберга) появился неожиданный гость из России. Это был двоюродный брат Александра Ханыкова — Яков Николаевич Ханыков.

Сведения о Я. Н. Ханыкове, которыми мы располагаем, очень скудны. Известно, что родился он в Москве 23 февраля 1837 г. Отец его — родной брат отца Александра Ханыкова — владел наследственными поместьями в Калужской губернии. Окончив в 1854 г. Первую московскую гимназию, Яков поступил на юридический факультет Московского университета и в 1858 г. окончил его со званием первого кандидата. В университете, да и после окончания его, Ханыков тесно общался с оппозиционно настроенными студентами. Большое впечатление произвели на него сочинения А. И. Герцена, которого Яков причислял к людям, имеющим «мировое значение». Он считал, что своими работами Герцен оказал ему «личное благодеяние». Позже он писал Герцену[66]: «„Полярная звезда“ (именно 3-я и 4-я) попала мне в руки в критическую эпоху моей жизни. Я никогда не верил авторитетам, с детства мучили меня вопросы, и ничто меня не удовлетворяло. До университетской аудитории я был лишен всякого почти пособия для развития. Я должен был заключиться в себе; сме-

лость отрицания приводила меня до результатов, которые меня пугали [...]

Не стану рассказывать вам длинную повесть моей внутренней жизни, борьбы с семейными предрассудками,— я был в напряженном состоянии в то время, когда я после многих усилий достал „Полярную звезду" и „С того берега". Я был так счастлив, такое чистое наслаждение давала мне ваша мысль, которая так глубоко проникала в мое сознание! [...] Я со страстью бросился на все, что было написано вами. Благодаря полиции мне стоило долгих трудов отыскать в старых „Отечественных записках" ваши статьи — везде почти они были вырваны. Я их достал у мелких букинистов Москвы» [67].

5 мая 1861 г., преодолев ожесточенное сопротивление родственников, Яков Ханыков обвенчался с любимой девушкой, и через два дня отправился с женой за границу. «С скудными средствами, без материальной поддержки так называемых родных, да зато с богатыми надеждами на свои молодые силы, с сладким сознанием независимости и самостоятельности начали мы свою жизнь. Успокоенный теперь, я могу быть на что-нибудь годным» [68].

И вот в конце октября Яков Ханыков появляется в доме Фейербаха и предлагает свои услуги по переводу его сочинений на русский язык, с тем чтобы издать их у Трюбнера.

Вот что писал Ханыков Герцену 31 октября 1861 г. из Гейдельберга:

«Несколько дней тому назад я писал вам, Александр Иванович, о моем намерении посетить Фейербаха. Сегодня вернулся я от него, очарованный его ласковым приемом, его человечностью, которая проявляется в нем каждым словом, каждым приемом. Вас он знает; ему знакомы все почти ваши сочинения по немецким и французским переводам. Он просил меня при случае заявить вам его глубокое уважение. Я ему подарил ваш портрет, чем он очень обрадован.

Я взялся за перевод его творений не с целью спекуляции. Я хотел только, чтобы гонорар переводчика сделался бы собственностью автора. Фейербаху более чем кому-либо нужна гарантия этих прав — это его кусок хлеба. Ему теперь надо еще иметь теплый угол для занятий. Состояние его расстроено. Преследования со стороны правительства, литературных врагов, педантов-профессоров, не дающих ему хода,— все это сильно потрясло, подломило, но не сломило его. Он борется с нуждой. При самой безотрадной, неудобной обстановке он работает, и вскоре он будет печатать новые исследования по важным вопросам нравственной философии. Он стоит на настоящей точке зрения на природу. Он следит за всем, что есть нового в науке и литературе. Он обещал мне, в знак особенного сочувствия русскому движению, дать мне для перевода свою рукопись, прежде чем она (будет) напечатана, так что на русском языке трактат Фейербаха о „Свободе воли и материализме" будет читаться прежде, чем на

немецком. Вообще, Фейербах зол на немцев, с которыми он ничего не имеет общего, кроме происхождения и пристрастия к пиву, что, однако, не делает его филистером. Он человек в высшей степени симпатичный.

Я ему указал на Трюбнера с тою целью, чтобы скорее и при соблюдении выгод обеих сторон можно было привести дело к концу. Фейербах предлагает Трюбнеру продолжать издание его сочинений в русском переводе, что будет, я думаю, приятно г. Трюбнеру. Он может и первый том издать под общим заглавием „Сочинений Фейербаха". Перевод „Сущности христианства", как я слышал, сделан Рыбниковым. Его имя ручается за достоинство перевода. Я лично знаю Рыбникова еще по университету.

Таким образом мне хотелось бы устроить, чтобы Фейербах получил бы долю выгоды из предполагаемого перевода. Что касается до меня, я приступаю к этому делу con amore [...]» [69].

Цитируемое письмо было опубликовано только в 1955 г. в 62-м томе «Литературного наследства». Но до сих пор оно, как нам представляется, не проанализировано столь тщательно, как оно того заслуживает.

Обратим прежде всего внимание на то, что Яков Ханыков был по-видимому, *первым из русских,* посетивших Фейербаха, вступивших с ним в непосредственный, личный контакт. Причем это был представитель того молодого поколения, которое было воспитано на произведениях Герцена, впитавших в себя здоровые соки фейербаховской философии. Яков Ханыков именно потому и отправился к Фейербаху, что считал себя учеником Герцена,— и не случайна фраза: «Он стоит на настоящей точке зрения на природу». В ней — выражение того единства, которое Ханыков узрел в сочинениях Герцена и Фейербаха.

В письме Ханыкова рисуется обаятельный *образ личности* Фейербаха — эта информация была очень важна для Герцена, знавшего Фейербаха лишь по его сочинениям. *Отсутствие филистерства* — вот что особенно подчеркивает корреспондент Герцена.

Очень важны слова Ханыкова о том, что Фейербаху знакомы почти все сочинения Герцена, вышедшие по-немецки и по-французски. Напомним, что к этому времени на этих языках появились следующие произведения Герцена: «С того берега», «Письма из Франции и Италии», «О развитии революционных идей в России», «Прерванные рассказы», первые главы «Былого и дум».

Если Фейербах был действительно знаком с этими сочинениями (а мы можем предположить, что так оно и было,— ведь, повторяем, среди знакомых Фейербаха — и Гервег, и Канп, и Руге, которые могли ему рекомендовать работы Герцена), то, значит, он обладал определенными представлениями не только о развитии освободительного движения и литературы в России, но и о характере «русского философствования». Надо ли упоминать о том, что особое внимание Фейербаха могли привлечь неоднократные упоминания Герценом его имени!?

Наконец, специально отметим слова об «особенном сочувствии русскому движению», столь сильном у Фейербаха, что он предполагал даже опубликовать свою новую работу (названную затем «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли») первоначально на русском языке. Это не случилось, но в данном случае это и не так уж важно. Куда важнее духовная поддержка Фейербахом того демократического движения в России, которое для него олицетворяли непосредственно Яков Ханыков, а в литературе — Герцен. Напомним: «Он просил меня при случае заявить вам его глубокое уважение. Я ему подарил ваш портрет, чем он очень обрадован».

Значит, в архиве среди вещей Фейербаха должен был сохраниться портрет Герцена!

КТО БЫЛ ПЕРВЫМ ПЕРЕВОДЧИКОМ «СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА»?

Ханыков сообщает Герцену, что перевод «Сущности христианства», как он слышал, «сделан Рыбниковым. Его имя ручается за достоинство перевода».

Прежде, до того как Е. Л. Рудницкая опубликовала письма Я. Ханыкова, переводчиком «Сущности христианства» (со 2-го ее издания), вышедшей в 1861 г. у Трюбнера, считался Ханыков. После 1955 г. стали писать, что «Филадельф Феомахов» (такое имя стояло на обложке) — это П. Н. Рыбников. Признаем, что полной достоверности здесь все же нет: Яков Ханыков лишь только слышал об этом. Однако и в такой форме это сообщение его заслуживает того, чтоб обратиться к новой для нас фигуре — *Павлу Николаевичу Рыбникову* (1831—1885).

Окончив в 1858 г. историко-филологический факультет Московского университета (таким образом, в университете Яков Ханыков и он учились одновременно), Рыбников затем изучал старообрядчество и записывал народные песни в Черниговской губернии. В 1859 г. он был арестован в связи с принадлежностью к кружку так называемых вертепников (о нем мы скажем чуть ниже) и вскоре был сослан в Петрозаводск, где служил в канцелярии губернатора. С 1866 г. Рыбников был вице-губернатором в г. Калиш. На протяжении ряда лет он успешно занимался этнографией и фольклористикой в Олонецкой губернии: в 1861—1867 гг. вышли 4 тома «Песен, собранных П. Н. Рыбниковым» (запись 224 народных песен и былин)...

Когда Рыбников учился в университете (1855—1858 гг.), вокруг него и еще одного студента — М. Я. Свириденко образовался кружок свободомыслящих студентов и преподавателей, называвших почему-то себя вертепниками. Своеобразные продолжатели общества петрашевцев, «вертепники» увлекались передовыми для своего времени социальными (собственно говоря, утопически-социалистическими — Фурье, Прудона) и философскими (Гегеля,

Фейербаха) учениями. Рыбников был и слыл среди них самым ревностным пропагандистом Фейербаха.

Сын известного историка М. П. Погодина — Д. М. Погодин писал впоследствии: «Молодые люди этого кружка зачитывались Фейербахом, Ренаном и всем, что писалось с целью колебания веры в бога и полного отрицания его существования» [70].

Посещавший кружок «вертепников» П. С. Ефименко, в будущем известный этнограф, в своих показаниях следственной комиссии в 1860 г. свидетельствовал: «Сочинениі здесь никаких не читали, один раз только помню, когда зашел спор о чудесах, Рыбников прочел небольшую статью из Фейербаха об этом. Хомяков [71] опровергал мнение Фейербаха» [72]. Из письма Рыбникова конца 1859 г. видно, что фейербаховские идеи стали его собственными. В связи с размышлениями о возможности жизни вне земли он пишет: «Но знает ли на иных землях человек, что эта природа не что-нибудь чужое ему, а родная мать, что в нем и единственно в нем она достигает сознания? Или, быть может, и там он пугается величия своего разума и чувства, падает в прах перед явлением природы и обожает разных кукол, создания своего страха и благодарности?» [73]

Рыбников был хорошим знатоком древней классической литературы, богословия, современных экономических учений... Знавший Рыбникова в Петрозаводске в первые годы его пребывания там В. Модестов писал, что часто их беседы и споры «вращались вокруг имен Фейербаха, Макса Штирнера, Луи Блана и Прудона наряду с которыми, впрочем, были другие, как Гегель, Вико, Монтескье» [74]. Так что вполне возможно предположить, что Рыбников, столь высоко ценивший и хорошо знавший Фейербаха, взялся за перевод «Сущности христианства» и осуществил его. Но вот как этот перевод попал к Трюбнеру?

20 (8) ноября 1860 г. Герцен писал П. В. Анненкову: «Трюбнеру я предложил издать „Das Wesen des Crhistentums“ за три фунта с печатного листа, сначала он мялся, боится, что эта книга не пойдет, наконец говорит, что если я напишу предисловие... то он готов издать, и если хорошо книга пойдет (по моему контролю), то он заплатит 3 ф. с листа. Если угодно на этих условиях, то пусть присылают к нему рукопись» [75].

Из этого письма видно, что посредником в доставлении рукописи перевода «Сущности христианства» в издательство Трюбнера был П. В. Анненков — один из постоянных корреспондентов Герцена этого времени.

Когда, как и от кого была доставлена эта рукопись, неизвестно. Однако в начале весны следующего 1861 г. (Ханыков в это время был еще в Москве) русский перевод «Сущности христианства» уже в производстве.

«Колокол», № 93, 1 марта 1861 г., с. 788:

«В скором времени выйдет у гг. Трюбнера и К-нии „Сущность христианства“ Людвига Фейербаха. Перевод сделан со второго исправленного издания Филадельфом Феомаховым».

Через две недели Герцен уже держал в руках сделанную на пробу «страницу» русского Фейербаха... [76]

А вскоре вышла и сама книга. В кратком предисловии к ней, озаглавленном «Два слова от издателя русского перевода», говорилось:

«Книги Бюхнера, Молешотта и Фохта читаются русскою молодежью с жадностью. Все эти писатели — ученики Фейербаха, первого мыслителя нашей эпохи, потому надобно ожидать, что перевод капитального его творения будет принят между молодым поколением с тою симпатиею, которой заслуживает оно своим великим научным достоинством.

Но если мы думаем, что переводчик заслужит признательность всего молодого поколения России, то в особенности возбудит издаваемая теперь книга интерес, конечно, между молодыми людьми, находящимися в духовных русских училищах. Им ближе всего этот предмет. Огромное большинство этих молодых людей жаждет истины, но очень немногие из них могут читать книги на иностранных языках, а на русском до сих пор они не могли найти ничего, соответствующего их стремлению узнать сущность христианства,— потому-то и посвящен им перевод, нами издаваемый» [76а].

А, может, рукопись перевода, осуществленного в свое время Рыбниковым, пришла в Лондон от кружка Зайчневского — Аргиропуло, тех самых «печатальщиков», четверо из которых присутствовали на венчании Якова Ханыкова?

Где-то в самом начале 1861 г. этот кружок, иначе называемый «Библиотека казанских студентов», предпринял самостоятельное издание (точнее, литографирование) одного из сочинений Фейербаха — его «Лекций о сущности религии», прочитанных в конце 1848 — начале 1849 г. Перевод был сделан по 8-му тому сочинений Фейербаха (1851). Из предпосланного книге обращения кружка к своим читателям, называвшегося «Несколько слов от издателей», видно, что кружок не литографировал фейербаховской «Сущности религии», отдав предпочтение «Лекциям ...» ввиду их большей ясности и доступности изложения. Перевод, предпринятый с целью широкой пропаганды, был коллективным: для быстроты он осуществлялся по частям, одновременно несколькими лицами.

В предисловии сообщалось, что кружок полностью перевел и подготовил к изданию все примечания и добавления Фейербаха к «Лекциям...», входившим в 8-й том его сочинений (но они так и не увидели света). Очевидно, вообще из Фейербаха членами кружка было переведено намного больше, чем удалось налитографировать.

Литографированные издания, а среди них и работа Фейербаха, широко распространялись по стране. Так, А. И. Новиков, бывший студент Харьковского университета, выехавший весной 1861 г. из Москвы с большим грузом литографированной литературы, писал из Харькова, что там особенным спросом пользуются

сочинения Бюхнера (также изданного кружком) и Фейербаха [77]. В конце 60-х годов «Лекции о сущности религии» читались семинаристами в Вологде...

В общем, по совести говоря, мы так и не знаем вполне достоверно, кто же именно впервые переводил на русский сочинения Фейербаха. А ведь существовали, вероятно, и еще переводы. Есть сведения, что в 1862 г. в Гейдельберге по-русски вновь была издана «Сущность христианства» [78]. А вот сообщение из 140-го листа «Колокола» (1 августа 1862 г., с. 1164):

«— *Новые переводы.*— Нам пишут, что в скором времени выйдут в свет: Избранные сочинения Гейне, перевод Майкова, „О представительном правлении" Ст. Милля и „Сущность религии" Л. Фейербаха».

От кого весточка?

ЗАМЫСЕЛ НЕ ОСУЩЕСТВИЛСЯ, ОТНОШЕНИЯ СОХРАНЯЮТСЯ

Какая-то загадка связана с письмами Я. Ханыкова Герцену: последняя часть, окончание во всех трех известных нам письмах отсутствует, просто-напросто оторвана. Будто кто-то (не сам ли Герцен?) настойчиво стремится к тому, чтоб фамилия их автора так и осталась неизвестной. Но почему?..

Вернемся, однако, в дом Фейербаха. В тот день, 31 октября 1861 г., когда Яков Ханыков описывал Герцену свою встречу с немецким философом, последний обратился из Рехенберга к Трюбнеру в Лондон с предложением об издании его сочинений в русском переводе под руководством и наблюдением Якова Ханыкова. «Так как теперь уже в Вашем, известном в России с самой лучшей стороны, издательстве выходит из печати перевод моей «Сущности христианства», перевод, за удачу которого ручается одобрение и рекомендация известного писателя Герцена,— писал Фейербах Трюбнеру, (и эту книгу, по мнению Фейербаха, хорошо было бы обозначить как первый том собрания его сочинений),— то я желал бы, по согласованию с господином Ханыковым, чтобы также и все остальные напечатанные мною труды появились в русском переводе у Вас, предполагая, что Вы признаете мои права как автора, а относительно приемлемых условий издания мы найдем общий язык...» [79]

Ответ Трюбнера (от 4 декабря) не содержал ничего утешительного: он сообщал, что должен сначала убедиться, будет ли первая выпущенная им на русском языке книга Фейербаха иметь успех у русской публики, подобно тому, как это имеет место в случае с герценовскими сочинениями... Возможно, что весною можно будет уже сделать определенное заключение в отношении издания трудов Фейербаха, но и в этом случае желательно было бы начать с такой работы, какая вообще еще не была опубликована и могла бы быть переведена с рукописи... [80]

Таким образом, инициатива Ханыкова в отношении русского

издания собрания сочинений Фейербаха захлебнулась, напоровшись на сугубо деловые, даже меркантильные соображения Трюбнера. Тут, вероятно, надо принять в соображение и еще вот какое обстоятельство: Герцен с изданием Фейербаха на Трюбнера явно не «давил»; во всяком случае, во второй половине 1862 г. ему было не до этого, точнее, не это, не проповедь атеизма считал он важнейшей задачей революционной пропаганды.

В «Колоколе» (л. 141, 15 августа 1862 г.) в статье «Журналисты и террористы» Герцен, обращаясь к радикальной молодежи в России и призывая ее оставить «революционную риторику» и заняться «делом», писал: «Соединяйтесь плотнее между собой, чтоб вы были сила, чтоб вы имели единство и организацию, соединяйтесь с народом, чтоб он забыл ваш откол; проповедуйте ему не Фейербаха, не Бабёфа, а понятную для него религию земли... и будьте готовы. Придет роковой день, станьте грудью, лягте костьми, но не зовите его как желанный день» [81].

Итак, несмотря на все старания Я. Ханыкова, его намерение дать Фейербаху заработок от русского издания его сочинений так и не осуществилось. Но из жизни Фейербаха он не исчезает, не уходит,— их связи на этом не прекращаются.

Одно из свидетельств тому — письмо Фейербаха В. Болину (одному из приверженцев его идей в Финляндии) от 5 ноября 1862 г. Сообщая здесь, что он работает над статьей «Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, war er ißt» [81а], Фейербах сетует: его то и дело отвлекают от занятий друзья и знакомые, посещающие его дом в Рехенберге; подобно вновь открытым планетам и кометам, «они приходят, не спрашивая нас предварительно, не помешают ли они нам в системе и ходе наших мыслей». Особенно в этот год, особенно в эту осень Фейербах был, по его словам, настигаем такими визитами. «Лишь вчера распрощался я на вокзале, после двухдневного почти непрерывного совместного пребывания, с одним — не пугайтесь — русским государственным советником, с одним — что внушает бесконечно больше уважения — крупным математиком, как, равным образом, большим знатоком восточных языков, стран и народов, а одновременно в высшей степени свободомыслящим и вообще образованным человеком, двоюродным братом одного юного русского, который посетил меня еще в прошлом году с тем, чтобы сговориться со мной об осуществлявшемся, уже начатом, но вследствие новейших событий вновь застопорившемся переводе моих трудов на русский язык, и который с тех пор водворился в Эрлангене, что дает нам возможность еженедельно посещать друг друга» [82].

Комментируя это письмо, впервые опубликованное еще в 1874 г. Грюном [83] и перепечатывавшееся также в книге «Избранных писем от и к Людвигу Фейербаху» (это издание осуществлено было в 1904 году в Лейпциге В. Болиным), исследователь ГДР В. Шуффенхауэр ошибочно заключил, что, говоря о «русском государственном советнике», Фейербах имел в виду Я. Ханыкова [84].

На самом деле,— и тут в нашем повествовании появляется новое лицо — речь у Фейербаха здесь шла о встрече и беседах с двоюродным братом Якова и родным братом Александра Ханыкова — Николаем Владимировичем — известным востоковедом и дипломатом, проживавшим в то время в Париже.

Мы еще вернемся к характеристике отношений между Н. В. Ханыковым и Л. Фейербахом. Пока же отметим, что, продолжая письмо, Фейербах так характеризует Якова Ханыкова: «Он имеет также молодую жену, которая, владея немецким как лифляндка по рождению, задушевно сошлись с моей женой и дочерью. Варварская мания преследования в России загнала их сюда. И потому именно гуманность требует,— имея в виду личность и образованность обоих,— сделать для них исключение из закона сбережения времени и силы» [85].

Итак, Яков Ханыков после своего знакомства с Фейербахом не только продолжал поддерживать с ним довольно тесные отношения (образовалась даже дружба семьями), но и свел с ним своего двоюродного брата — Н. В. Ханыкова. А жизнь Фейербаха в 60-х годах была очень трудна — и все чаще охватывало его чувство одиночества.

Яков Николаевич постоянно внимателен к престарелому немецкому философу, а последний, в свою очередь относится к молодому русскому с искренней симпатией. Об этом, в частности, свидетельствует письмо Фейербаха Я. Ханыкову от 4—5 августа 1864 г. Оно связано с тем, что к своему шестидесятилетию Фейербах получил из Берлина от его русских почитателей подарок — серебряный кубок (немецкие преподнесли ему чашу из серебра) [86]. Юбиляр был очень растроган

«Рехенберг, 4 августа [18]64

Мой дорогой господин Ханыков!

Лишь сегодня я имею возможность дать Вам и Вашей уважаемой супруге явный знак признательного и душевного расположения в ответ на столь сердечное поздравительное письмо. Как Вы уже знаете, буквально на другой день после моего дня рождения, я отправился в Руппрехтхаген, чтобы удовлетворить неутолимую потребность в укрепляющем лесном и горном воздухе. Там я тепло думал о вас обоих — мы же вместе провели там такие прекрасные дни,— но у меня не было ни времени, ни охоты доверять эти мои думы бумаге. Но и непосредственно после моего возвращения оттуда я опять-таки не имел ни покоя, ни времени вспоминать об отсутствующих друзьях с пером в руке, так как друзья присутствующие, д-р Болин из Финляндии и пейзажист Л. Флис из Мюнхена, старый верный друг, которого я уже не видел двенадцать лет, всецело мной завладели. Но даже, оставляя вне внимания эти внешние препятствия, я находил, что слово, а именно письменное слово, слишком неподходяще и недостаточно для выражения моих чувств в связи с мощью и великолепием этих ценных берлинских подарков. С этим чув-

ством недостаточности письменных слов я сказал поэтому моей дочери и через нее хочу сказать Вам: я принесу нашим берлинским друзьям тебя и себя, как живой обратный подарок. Пока я еще в нерешительности, сдержу ли я это слово, и по этой причине я еще и сегодня колебался и сомневался, должен ли я писать Вам. Эта нерешительность, однако, зависит не от моральных или политических соображений и оснований— во всяком случае не только от них,— но главным образом от соображений санитарно-политических. Поездка для отдыха является для меня настоятельной потребностью, но спрашивается, какое направление, какая страна света наиболее соответствует этой потребности, этой цели? Юг ли, где природа, или Север, где человеческий мир предстанет моим глазам самым душевно дружественным по отношению ко мне, но одновременно также и в самых отталкивающих образах и проявлениях. Во всяком случае, решение зависит от моего самочувствия, и поэтому я еще некоторое время должен гадать, по крайней мере дней 8—14. Если я буду не столь утомленным, не столь изнуренным, не столь чувствительным, не столь зависимым от погоды, как до сих пор,— за исключением нескольких дней, то я приеду с дочерью в Берлин, чтобы собственной персоной засвидетельствовать Вам и Вашей уважаемой жене свою благодарность, любовь и уважение.

Л. Фейербах.

5 авг[уста]. Я вчера не отдал письма на почту, на тот случай, чтобы заметить еще кое-что, что может придти на ум. Но до сих пор я не вспомнил ничего другого, кроме того, что если я приеду, то, вероятно, в обществе господина Баиерлахера и в Берлине пробуду только несколько дней. Сегодня я написал об этом также господину *Фридлендеру*.

P. S. Это письмо было уже написано в моем кабинете, когда, спустившись к обеду, я получил известие от дочери о полученных ею письмах от Вас. Я совсем забыл отметить, что, если я решусь на посещение Берлина, я отправлюсь туда не раньше, пока г[осподин] Болин, (который в данный момент находится в Мюнхене, но в воскресенье вновь приедет к нам и пробудет у нас по крайней мере дней 8) уедет отсюда. Если я приеду в Берлин, то я хочу общаться в величайшей тиши и неизвестности только с Вами и Вашими ближайшими друзьями, такими, как г[осподин] Фридлендер. Г[осподин] Фридлендер, если не сегодня, то на этих днях, получит от меня письмо, Моя жена и дочь сердечно приветствуют Вас.

Как раз вошла моя дочь и спрашивает, не запечатал ли я уже конверт. Она приписывает несколько строк.

Л. Ф.» [87]

...Все-таки на короткое время Фейербах съездил в Берлин, где его очень радушно встретили [88]. Впрочем, это была последняя его дальняя поездка...

«Колокол», л. 213, 1 февраля 1866 г., с. 1741. *А. Герцен.* «Письма к будущему другу». Письмо пятое:

«Есть время *острой* работы, но есть время и труда выжидающего, наблюдающего. Секунды не может потерять хирург и месяцы борется доктор с болезнью.

Один из умнейших людей нашего времени Людвиг Фейербах, на вопрос, зачем он замолк и почти ничего не пишет,— отвечал: «Главное, что у меня было на душе, я высказал, пусть читают». Не думая нисколько себя сравнивать с Фейербахом, я все же имею право ему завидовать» [89].

ПИСЬМА НИКОЛАЯ ВЛАДИМИРОВИЧА ХАНЫКОВА К ЛЮДВИГУ ФЕЙЕРБАХУ

Нет, в 50—60-х годах Фейербах не замолк. Он продолжал работать, и прежде всего над большим произведением, которое сам он ставил очень высоко. Под названием «Теогония по источникам классической, древнееврейской и христианской древности» оно вышло в 1857 г. в составе собрания его сочинений (т. 9) и было переиздано О. Вигандом в 1866 г. в Лейпциге с несколько видоизмененным заглавием «Происхождение богов...»

На эту работу при жизни Фейербаха почти никто не откликнулся. Среди тех, кто составил исключение,— русский ученый Николай Владимирович Ханыков. Этот тот самый упомянутый Фейербахом в письме к Болину 1862 г. «русский государственный советник», а вместе с тем выдающийся математик и ориенталист, родной брат Александра и двоюродный — Якова Ханыковых (все они — внуки секунд-майора Якова Николаевича Ханыкова). Отец Якова, Николай Яковлевич, дослужился до статского советника; что же касается отца Николая и Александра Ханыковых (у них был еще брат — Яков, ставший впоследствии известным путешественником и одним из основателей русского географического общества, а кроме того, оренбургским гражданским губернатором [90], да еще двое братьев, умерших во младенчестве), то его «потолком» стала должность библиотекаря в Департаменте народного просвещения. Но образование сыновья получили отменное.

В 1836 г. Николай Владимирович окончил Царскосельский лицей, потом в качестве вольнослушателя занимался восточными языками в Петербургском университете, несколько лет отдал чиновничьей службе, а с 1839 г. почти целиком предался занятиям ориенталистикой, одновременно выполняя важные дипломатические поручения.

После длительных и плодотворных путешествий на Восток (в 1841 г.— в Бухару, в 1858—1859 гг.— в Закавказье, Тавриз, Хорасан) Н. В. Ханыков обосновался в 1860 г. (казалось, временно, оказалось — до конца своих дней) в Париже. Он дружил с И. С. Тургеневым [91], встречался и переписывался с Герценом,

обменивался посланиями с другом юности, крупным государственным деятелем того времени А. В. Головниным [92], знавался — это уже в 70-х годах — с П. Л. Лавровым, много и плодотворно трудился на научной ниве.

Член-корреспондент Российской Академии наук (с 1852 г.), доктор истории Востока gonoris causa (с 1866 г.), Н. В. Ханыков в 1866 г. за свой, изданный на французском языке труд по этнографии Ирана был удостоен Большой золотой медали Парижского географического общества; многие зарубежные научные общества и академии избрали его своим почетным членом [93]

«Хотя о Н. В. Ханыкове существует обширная литература, к сожалению, не все аспекты его деятельности известны, не раскрыты его архивы, не опубликована большая переписка...» [94].

К неизученным страницам жизни, деятельности и творчества Ханыкова относятся и его встречи и переписка с Л. Фейербахом.

О переписке мы сейчас поведем речь, а пока обратим внимание вот на что: в письме к Болину Фейербах, ведь, и Николая Владимировича рассматривает как жертву варварских гонений в России! А внимательные исследователи заметили, что в вопросе о причинах отъезда Н. В. Ханыкова за границу, во Францию, точнее — о невозвращении его на родину, довольно много тайного, неясного [95].

Но, как бы то ни было, осенью 1862 г. Фейербах у себя в доме знакомится еще с одним русским, и это знакомство также находит свое продолжение — эпистолярное.

А общих тем Людвигу Фейербаху и Николаю Ханыкову не приходилось искать. Темы эти были даже не философские, собственно, а, скорее, этнографические, точнее — связанные с проблемой древних народных религиозных верований: тут Н. В. Ханыков был специалистом, мог и Фейербаху кое-что посоветовать...

Вообще, о «естественной религии» древних и отсталых народов Фейербах писал в своих трудах довольно много, не раз высказываясь при этом и о язычестве в России, о воззрениях разного рода иноверцев, об обычаях и обрядах народов отдаленных окраин Империи... В этой связи Фейербах не раз ссылался на труды знаменитого русского исследователя Камчатки Крашенинникова. И вот теперь — такое интересное для Фейербаха знакомство.

Конечно, оно и для Н. В. Ханыкова не менее интересным было — и этот интерес его к трудам, идеям Фейербаха, причем того периода, когда он нам менее всего знаком, находит отражение в письмах русского ученого к немецкому философу.

Написанные на французском языке, два письма Николая Владимировича, направленные им Фейербаху, были напечатаны уже давно. Эти письма интересны как с точки зрения восприятия идей Фейербаха одним из крупных отечественных ученых, так и для характеристики философских воззрений самого Н. В. Ханыкова, совершенно не изученных. Сразу заметим: публикатор писем, К. Грюн, столкнулся, вероятно, в данном случае с цензур-

ными трудностями; на дворе стоял всего лишь 1874 г.— и письма Н. В. Ханыкова (как и письма Э. Вайяна к Фейербаху) напечатаны были с купюрами. Но и в таком виде они весьма любопытны. Познакомим же с ними читателя [96].

«Монфор — Л'Амори (департамент Сены и Уазы),
3-го июля 1863 года

Милостивый государь! Давно собирался я поблагодарить Вас за Ваш благожелательный отзыв о моем сочинении «*О южной части Центральной Азии*» и одновременно сказать Вам, сколь тронут я был вашим дружеским вниманием, тем, что Вы прислали мне Ваше глубокое произведение о Теогонии. С величайшим интересом я прочел и изучил его. Я считаю своим приятным долгом сообщить Вам, что я восхищаюсь обширностью Ваших знаний по древнему миру и точностью анализа, с которой Вы стараетесь прояснить то, что еще неясно в этом трудном и сложном вопросе. Но я счел бы себя не очень благодарным за Ваше доброе расположение ко мне, если бы ограничился тем, что просто сообщил Вам о хорошем впечатлении, которое произвело на меня чтение Вашего выдающегося труда. Позвольте мне изложить Вам некоторые замечания, которые пришли мне на ум, когда я, шаг за шагом, следовал за Вами в решении огромного вопроса, который всегда интересовал и долго еще будет интересовать род человеческий [97].

Я думаю, что, говоря на стр. 38, что «желание есть первичное проявление богов», и далее, на стр. 48, что «божество есть по существу предмет вожделения, желания; оно есть нечто представляемое, мыслимое, предмет веры, только потому, что оно есть вожделенное, требуемое, желанное» [98], Вы затронули самое чувствительное место вопроса, сформулировали великую истину. Некоторые идеи нужно только сформулировать для того, чтобы их поняли. И мне кажется, что Ваше замечание о происхождении идеи божества относится как раз к таким идеям. Я не сомневаюсь в том, что желание во многом объясняет религиозность рода человеческого, но является ли оно одной единственной основой этого чувства? Вот здесь начинается для меня сомнение. Вы сами говорите: «Божество первоначально и по существу не является предметом разума, предметом философии, ибо боги существовали, когда еще не было никаких философов» [98а]. И это очень хорошо объясняет, почему мы находим следы религии и даже культа среди самых неразвитых народов, но все же я осмелюсь поставить такой вопрос: «Разве это все?» Человек не является единственным живым существом, испытывающим желание. На первых фазах развития его желания мало отличаются от желаний других животных. Как и они, он стремится почти исключительно к материальному благополучию, как и они, он боится всего, что может его лишить этого благополучия, если только он не умеет бороться против врагов своего счастья, так, преж-

де всего, как все животные, он страшится смерти. И перед лицом этих фактов, общих для всех животных существ, не вправе ли мы задать вопрос: почему же не было отмечено ничего похожего на религиозность ни у одного животного, кроме как у человека? Поэтому известный этнограф и натуралист г. Катрфаж [99] предложил считать религиозное чувство единственным и безошибочным признаком человеческой природы, единственным способом отличить человека от других животных. Следовательно, Милостивый государь, пока это мое сомнение не будет разрешено, я не могу не рассматривать религиозное чувство как сложную функцию, зависящую от нескольких переменных и постоянных, одной из которых несомненно является то, что Вы с Вашим талантом открыли, а именно — желание; остается найти другие. Будет ли когда-нибудь найдено средство полностью определить эту неопределенную функцию? Я в этом сомневаюсь, и вот почему. У нас, к сожалению, нет специального органа, способного точно угадывать, только ли в нас находится какая-то вещь, которую мы сознаем, или же она одновременно находится и вне нас. Я уж не говорю о таких четырех первостепенных основах, как пространство, время, сила и материя, которые для нас всегда останутся загадкой, я укажу только на один менее общий феномен, феномен света. Кто может сказать, что свет, цвета, световые оттенки и т. д. существуют только в человеческом глазе, что вне этого маленького органа, все тьма, в которой колеблется эфир, и что колебания этого эфира становятся светом только в момент, когда они раздражают сетчатую оболочку моего глаза. Но если я отчаиваюсь когда-либо увидеть доказанными индивидуальность света или отсутствие его индивидуальности, как могу я допустить, что это возможно для идеи божества, идеи бесконечно более сложной и более обширной, чем другие; ибо не зная, что с этим делать, человек сделал из всего этого что-то вроде шкафа, куда он все складывает. Таким образом, мне кажется, Милостивый государь, напрасно будем мы анализировать эту функцию, которую я называю религиозной функцией, напрасно сводить ее к простейшим и самым осязаемым элементам, никогда мы не сможем доказать ни абсурдность существования индивидуального Бога, ни абсурдность его несуществования [100].

. .

Прощайте, Милостивый государь, если случайно Вы захотите прочесть работу Г. Репана [101], мой экземпляр — в Вашем распоряжении.

Ваш покорный слуга Н. де Ханыков» [102]

Как видно из этого письма, Н. В. Ханыков в свое время презентовал Фейербаху свою «Записку о южной части Центральной Азии», изданную по-французски в 1862 г. на средства Парижского географического общества (много лет спустя книга была переведена в СССР под названием «Экспедиция в Хорасан»). Это был наиболее крупный труд Ханыкова, встретивший очень горя-

чий прием в Париже, Лондоне, Берлине и, конечно же, в России [103]. Теперь мы знаем, что благожелательный отзыв об этом труде дал (скорее всего, в личном, неизвестном нам письме к автору) и Л. Фейербах.

В свою очередь Фейербах прислал в Париж своему русскому знакомому «Теогонию» — труд, которому, как уже говорилось, сам он придавал очень большое значение. С сегодняшней нашей точки зрения это сочинение представляется чуть ли не менее интересным и менее глубоким из всего, что написал Фейербах. Во всяком случае, на русский язык оно до сих пор не переведено. Да и ученым и философским миром Западной Европы 50—60-х годов XIX в. оно было, в сущности, не замечено — и Фейербах очень горевал по этому поводу. А вот Н. В. Ханыков не только заметил его, но и сказал о своем восхищении обширностью знаний немецкого философа о древности и точностью анализа, с которой тот старался прояснить не изученные еще стороны этого сложного вопроса.

В своем разборе этого сочинения Н. В. Ханыков погружается, так сказать, в «святая святых» фейербаховской антропологической философии; причем русского ученого, не являющегося, скажем так, специалистом в данных вопросах, т. е. в вопросах философии религии, теоретического религиоведения, не вполне устраивает сказанное Фейербахом. Принимая за «великую истину» его представление о боге как о предмете вожделения, желания и потому — как о том, что может лишь мыслиться, воображаться, быть предметом веры, стремления, Ханыков хочет все же *иной формулировки* этой идеи.

Что же его не устраивает?

Сомнение Ханыкова связано, как видим, с тем, является ли вожделение, желание *единственной* основой человеческой религиозности? Ведь и животные стремятся к удовлетворению своих желаний, но ни у одного животного мы не видим ничего похожего на религиозность. И потому Н. В. Ханыков готов рассматривать религиозное чувство, скорее, как сложную функцию, лишь одной из составляющих которой является желание.

Тут можно было бы увидеть у русского ученого более широкую постановку вопроса, чем у Фейербаха [104]. Но это будет, пожалуй, опрометчивым шагом, ибо вслед за этим в свою трактовку религиозного чувства Ханыков вводит — в отличие от Фейербаха — совершенно явный момент агностицизма или, если угодно, скептицизма.

В этой связи Ханыков обращается к вопросу, который его занимает,— к феномену света, его объективно-субъективной природе. Отсюда следует далеко идущий вывод: если я отчаиваюсь когда-либо увидеть доказанными индивидуальную, или, напротив, внеиндивидуальную природу света, то «как могу я допустить, что это возможно для идеи божества, идеи бесконечно более сложной и обширной, чем другие, ибо, не зная, что с этим делать, человек сделал из всего этого что-то вроде шкафа, куда он все скла-

дывает». И более того, Ханыков отвергает идею Фейербаха о религиозности как производном от простейших потребностей жизни: «...никогда мы не сможем доказать ни абсурдность существования индивидуального Бога, ни абсурдность его несуществования...»

Второе из известных нам писем Н. В. Ханыкова Фейербаху написано почти шесть лет спустя.

«6 августа 1869 г., Париж, ул. Конде, 11

Милостивый государь и прославленный профессор. Просматривая список лиц, которым я подарил мою работу по *этнографии Персии*, я с сожалением заметил, что по досадной оплошности до сих пор не послал ее Вам. Благожелательный прием, оказанный Вами, Милостивый государь, моему первому труду «О южной части Центральной Азии», позволяет мне надеяться, что Вы захотите принять мой новый дар, и нет надобности говорить Вам, как я буду счастлив, если он заслужит Ваше одобрение.

Я не думаю, что общий вопрос о происхождении человеческих рас разрешим. Человечество прошло бесчисленную череду веков, прежде чем обрело способность сохранять следы своего прошлого. Физические и моральные изменения, которые оно претерпело в течение этого туманного длительного периода, боюсь, для нас останутся навсегда неизвестными, и поскольку именно в эту подготовительную для исторического человека эпоху сформировались первые зародыши различий, отличающих, вплоть до наших дней, человеческие расы, я сомневаюсь, что когда-либо будет возможным разрешить этот сложный вопрос. Но как ни прискорбно было бы это убеждение, оно не должно помешать нам сделать все возможное, чтобы освободить первые имеющиеся у нас понятия о колыбели различных национальностей по крайней мере от части тумана, которым они окружены из-за свойственной человеку злополучной тенденции прибегать к небесным силам там, где для него кончается точное знание. Я попробовал это сделать для иранского народа, у которого была своя великая эпоха и который, несмотря на свое нынешнее состояние распада, сохранил много следов, позволяющих восстановить его этнографическое прошлое [105].

Н. де Ханыков» [106]

В сущности, какой-либо комментарий к этому письму вряд ли нужен. Скажем только: Ханыков не только вполне всерьез обсуждает с Фейербахом как с авторитетным мыслителем специальные вопросы этнографии (в 1866 г. в Париже была издана по-французски его работа «Записки по этнографии Персии» [107]), но и, вновь демонстрируя свой своеобразный научный скептицизм, вместе с тем прямо и определенно обрушивается на свойственную человеку злополучную манеру прибегать к религии там, где для него кончается точное знание.

ЯКОВ ХАНЫКОВ, ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И ДЖУЗЕППЕ ГАРИБАЛЬДИ

Мы, как говорилось, мало знаем о жизни Якова Ханыкова за границей, о сферах его деятельности. Судя по некоторым данным, в конце 60-х годов он перебирается в Италию, поддерживает связь с деятелями руководимого Дж. Гарибальди итальянского освободительного движения тех лет и посредничает при установлении их связей с престарелым Фейербахом (К. Грюн, между прочим, называет Я. Ханыкова переводчиком «Сущности христианства» не только на русский, но и на итальянский язык) [108].

Из письма Фейербаха к Якову Ханыкову от 28 апреля 1870 г. видно, что именно от этого своего русского корреспондента Фейербах получил известный роман Гарибальди и именно в переписке с ним высказал он высокую оценку деятельности и творчества национального героя Италии.

«Рехенберг, 28-го апреля 1870 г.

Дорогой господин Ханыков. Наконец я дошел до той точки, когда я могу высказать Вам свою благодарность за ценную «Жемчужину Трастевере», которую Вы любезно прислали в подарок моей дочери, а именно до последней точки «Governo del monaco». Наконец, говорю я, так как сегодня истекло как раз 14 дней, как с вдохновением начал его чтение и теперь с вдохновением закончил, а если также и с усталостью, то ее причина, очевидно, только в беспрестанном заглядывании в словарь, в котором я к тому же напрасно разыскивал многие слова. Подумайте: с тех пор, когда я писал моего «*Бейля*», когда я читал *Петрарку, Боккачио, Макиавелли*, я никогда более долго не занимался итальянским.

Но чего не сделаешь, что не преодолеешь из уважения и любви к такому герою, как *Гарибальди*? А Гарибальди это Гарибальди, это герой не только на поле битвы, он является героем также и в этом романе, в котором он своим макаемым в желчь пером борется ведь против корней зла Италии, человечества вообще, против священства и поповщины. Я всегда уважал Гарибальди, и даже настолько, что я не мог даже помыслить, что можно еще прибавить к моему уважению; и все же теперь я люблю и уважаю его еще больше, чем прежде. Это счастье, это подлинное благодеяние, когда находится однажды политический человек, которого можно уважать и любить, тем более когда это благодетельное чувство и убеждение получает сравнительную степень, возвышение! Примите поэтому мою самую горячую, воодушевленную благодарность за эту поразительную, неожиданную сравнительную степень.

Однако, несмотря на это, или, скорее, из-за этого non plus ultra [109] я дружески прошу Вас ничего больше не присылать для прочтения мне или моей дочери, даже от Гарибальди. Я должен,

наконец, также однажды вновь подумать и о себе самом, т. е. о моих неоконченных рукописях. Уже недели, даже месяцы назад я намеревался взять их в руки, но из-за других дел все никак не добирался до себя самого. Но теперь самое время из-за продуктов других не забыть и позаботиться об остатке собственной продуктивности, которую старость мне, вероятно, еще предоставила.

«Демократию» я получил еще в апреле, но еще не читал. Из-за Гарибальди я забыл обо всем другом. К тому же современное состояние Франции настолько мне отвратительно, наводит такую тоску, что я не в состоянии даже ничего больше об этом читать...

Благодарный Вам Л. Фейербах» [110]

Итак, из этого письма мы видим, что Яков Ханыков прислал Фейербаху роман Гарибальди «Clelia. Il governo del monaco» [«Клелия, или Правительство священников»], вышедший в том же 1870-м году. Упоминаемая в тексте письма «Perle von Trastevere» — это предисловие к первой главе этого романа. Написанное в манере исторических романов Ф. Д. Гверрацци, это сочинение Гарибальди все в том же 1870 г. вышло в русском переводе под заглавием «Иго монахов, или Рим в XIX столетии» [111]. Уж не Ханыков ли был его преводчиком?

Несмотря на настоятельную просьбу Фейербаха не отвлекать его более от работы над собственными произведениями, Ханыков все-таки проявил еще одну инициативу. Об этом мы можем судить по обращению к Фейербаху Луиджи Стефанони (1870 г.), в котором он, трижды ссылаясь на Ханыкова, просил немецкого философа выступить на страницах его печатного органа с оценкой положения дел в Италии [112].

Фейербах уже очень плохо себя чувствовал, и от его имени письмо Стефанони написала дочь философа — Леонора. Это письмо было напечатано 19 января 1871 г. в итальянской газете «Свободная мысль, газета рационалистов». В обратном переводе письмо было опубликовано по-немецки в книге Грюна. Из этого письма выясняется прежде всего, что связь Фейербаха с итальянцами осуществлял действительно Яков Ханыков.

По словам Леоноры, ее отец с воодушевлением приветствует итальянское движение за свободу мысли и совести, движение, которое, несмотря на все ловушки, расставляемые на его пути ужасной духовной тиранией, несомненно, достигнет полного осуществления своей радикальной программы. «В политике, как и в религии, мало помогают половинчатость и двусмысленность; тот, кто их привлекает и предлагает, работает, помимо своей воли, на реакцию. Несомненно, было бы не только в интересах Италии, но также и всего человечества желать, чтобы идеи Гарибальди осуществились» [112a].

Касаясь франко-прусской войны, Фейербах расценивает победу пруссаков над французами как победу цезаризма. В письме

провозглашается идея братства народов, символом которой является в глазах Фейербаха Гарибальди. В каких бы формах ни выступал цезаризм, он является и будет всегда являться величайшим врагом политического и социального прогресса.

«О, да наступит мир, и этот молох, этот бог разрушения, которому мы принесли столь много жертв, будет, наконец, свергнут, благо и преуспевание народов поручатся за их солидарность, и фурии войны, спугнутые, отлетят» [113].

В сущности это было завещание Фейербаха, последнее по времени выражение его убеждений.

О, ирония судьбы! В период обострения борьбы Маркса и Энгельса с бакунистами, Энгельс с раздражением пишет (15 февраля 1872 г.) В. Либкнехту о его ошибке, выразившейся в поддержке газеты Стефанони: «Я так и думал, что твой итальянец не кто иной, как Стефанони. Итак, смотри:

1) „Libero Pensiero" № 18 от 2 ноября 1871 г. Программа „Универсального общества рационалистов", учрежденного в противовес Интернационалу, в соответствии с которой должны основываться рационалистические *монастыри* [...]

2) Затем — в №№ 20, 21 все более и более яростные нападки на Интернационал за то, что он отрицает атеизм в понимании Альянса, на Генеральный Совет за тиранию и т. д. [...]

Ты видишь, в какое почтенное общество завела тебя твоя страсть к переписке. Стефанони, за которым стоит не кто иной, как Бакунин (доставивший ему весь этот материал), *просто использовал* тебя в *качестве орудия*, точно так же, как и Фейербаха, письмо которого он тоже приводит. Бюхнер, разумеется, вместе со Стефанони в заговоре против нас» [114].

О, ирония судьбы! Фейербах, его только что процитированное нами прекрасное письмо — орудие в руках бакунистов, боровшихся против «тирании» Маркса! ...

13 сентября 1872 г. сердце Фейербаха остановилось навсегда. Два дня спустя останки мыслителя были преданы земле на знаменитом кладбище святого Иоганна в Нюрнберге, где уже давно покоился прах таких замечательных сынов немецкого народа, как Альбрехт Дюрер и Ганс Сакс. Около 20 тысяч собралось на похороны мыслителя. Над раскрытой могилой — траурные речи. Выступают К. Шолл, принадлежавший в последние годы к самым близким друзьям Фейербаха, доктор Баиерлахер, лечивший философа, Кауфман Штиф (от имени жителей Нюрнбергского ферайна), К. Байер (от имени «Свободных немецких обществ» — так называемого «Фонда Шиллера» — во Франкфурте) Выступает и Яков Ханыков — по поручению участников итальянского движения [115].

Шесть лет спустя, на четверть века пережив своего младшего брата Александра, в ноябре 1878 г. умер Н. В. Ханыков. «Вот еще исчез один из людей „сороковых годов"»,— писал в этой связи Я. Полонскому И. С. Тургенев, называвший Н. В. Ханыкова «старинным и неизменным другом» [116]. На кладбище

Пер Лашез у гроба Николая Владимировича Катрфаж произнес: «Такие люди [...] заставляют любить их родину за границей» [117].

Что касается Якова Ханыкова, то известно, что, схоронив брата, он собирался в конце 70-х годов переехать с семьей в Россию и что это его намерение очень поддерживал И. С. Тургенев [118]. Однако осуществилось ли оно, мы не знаем, как и вообще ничего не знаем о дальнейшей судьбе этого единственного в своем роде русского поклонника Фейербаха

[1] Подробнее об этом см.: *Володин А. И.* Общее и специфическое в истории философии: (К вопросу о взаимоотношении русской и западноевропейской философии в XIX в.) // Наука, техника и человек: Философские проблемы. М., 1973.

[2] О современных буржуазных фальсификациях проблемы мы здесь говорить не будем: это разговор особый, и специалисты в данной области довольно успешно ведут его.

[3] «Русская философия воплощена в искусстве» (*Гулыга А. В.* Шеллинг. М., 1982. С. 293).

[4] Там же. С. 289.

[5] Там же. С. 289.

[6] См.: *Володин А. И.* Герцен и Гегель: (Проблема единства бытия и мышления в «Письмах об изучении природы») // Проблемы изучения Герцена. М., 1963; *Он же.* Гегеля читают в России // Наука и религия. 1970. № 8, 10, 12; *Он же.* Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973; *Он же.* Диалектика Гегеля и Чернышевский // Докл. X Междунар. Гегелевского конгр. М., 1974. Вып. 2; *Wolodin A. J.* Hegel's «Philosophie der Natur» im Urteil des russischen Denker (vierziger bis sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts) // Vom Mute des Erkennens: Beiträge zur Philosophie G. W. F. Hegels. B., 1981; *Idem.* Über einige Besonderheiten des Eindringens der Hegelschen Philosophie in Rußland // Theorie und Praxis. Wissenschaftliche Beiträger der Parteihochschule «Karl Marx» beim ZK der SED, 1981. H. 4.

[7] Это наглядно видно и при обращении к историографии проблемы, ограничивающейся всего лишь несколькими статьями: *Розанов Я.* Л. Фейербах и русская общественная мысль // Понедельник, 1922. № 5; *Мошкин А.* Фейербах в истории русской критики // Памяти Л. Фейербаха (1872—1922). Харьков, 1923; *Наумова М.* Чернышевский и Фейербах // Большевик. 1944. № 22; *Радек Л. С.* Отклик А. И. Герцена на этику Л. Фейербаха в статье «Капризы и раздумье» // Учен. зап. Андижан. гос. пед. ин-та. 1956. Вып. 3; *Харахоркин Л. Р.* Из истории борьбы самодержавия и церкви против распространения в России атеистических и материалистических идей Л. Фейербаха // Вопр. философии. 1958. № 9; *Володин А.* «Всякая религия основывается на отчуждении духа...»: (Людвиг Фейербах на страницах «Отечественных записок» 40-х годов). // Филос. науки, 1974. № 3.

Из литературы последних лет см.: *Любутин К. Н., Емельянов Б. В.* Н. Г. Чернышевский и Л. Фейербах // Н. Г. Чернышевский и его наследие. Новосибирск, 1980; *Малахов В. А., Манзенко П. Т., Сапон Н. А.* Л. Фейербах и отечественная философия // Очерки по философии Л. Фейербаха. Киев, 1982. Гл. 4; *Володин А. И.* Николай Добролюбов и Л. Фейербах // Филос. науки. 1986. № 4.

[8] *Семевский В. И.* Пропаганда петрашевцев в учебных заведениях // Голос минувшего. 1917. № 2. С. 164.

[9] Дело петрашевцев. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 24.

[10] Там же. С. 365.

[11] См.: *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 248.

[12] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 21—22.

[13] См.: *Семевский В. И.* М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. М., 1922. Ч. 1. С. 49.

[14] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 182—183. Впрочем, в этих словах можно видеть и отражение герценовских «Писем об изучении природы», хотя общефилософская позиция, выраженная в этой статье, скорее пантеистическая, чем материалистическая.

[15] Цит. в уточненном переводе по ст.: *Лейкина-Свирская В. Р.* Революционная практика петрашевцев // Ист. зап. 1954. Т. 47. С. 187.

[16] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 183—184.

[17] Там же. С. 184.

[18] Там же. С. 185.

[19] Там же. С. 221.

[20] Там же. С. 307—308.

[21] Там же. С. 320.

[22] Там же. С. 328—329.

[23] Дело петрашевцев. М.; Л., 1941. Т. 2. С. 180.

[24] Там же. Т. 3. С. 414—415.

[25] Там же. С. 415.

[26] *Семевский В. И.* М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. С. 152; Дело петрашевцев. Т. 3. С. 195, 321; Т. 1. С. 408.

[27] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 416.

[28] Там же. Т. 1. С. 403.

[29] Там же. Т. 2. С. 158—161.

[30] Речь идет, скорее всего, о написанной Э. Кине совместно с Ж. Мишле брошюре «Les Jésuites» (1844), из-за которой Кине лишился кафедры в «Collège de France».

Дело петрашевцев. Т. 2. С. 165—166. «...Слова мои и не послужили поводом к спору, а приступлено было, кажется, к чтению какой-то русской статьи», — продолжал Толь (с. 166). Тут он имеет в виду не 11, а 25 марта.

[32] См.: *Макашин С.* Салтыков-Щедрин. Биография I. 2-е изд. М., 1951. С. 210—211.

[33] Точный адресат этих писем не установлен. М. Я. Поляков считал, что им является Э. Хоецкий (см.: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 777—778); В. Р. Лейкина-Свирская, полагает, что письма Спешнева обращены к его близкому приятелю В. Энгельсону, среди бумаг которого они и сохранились (см.: *Лейкина-Свирская В. Р.* Петрашевец Н. А. Спешнев в свете новых материалов // История СССР. 1970. № 4. С. 136.

[34] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 494—495.

[35] Имеется в виду, несомненно, книга Прудона «Философия нищеты» или «Система экономических противоречий», вышедшая в 1846 г. Скорее всего, данные о взаимоотношениях Грюна и Прудона взяты Н. А. Спешневым из статьи: *Taillandier S. R.* L'atheisme allemand et la socialisme français: Ch. Grün et Proudhon // Revue des Deux Mondes. 1848. N 4.

[36] Спешнев упоминает книгу Каменского «Философия материальной экономии» (1846).

[37] См.: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 495. Примеч.

[38] Там же. С. 496—497. Эти замечания Спешнева в адрес Фейербаха во многом совпадают с критикой «Сущности христианства», которую дал Макс Штирнер.

[39] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 497—498.

[40] Там же. С. 499.

[41] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 340.

[42] Правда, краткие сведения о Фр. Фейербахе содержатся в дореволюционных энциклопедиях Брокгауза-Ефрона и С. Южакова.

[43] См., напр.: *Брегова Д.* Дорога исканий. М., 1971. С. 447.

[44] См.: *Алейник Р.* Атеизм Фридриха Фейербаха // Наука и религия. 1983. № 2. С. 30.

[45] Впоследствии первая часть этой работы вышла как самостоятельное произведение под названием «Воспоминания из моей религиозной жизни».
[46] См.: *Алейник Р.* Указ. соч. С. 30.
[47] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 489. См. также: Там же. Т. 9. С. 530.
[48] Там же. Т. 2. С. 578.
[49] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. 1. С. 244.
[50] Цит. по статье: *Алейник Р. М.* Фридрих Фейербах — последователь и пропагандист Людвига Фейербаха // Вопр. науч. атеизма. 1982. Вып. 29. Отсюда же взяты и некоторые приводимые нами сведения о Фр. Фейербахе.
[51] См.: Избр. произведения прогрессивных польских мыслителей. М., 1958. Т. 3. С. 286.
[52] Правда, здесь в центре внимания была книга Фр. Фейербаха «Церковь будущего» (Берн, 1847)). 15 лет спустя он выпустил еще одну книгу — «Мысли и факты» (Гамбург, 1862). Умер Фридрих в 1880 г.
[53] В. Марр издал в 1844 г. в Лозанне в своей переработке «Религию будущего», которая пользовалась большой популярностью в обществе «Молодая Германия», действовавшем в Швейцарии.
[54] См.: Наука и религия. 1983. № 2. С. 32.
[55] См.: Рукописная и печатная книга в фондах научной библиотеки Московского университета. М., 1973. С. 84.
[56] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 350.
[57] *Никитина Ф. Г.* Об одном источнике формирования атеистических воззрений Н. Г. Чернышевского: (к 150-летию со дня рождения) // Вопр. науч. атеизма. 1979. Вып. 24. С. 253.
[58] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 361. Следователи отмечали, что находящееся в тетради Катенева собственноручно им написанное «сочинение под заглавием „Религия будущности: человек или Христос, быть или не быть“... написано в выражениях, самых противных духу истинной православной религии» (Там же. С. 360).
[59] Там же. С. 340.
[60] Вопр. науч. атеизма. Вып. 24. С. 256—263.
[61] См.: *Вороницын И.* История атеизма. М., 1930. С. 887.
[62] См.: *Дьяков В. А.* Польско-русско-украинский кружок политических ссыльных в Орской крепости в 1847—1850 гг. // Славянская историография и археография. М., 1969.
[63] См.: *Айзенштok И. Я.* Т. Г. Шевченко и петрашевец А. В. Ханыков // Учен. зап. Ленинград. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. 1948. Т. 67. С. 102—107; Т. Г. Шевченко в воспоминаниях современников. М., 1962; *Хинкулов Л.* Тарас Шевченко и его сподвижники. Киев, 1962. На укр. яз. Тут приведены воспоминания поляка Якуба Гордона (Максимилиана Ятовта) из книги его мемуаров, выпущенной в 1865 г. в Лейпциге вторым изданием; глава «Ханыков в ссылке» посвящена автором Т. Шевченко; *Розенфельд А. З.* Тургенев и Н. В. Ханыков // Тургенев и его современники. Л., 1977. С. 85.
[64] См.: *Никитина Ф. Г.* Петрашевец А. В. Ханыков — друг студента Н. Г. Чернышевского: (новые архивные материалы) // Философия Н. Г. Чернышевского и современность: (к 150-летию со дня рождения). М., 1978. С 119—120.
[65] См.: Исторический сборник. 1861. Кн. 2. Факсимильное издание. М., 1971. С. 318.
[66] Письма Я. Ханыкова, сохранившиеся в так называемой «пражской коллекции», впервые опубликованы Е. Л. Рудницкой (Литературное наследство. М., 1955. Т. 62).
[67] Литературное наследство. Т. 62. С. 705.
[68] Там же. С. 708.
[69] Там же. С. 706.
[70] *Погодин Д. М.* Из воспоминаний // Ист. вестник. 1892. № 4. С. 39—40; *Клевенский М.* «Вертепники» // Каторга и ссылка. 1928. № 10 (47). С. 30.
[71] Хомяков А. С. — один из теоретиков славянофильства.

[72] Цит. по: *Клевенский М.* Указ. соч. С. 28.
[73] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1909. Т. 1. С. XX; *Клевенский М.* Указ. соч. С. 30.
[74] Новости. 1885. № 354; Цит. по: *Клевенский М.* Указ. соч. С. 35.
[75] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30-ти т. Т. 27. С. 114.
[76] А. Герцен — Л. Чернецкому, между 25 и 28 (13 и 16) марта 1861: «Трюбнер прислал пробу напечатанной страницы Фейербаха» (Там же. С. 143).
[76a] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 30. Ч. 2. С. 883. По мнению редакторов этого издания, текст данного предисловия является, «несомненно, принадлежащим Герцену» (Там же).
[77] См.: *Власенко Т. С.* О революционной деятельности «Библиотеки казанских студентов» // «Эпоха Чернышевского»: Революционная ситуация в России в 1859—1861 гг. М., 1978. С. 90—99.
[78] В записке от 30 мая 1863 г., переданной III отделением в следственную комиссию А. Ф. Голицына, упоминалось об участии Н. Л. Владимирова в переводе на русский язык и распространении одного из сочинений Л. Фейербаха (см.: *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 27. С. 737. Примеч.).
[79] Lüdwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung // Dargestellt von Karl Grün: 2 Bände. Leipzig und Heidelberg, 1874. Bd. 2. S. 144. (Далее — K. Grün).
[80] Ibid. S. 145.
[81] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 16. С. 225.
[81a] Впервые напечатано в изд.: *Feuerbach L.* Sämtliche Werke. Leipzig, 1866. Bd. 10. S. 1—35.
[82] *Feuerbach L.* Briefwechsel. Leipzig, 1963. S. 315.
[83] См.: K. Grün. Bd. 2. S. 151—153.
[84] См.: *Feuerbach L.* Briefdechsel. S. 391. (Примеч.).
[85] Ibid. S. 315.
[86] См.: K. Grün. Bd. 2. S. 110.
[87] *Feuerbach L.* Briefwechsel. S. 323—325.
[88] См.: K. Grün. Bd. 2. S. 110.
[89] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 18. С. 93.
[90] См.: *Вальская Б. А.* Яков Владимирович Ханыков (1818—1862) // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10. С. 218—241. М. Лемке путал этого Ханыкова с уже известным нам Я. Н. Ханыковым (см.: *Герцен А. И.* Полн. собр. соч. и писем/Под ред. М. К. Лемке. Пг., 1919. Т. 11. С. 20).
[91] См.: *Розенфельд А. З.* Тургенев и Н. В. Ханыков // Тургенев и его современники. Л., 1977.
[92] См.: Новые материалы о Герцене и Тургеневе (публикация М. Д. Эльзона) // Русская литература. 1979. № 3; Письма А. В. Головнина к Н. В. Ханыкову // Ист. архив. М.; Л., 1950. Т. 5. С. 342—391.
[93] См.: *Халфин Н. А., Рассадина Е. Ф.* Н. В. Ханыков — востоковед и дипломат. М., 1977.
[94] *Розенфельд А. З.* Указ. соч. С. 81.
[95] См.: *Халфин Н. А., Рассадина Е. Ф.* Указ. соч. С. 155 и сл.
[96] Публикуются на русском языке впервые в переводе М. В. Коробковой.
[97] Далее — цензурный пропуск.
[98] Н. В. Ханыков приводит по-немецки цитаты из «Теогонии» Фейербаха издания 1857 г.
[98a] В кавычках цитата на немецком языке.
[99] Ж. Л. А. Катрфаж (1810—1892) — известный французский зоолог, антрополог и этнограф, высоко оценивавший научное исследование Н. В. Ханыкова по истории иранцев.
[100] Далее опять цензурное изъятие.
[101] Речь идет, вероятно, о книге Ж. Э. Ренана (1823—1892) «Жизнь Иисуса» (1863), составлявшей первый том его «Истории происхождения христианства» (т. 1—8, 1863—1883; рус. пер.: т. 1—7, 1864—1887).
[102] K. Grün. Bd. 2. S. 160—162.
[103] См.: *Халфин Н. А., Рассадина Е. Ф.* Указ. соч. С. 161—164.
[104] «Если пытаться грубо и несколько „вульгарно социологически“ классифицировать мировоззрение Ханыкова, то, пожалуй, скорее всего, сле-

дует отнести его к приближающейся к материализму культурно-исторической школе» (Там же. С. 177).

[105] Далее цензурное отточие.

[106] K. Grün. Bd. 2. S. 204—205.

[107] См.: *Халфин Н. А., Рассадина Е. Ф.* Указ. соч. С. 200—201.

[108] См.: K. Grün. Bd. 2. S. 115.

[109] Высшего предела (*лат.*)

[110] *Feuerbach L.* Briefwechsel. S. 349—350.

[111] См.: *Потапова З.* Гарибальди // КЛЭ. М., 1964. Т. 1; *Лурье А. Я.* Дж. Гарибальди. М., 1957; *Невлер В. Я.* Дж. Гарибальди. М., 1961; *он же.* Эхо гарибальдийских сражений. М., 1963.

[112] См.: K. Grün. Bd. 2. S. 209.

[112a] Ibid.

[113] Ibid. S. 210. Кстати сказать, в одном из самых последних писем Фейербаха К. Доблеру, от 26 марта — 6 апреля 1871 г., сообщается, что среди прочих газет он читает итальянскую «Свободную мысль» (Ibid. S. 233).

[114] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 33. С. 340—341; см. также: Там же. Т. 18. С. 40, 80—82.

[115] См.: K. Grün. Bd. 2. S. 115. Грюн почему-то называет его князем, очевидно путая с Н. В. Ханыковым, который действительно, будучи статским советником, мог быть назван князем.

[116] *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем. М.; Л., 1960—1968. Т. 1—28. Письма. Т. 12, кн. 1. С. 380, 389.

Там же. С. 691. Примеч. (из письма Ф. Н. Тургеневой к А. В. Плетневой, 16 (28) ноября 1878 г.); см. также: Литературное наследство. М., 1967. Т. 76. С. 413—414.

[118] *Тургенев И. С.* Письма. Т. 12, кн. 1. С. 389. Лет за пять до этого Я. Ханыков отправил в Петербург в редакцию «Отечественных записок» следующее письмо:

«Флоренция, 17 января 1874 г.

Милостивый государь господин Редактор.

Позвольте предложить Вам для помещения в Ваш журнал следующие критические статьи: 1. Герберт Спенсер и его система философии. 2. «Философия бессознательного» фон Гартмана и ее последователи (патологический этюд современной Германской мысли...

Я. Ханыков»

(Литературное наследство. М., 1949. Т. 51—52. С. 544). В «Отечественных записках» статьи на эти темы не появились. Ответ редакции неизвестен.

КОНЦЕПЦИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ Б. БОЗАНКЕТА (Критический анализ)

М. А. Киссель

Двухтомный труд Б. Бозанкета (1848—1923) «Логика» примыкает к «Принципам логики» Ф. Брэдли, о которых уже шла речь в нашей литературе. Вместе с тем версия Бозанкета выражает ту же самую точку зрения абсолютного идеализма, но в более полной и систематической форме, чем у Брэдли. К тому же второе издание «Логики» Бозанкета появилось в 1911 г. и в нем Бозанкет вступил в прямую полемику с формальной логикой уже не в ее обветшавшем, аристотелевском обличье, а в виде современной символической логики. Кстати, именно Англия явилась пионером в разработке символической логики: еще в 1847 г. Дж. Буль выпустил книгу под названием «Математический анализ логики в виде опыта исчисления дедуктивного рассуждения», а спустя два года А. Де Морган в «Формальной логике» выдвинул на передний план исследования отношение и отношение отношений. (Не случайно новейшую формальную логику иногда называют «логикой отношений» в противовес субъектно-предикатной логике Аристотеля.) Затем последовали работы Джевонса, Венна и ряд других, менее значительных.

Однако последние два десятилетия XIX столетия ознаменованы достижениями континентальных философов и логиков, сумевших подойти к реформе логики радикально по-новому, связав дальнейшую формализацию логики с исследованиями в области оснований математики. Шредер, Пеано и, особенно, Фреге завершили дело, начатое их английскими коллегами в середине прошлого века. И в этот момент на рубеже столетий на авансцене истории логики снова появился англичанин — Бертран Рассел. Ему принадлежат честь обобщения, систематизации и популяризации программы символической логики и первая попытка (в соавторстве с Уайтхедом) логического обоснования исторически сложившихся основных областей математического знания.

Первоначальный очерк своих логических идей Б. Рассел дал в «Принципах математики». Эту его книгу и сделал объектом критики Бозанкет. Формальной логике он противопоставляет точку зрения «философской логики», а что такое эта последняя,

можно догадаться сразу, если припомнить полный титул книги Бозанкета: «Логика, или Морфология знания», «Морфология» — термин, заимствованный из обихода естествознания, и означает он не что иное, как строение организма в его внешних устойчивых проявлениях (например, анатомических). Правда, автор тут же оговаривается, что «форма мышления — это живая функция, а фазы и моменты этой функции — разновидности и элементы этой формы. Поэтому „Морфология знания" отнюдь не исключает физиологии Мышления. Наука о форме интеллектуальной деятельности включает науку о жизни интеллекта» [1].

Эта исходная постановка вопроса, конечно же, представляет собой реминисценцию знаменитой гегелевской мысли из «Науки логики» о том, что «для логики понятия имеется вполне готовый и застывший, можно сказать, окостеневший материал, и задача состоит в том, чтобы сделать его текучим и вновь возжечь живое понятие в таком мертвом материале» [2]. «Возжечь живое понятие» — это и означает превратить логику из учения о мертвых формах мысли в исследование подлинной «жизни интеллекта».

Второе отличие философской логики от формальной заключается в том, что она является логикой знания, а не мышления вообще. Знание же предпóлагает отношение к реальности, и не любое, разумеется, а вполне определенное: отношение адекватности или неадекватности. И это утверждение основывается, согласно Бозанкету, на общей природе суждения. «В каждом суждении Реальность, которая, в конечном счете, и есть субъект суждения, представлена селективным восприятием, или идеей, обозначающей нечто, признаваемое реальным. Это нечто, обозначающее реальность, есть действительный субъект суждения, определяемый идеальным содержанием, которое образует предикацию... Реальность одна, но ее представление варьирует, и акт суждения невозможен без объяснения того, где и как Реальность принимает квалификацию, которую мы ей приписываем... Суждение вовсе не есть отношение между идеями, или переход от одной идеи к другой, и оно не содержит какой-либо третьей идеи, которая обнаруживала бы связь между двумя другими идеальными содержаниями» [3].

Философская логика, таким образом, оказывается онтологически обоснованной, а не заключенной в сфере идей как предметов рефлектирующего сознания: в качестве субъекта всегда выступает реальность в той мере, в какой она подпадает под определение, выраженное данным предикатом, т. е. это относительная реальность, выражающая определенную стадию углубления познания в действительность. В зависимости от степени углубления в действительность может быть и построена типология суждений по их познавательной ценности, а не по внешним формальным признакам (единичные частные, общие и т. д.), как это делается в традиционных компендиумах по формальной логике. «Суждение, как попытка мышления определить реальность, должно варьировать в зависимости от типов реальности, подле-

жащих определению не в меньшей степени, чем в зависимости от своего успеха в этом деле. Уравнение для одного типа целого — то же самое, что определение посредством рода и видов для другого или оценка эстетической ценности для третьего; функция суждения присутствует в каждой из этих деятельностей, и различие между ними есть различие между теми целостностями, которые они соответственно анализируют. Они представляют собой расходящиеся ветви развития одного и того же отношения, в каждой из которых (ветвей.— *М. К.*) какой-то аспект становится преобладающим, тогда как в остальных (направлениях развития.— *М. К.*) он остается подчиненным» [4].

Из этого следует, что типы суждений не рядоположены друг другу, но образуют серию такого рода, что каждый член этой серии характеризуется определенной степенью приближения к конкретности, которая и есть подлинная (абсолютная) реальность. Иными словами, порядок внутри серии определяется последовательным движением от абстрактного к конкретному, от численной множественности к внутренне расчлененной индивидуальности. «В любом случае подлинный субъект есть выявленная реальность; в любом случае этот субъект предполагается существующим, но вопрос в том, как и каким образом он способен существовать, иными словами, каков тип и степень его индивидуальности. Ибо только то, что обладает индивидуальностью, может быть актуально существующим целым. Бесконечная серия (например, натуральный ряд чисел.— *М. К.*) не может обладать таким существованием, и ей поэтому нельзя приписывать существования. „Все“ в этом последнем случае остается требованием, которое мы не в состоянии исполнить» [5].

Так, рудиментарную форму суждений составляют определения качественных различий между вещами воспринимаемого мира. Затем идут суждения количества, выражающиеся в актах измерения и установления пропорции. В суждениях этого типа участвуют элементы абстракции и необходимости, которых и в помине не было на стадии простых качественных оценок, но именно это участие и вносит в природу этих суждений элемент «противоречия самим себе». Суждение измерения утверждает необходимую связь внутри количественного целого, но это целое всякий раз определяется внешним образом, как это случается, например, при попытке перечисления какого-либо бесконечного множества: сколько бы мы ни сосчитали, всегда остаются еще и еще элементы, не позволяющие завершить процесс. Таков общий характер пространственно-временной реальности, и это потому, что понятие количества по самой своей сущности относительно и, следовательно, предполагает выхождение за свои собственные пределы, и так до бесконечности.

Возрастание определенности, т. е. конкретности, Бозанкет констатирует в случае подлинно единичных суждений, класс которых подразделяется на два вида: «индивидуальные» и «корпоративные». Суждение первого вида «относительно личности,

места или другого объекта, имеющего собственное имя, вводит отношение, которое обладает определенностью, не будучи в то же время абстрактным (как это бывает с суждениями количества, например, с пропорциями.— *М. К.*), и особенностью, которая не ограничена, однако, мимолетным восприятием в настоящем» (из чего следует, что его особенность не чужда всеобщности.— *М. К.*) [6]. Пример индивидуального суждения: «Цезарь перешел Рубикон». Субъект этого суждения — вполне определенная единичность, но эта единичность — не моментальный, так сказать, снимок с реальности, а некая твердая устойчивость, сохраняющая свое тождество, несмотря на изменения во времени и происшествия с ним. Это определенное тождество в различии. Вместе с тем этот субъект обладает реальным существованием, ограниченным, однако, совершенно определенными хронологическими рамками. Это последнее обстоятельство придает этому суждению чисто исторический характер.

Более сложную форму суждения образуют «корпоративные» суждения, субъектами которых выступают, скажем, «ледниковый период», «Французская революция», «Итальянский ренессанс», «солнечная система». По сути своей все эти субъекты обладают единством индивидуальности, но так как они состоят из агрегатов, то к ним возможен различный подход в том числе и с позиций «абстрактной науки», имеющей своей целью математически формулируемые «вневременные связи атрибутов». «Но, помимо Абстрактной Науки, нельзя упускать из виду Классифицирующую Науку, с одной стороны, и Философию — с другой, каждая из которых, хотя и в разных смыслах имеет дело с действительными реальностями» [7].

Здесь мимоходом и без достаточного объяснения Бозанкет, как мы видим, дает эскиз классификации наук (правда, остается неясным место истории в этой классификации, не ясно, можно ли считать ее наукой или всего лишь «преднаукой». Ясно одно: исторические суждения вместе с суждениями классифицирующих наук и философии относятся к серии категорических, тогда как абстрактная наука со всеми ее рудиментарными формами представляет «гипотетическую серию» суждений.

В другом месте своего труда различие между науками Бозанкет объясняет иначе, вводя фундаментальное различие между «конкретными и абстрактными формами всеобщего». «В основе своей это то же самое различие, которое можно установить между классифицирующим (subsumptive) выводом и выводом из систематической необходимости абстрактных отношений... Абстрактно всеобщее действует во всех системах или тотальностях, которые можно считать агрегатами гомогенных частей... Всякая чисто механическая наука — всякая наука, которая анализирует свой объект под углом зрения числа, пространства, материи и движения, воплощает в себе деятельность абстрактно всеобщего... Конкретно всеобщее следует за движением индивидуальной тотальности и обнаруживает себя сначала несовершенным образом

в аналогиях, а затем в телеологических концептуальных формациях, которые свойственны высшим эволюционным наукам, особенно тем наукам, объектом которых являются достижения и интеллект человека» [8].

В этих рассуждениях Бозанкета чувствуются уроки Гегеля, который стремился насытить логические формы суждения и умозаключения практикой научного исследования в эмпирическом (описательном) естествознании, математической физике и философии как особой форме научного знания, принципиально отличающейся от других наук и по своей логической структуре, и по методам. Поэтому формы силлогизма, занимавшие центральное место в традиционных логических компендиумах, низвергаются с их пьедестала, поскольку в практике научного исследования они не имеют серьезного значения. Вместо этого на переднем плане оказываются такие логические формы, как «конструкция» (под которой в современном смысле можно понимать и мысленный эксперимент, и модель, и другого рода идеализации, без которых не может обойтись наука), «аналогия» и, наконец, «индукция» в самых разных ее видах. Трактовка индукции у Бозанкета весьма любопытна и тоже максимально приближена к практике научного исследования.

Прежде всего, индукция освобождается от односторонне сенсуалистической ее трактовки, способствовавшей распространению предрассудков всеиндуктивизма. Для марксистов, конечно, это совсем не ново: у Энгельса в «Диалектике природы» есть замечательные высказывания на эту тему, широко известные специалистам и всем интересующимся марксистской философией, поэтому мы их здесь приводить не будем, а только отметим приоритет Энгельса. Индукция, реально имеющая место в науке, замечает Бозанкет, не может существовать без дедукции в той или иной форме, хотя бы потому, что индуктивный вывод в научном исследовании никогда не отталкивается от грубых данных непосредственного восприятия, а всегда предполагает в той или иной степени логическую обработку чувственных данных, их упорядочение схемой, применение измерительных процедур и т. д. Кроме того, сама индукция принимает несколько форм в зависимости от того, в какой степени индуктивный вывод приближается к идеалу «конкретной универсалии». Более того, каждая из форм индукции соответствует определенной стадии... Можно было бы утверждать, не извращая фактов, что Линнеевская классификация в ботанике соответствует в целом стадии перечислительной или конъюнктивной Индукции; простая естественная классификация — выводу по аналогии и анализ структуры и эволюции растительного мира в свете гипотезы Дарвина — научной индукции: перцептивной, когда мы имеем дело с видимыми приспособлениями особенных биологических видов, или обобщающей, рефлективной индукции, когда мы формулируем всеобщие условия, контролирующие эволюцию органического мира. Логическая структура эволюционного естествознания не может быть

той же самой, что у описательно-классифицирующей науки, и формальная логика действительно становится слишком формальной, когда, отворачиваясь от эволюции самого научного мышления, твердит об одних и тех же логических формах, которые ввиду этого становятся совершенно бессодержательными.

Остановимся на этом вопросе несколько подробнее уже безотносительно к идеям Бозанкета, поскольку затронутая здесь тема весьма существенна для понимания принципиального отношения логики к специальным наукам. И аристотелевский силлогизм первоначально не был лишен содержания, и совсем нетрудно установить, из какой практики он возник и каким целям служил. Аристотелевский силлогизм возник из практики ораторских (политических) дискуссий и служил цели опровержения софистических рассуждений. Еще Д. С. Милль в своем знаменитом труде «Система логики» отмечал, что силлогизм, в сущности, служит средством проверки правильности рассуждения, а действительное мышление в науке протекает от частного к частному, т. е. индуктивно: «Итак, значение силлогистической формы и правил для надлежащего ее употребления — не в том, что наши умозаключения необходимо (или хотя бы обыкновенно) совершаются по этой форме и по этим правилам, а в том, что они дают нам образец, по которому мы всегда можем построить наше умозаключение и который удивительно приспособлен к тому, чтобы обнаруживать их неправильность, если таковая в них есть. Индукция от частного к общему, а затем силлогизация от этого общего к другим частностям,— по этой форме мы всегда можем, если нам угодно, расположить наше рассуждение» [9].

Совершенно естественно поэтому, что возникновение эмпирического естествознания в новое время сопровождалось яростной борьбой с диктатурой силлогистики. Это более всего заметно у представителей эмпиризма, начиная с Бэкона, но и рационалисты не оставляли сомнения в том, что для них истинная и плодотворная дедукция — отнюдь не силлогизм, а математический вывод, как бы его ни истолковывать. Декарт считал сущностью математического вывода непосредственное усмотрение логического следования, как например, в геометрическом доказательстве, при котором пользуются графическим изображением фигур и плоскостей (речь идет, разумеется, о классической, евклидовой геометрии). Но Декарт считал, что во всех остальных областях математики дело обстоит принципиально так же, как в геометрии, т. е. необходимость логического следования непосредственно, интуитивно усматривается субъектом, если он обладает ясным и отчетливым мышлением.

На другой позиции стоял Лейбниц. Непосредственной очевидности для мыслящего ума он решительно не доверял, считая (и вполне справедливо), что такая очевидность вполне может быть субъективной иллюзией. Необходимость вывода должна быть строго логической, т. е. опираться на логический закон, а не на интуицию. Интуиция может принять, в принципе, все,

что угодно, закон же всегда ограничивает, исключая заранее все с ним несовместимое. Лейбниц имеет в виду не только логические законы традиционной формальной логики, которые были известны и Аристотелю, но и закон всякой математической серии, закон, с помощью которого она и может быть задана. Хотя при желании любому дедуктивному выводу можно придать форму силлогизма, силлогизм останется внешней и совершенно искусственной формой совсем иного содержания. Вот для этого иного содержания и нужно подыскать соответствующую логическую форму.

Философское движение, начатое Кантом, в одном из своих аспектов было поиском адекватной логической формы для уяснения сути научного мышления, поиском «Нового органона», необходимость которого Бэкон ясно осознал, но который он не сумел разработать. (Его методология, т. е. учение об индукции, была в принципе неадекватной, ибо совершенно не учитывала роли математического элемента в научном познании.) Гегелевская диалектика, в которой систематизированы и обобщены логические идеи Канта и Фихте, и стала для ее создателя таким искомым «Новым органоном». С точки зрения Гегеля и его последователей логическая форма всегда содержательна: «Если логика, как утверждают, лишена содержания, то это вина не предмета логики, а только способа его понимания» [10]

Вчитываясь в гегелевские строки, начинаешь понимать в деталях, как на рациональную постановку вопроса наслаивается метафизический мистицизм. Содержанием логики, по Гегелю, должна быть сама наука. Совершенно правильно, казалось бы, и даже гениально, если сравнивать этот тезис с ходячим представлением о логике. Но затем оказывается, что наука, о которой идет речь,— не исторически сложившиеся области естествознания, а наука, которую логика сама впервые и конструирует: «Но в ее (логики.— *М. К.*) содержание входит не только указание научного метода, но и вообще само *понятие науки*, причем это понятие составляет ее конечный результат: она поэтому не может заранее сказать, что́ она такое, лишь все ее изложение порождает это знание о ней самой как ее итог (Letztes) и завершение... В качестве *науки* истина есть чистое развивающееся самосознание и имеет образ самости [что выражается в том], что *в себе и для себя сущее есть осознанное* (gewusster) *понятие*, а *понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее*. Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки... Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*» [11].

Итак, наука, о которой говорит Гегель, черпает содержание из самой себя и развивается имманентно — внутренней силой понятия, «ничего не принимая в себя извне». Здесь имеется в виду, конечно, спекулятивная наука наук — философия как абсолютное знание об абсолютной реальности. И логика, о которой

говорит Гегель, есть логика именно философии и притом его собственной. Но на пути к абсолютному знанию мышление в качестве подчиненного момента вбирает в себя и точку зрения рассудка, и как раз эта точка зрения и дает нам естествознание. Гегель анализирует и основные категории рассудочного освоения действительности: «сила и ее обнаружение», «закон» и т. д. Это обстоятельство и дало возможность неогегельянцам, в частности Б. Бозанкету, сопоставить традиционные логические формы с методологическими процедурами специальных наук, или, точнее, в рамках одного и того же учения об индукции указать на фактически существующие различия в применении индуктивного метода, различия, которые в то же время можно рассматривать как особые стадии развития индуктивного мышления.

Это развитие, как и следовало ожидать, идет от абстрактного к конкретному, имея своей целью «сделать опыт максимально связным (когерентным)». Средством, «мотором» логического развития является, как и должно быть по Гегелю, сила отрицания, благодаря которой осуществляется переход от одного определения к другому, которое предполагается и выявляется этим отрицанием. Итог последовательных отрицаний — становление системы знания, содержащего внутри себя соотносящиеся взаимосвязанные различия. «Сущность формального отрицания — в том, чтобы наделить противоположное (контрарное) характером противоречащего (контрадикторного), т. е. поднять простое различие или позитивную противоположность на уровень абсолютной, или противоречащей, альтернативы, представляющей собой абстракцию различия. Только противоречащее отрицание позволяет сделать вывод из отрицания; контрарное отрицание этого не допускает. И только контрарное отрицание позволяет приписать себе какое-либо содержательное значение; контрадикторное отрицание этого не разрешает. Тот факт, что противоположному отрицанию может быть придана сила противоречия, что позитивная противоположность может быть познана как единственная альтернатива и пока это не сделано, знание остается нерасчлененным как следует и хаотичным, просто означает, что Реальность есть система» [12].

Здесь Бозанкет высказывает интересную мысль о том, что в природе диалектического отрицания отношение контрарности выступает в единстве с контрадикторностью. Эти два типа отношений строго разделяются и рядополагаются формальной логикой. Но именно их слияние в одно контрарно-контрадикторное отношение и обеспечивает диалектическое движение от абстрактного к конкретному. Контрадикторное отрицание само по себе неопределенно по содержанию (если мы скажем: «не-A», из этого совсем не ясно, какое позитивное содержание предполагается этим отрицанием), но, накладываясь на контрарное, оно конкретизируется (не-A становится, скажем, B_1). Вот обобщающие разъяснения Бозанкета: «Реальность есть система, а система не может сложиться без отрицания. Это центральный факт, с которого

нужно начинать все исследование. Связующая нить между различием, противоречием и противоположностью состоит в том, что различие становится противоречием, когда принимается за простое различие, абстракцию различия, т. е. когда выражается в отрицательном суждении, которое просто исключает данную идею, или отрицает данное утверждение... С другой стороны, различие становится разногласием (discrepancy) или противоположностью, когда не формальная абстракция различия, а позитивные различия претендуют на одно и то же место, а то же самое место означает то же самое отношение к той же самой системе. Такая противоположность существует между «*A* есть B_1» и «*A* есть B_2»... Система, определяемая одним отношением (скажем, *B.— M. K.*), исключает при этом условии систему, определяемую любым другим отношением; система же в целом отождествляет каждое из своих позитивных отношений с простым отличием и полным от других позитивных отношений. *A* есть или B_1, или B_2. Это и есть соединение Противоречия и Противоположности» [13].

Так Бозанкет конкретизирует гегелевское учение об определенном отрицании: «Единственное, что *нужно для научного прогресса* и к совершенно *простому* пониманию чего следует главным образом стремиться,— это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного* содержания; или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*... стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание, и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает; это есть, собственно говоря, тавтология, ибо в противном случае он был бы чем-то непосредственным, а не результатом... То, что получается в качестве результата... новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью... Таким путем должна вообще образовываться система понятий — и в неудержимом, чистом, ничего не принимающем в себя извне движении получить свое завершение» [14].

Гегелевская дефиниция отрицания предполагает, как мы видим, иерархическое строение системы: последовательная смена отрицаний развивает понятие до абсолютной полноты содержания, и тогда оно становится абсолютной идеей. Все категории, предшествующие абсолюту, образуют ступени восхождения понятия. Они, эти предварительные стадии, друг друга исключают, отрицают и одновременно друг друга полагают, и абсолютная идея как осознание их внутренней связи и выражает самый факт их взаимополагания и, следовательно, гармонической согласованности. На первый взгляд рассуждение Бозанкета вовсе не предполагает иерархического строения логики, ибо у него речь идет только о том, что естественной логической формой воспроизведения системы становится дизъюнктивное (разделительное) суж-

дение. Но как показывают собственные разъяснения философа, только что довольно подробно воспроизведенные нами, предикаты дизъюнкции не просто рядополагаются, фиксируя внешние различия между элементами системы. Нет, эти различия скрывают в себе органические взаимосвязи, отношения противоположности и противоречия, которые, разъединяя, одновременно сплачивают и, наоборот, сплачивая, разъединяют. Следовательно, каждой системе присуща в той или иной степени определенная органика отношений, следы которой становятся все более заметны по мере продвижения знания в область жизни, а затем и сознания. В конечном счете идеальным воплощением системы становятся «интеллектуальные творения» философии, «в которой вся система не просто обнаруживает свою общую сущность в частях, остающихся внешними друг другу, но как бы целиком воплощается в каждом из своих различий и переходит в силу органической необходимости от одного различия к другому. Итак, различия не просто части, внешние друг другу, не просто фазы, следующие друг за другом, но логические моменты, следующие друг за другом таким образом, что предшествующий сохраняется в последующем в процессе прогрессивного развития и в то же время не теряет своей специфической характеристики. Таково, например, отношение концепций, которые в своем развитии образуют историю философии» [15].

Эта формулировка уже не оставляет сомнений в субстанциональном сходстве взглядов Гегеля и Бозанкета, а точнее говоря,— полной зависимости последнего от первого. Не следует, конечно, забывать, что Бозанкет не разделяет так же, как и Брэдли, гегелевского панлогизма, т. е. из трех томов «Науки логики» принимает во внимание только последний, касающийся одной лишь «субъективной логики» — диалектически интерпретированного традиционного учения о законах и формах мышления. Но в этих пределах «Логика» Бозанкета — комментарий и популяризация гегелевского учения, популяризация, сделавшаяся возможной благодаря отказу от мистических предпосылок панлогизма. Однако, покончив с панлогизмом, английские гегельянцы и среди них Бозанкет не преодолели гегелевского идеализма и даже, можно сказать, усугубили этот идеализм.

Дело в том, что, согласно Бозанкету, диалектическое «прогрессивное развитие», как он сам выражается, свойственно лишь системам, в которых имеет место «телеология» — целеполагающая и осуществляющая цель деятельность. Присутствие цели обеспечивает единство процесса, имманентную связь его фаз и тем самым логическую необходимость всего движения мысли. Движущей силой всего процесса являются, как легко догадаться, раскрытие и преодоление противоречий в телеологическом процессе. Можно было бы думать, что природа этих противоречий самая разнообразная, как разнообразны цели, которые преследует человек. И все же в этом разнообразии просматривается определенная парадигма: несовпадение замысла и результатов, на-

мерения и осуществления. В этом несовпадении и заключено противоречие, которое, согласно Гегелю, «ведет вперед», заставляя мышление испытывать все новые и новые определения, пока, наконец, рефлексия не признает полного тождества того, что первоначально подразумевалось, с тем, что получилось в итоге.

Само собой понятно, что «логическая необходимость», о которой говорят Гегель и гегельянцы, может быть названа таковой лишь в кавычках, потому что это необходимость в совершенно ином смысле нежели тот, который придает этому понятию традиционная формальная логика, начиная с Аристотеля. В формально-логическом смысле необходимость — это принудительно однозначный автоматизм вывода при условии правильной организации исходных данных. Такова, например, силлогистика — умозаключение через средний термин, благодаря которому устанавливается необходимая связь между двумя другими терминами. Бозанкет, однако, склонен отрицать правомерность любой абстрактной схемы вывода: «Эта форма знания (силлогизм.— *М*. *К*.) — активный и конструктивный принцип, развертыванию которого не может соответствовать ни один заранее предписанный абстрактный тип (вывода.— *М*. *К*.)... Традиционный силлогизм не в состоянии уловить синтетическую активность мышления» [16]. Поэтому традиционная схема силлогизма: «большая», «меньшая» посылки и «вывод»,— особенно отчетливо выявляющаяся в первой фигуре, всегда считавшейся наиболее совершенным видом силлогистического умозаключения, содержит внутри себя явное petitio prinscipii, ибо так называемая «большая посылка» — не исходный пункт, а результат вывода, абстрагированный от самого процесса вывода.

И все же силлогизм в его рациональной форме ближе, по мысли Бозанкета, к философскому типу мышления — «субсумпции» — установлению внутренних различий в рамках универсальной целостности, нежели математическое исчисление, основанное на конструировании объектов. «Субсумпция» в конечном счете приводит к воплощению идеала классифицирующего знания, охватывающего весь наличный эмпирический материал гармонической системой общих определений. Математизирующее мышление, наоборот, тяготеет по своему типу к объясняющей теории, всегда остающейся абстрактной, т. е. внешней по отношению к эмпирическим данным, которые она призвана объяснить. Дуалистическая схема соотношения философского и естественнонаучного познания проявляется не только в общей структуре концепции Бозанкета, но и в почти каждом отдельном утверждении.

Но этот дуализм, как и должно быть сообразно общему характеру гегелевского воззрения, относителен и условен, он преодолевается самим прогрессирующим стремлением к объяснению, которое в своем пределе совпадает с философской субсумпцией (правда, этим самым оставляется позади и сама естественнонаучная точка зрения, уступающая место собственно философскому подходу). «Поэтому наша доктрина истины всецело им-

манентна. Внешнего стандарта истины нет, а если б он и был, нет никакой возможности им воспользоваться. Наш критерий попросту отождествляет себя с доктриной когерентности (связности.— *М. К.*). Вся структура и внутреннее побуждение нашего трактата — не что иное, как простое воплощение этого принципа. Наша работа — прогрессирующая экспликация «этого» — первичного контакта с реальностью, в котором мы обретаем одновременно существование и качество. Это движение от одной формы индивидуальности к другой; от индивидуальности, которая никогда не выходит за свои пределы (это признак мертвой абстракции.— *М. К.*), к индивидуальности, которая испытывает противоречие и может быть приблизительно воссоздана как эксплицитная система непротиворечивого содержания. Это продукт желания и цели объяснить все, что можно; продвинуть объяснение как можно дальше в ответ на требование устранить противоречие на каждой стадии относительной целостности опыта» [17].

Так постепенно вырисовываются онтологические предпосылки философской логики Бозанкета: стремление к абсолютному объяснению за счет устранения противоречий есть тяготение мысли к слиянию с реальностью. Бозанкет прямо так и пишет: «Мысль есть подспудное стремление опыта, уже понимающего себя как мир, дополнить свой собственный мир» [18]. Оказывается, мир без мышления неполон, фрагментарен, ущербен. Именно этого никак не могут понять, по Бозанкету, ни философия жизни, ни неореализм — две главные формы философии «непосредственности», которые заявили о себе в самом начале нашего века. Философия жизни опиралась на тезис непосредственности переживания, а неореализм исходил из непосредственности восприятия. И в том и другом случае мы сталкиваемся с одним и тем же обстоятельством: непосредственная данность не выдерживает критической проверки на реальность, ибо обнаруживает свою противоречивость и тем указывает на свою недостаточность, несамостоятельность и, следовательно, неосновательность своих претензий на реальность. Чувственная данность всегда обнаруживает внутри себя отношение к иному — к тому, что не дано непосредственно, что не есть простое «здесь и теперь», но без чего не может существовать сама непосредственная данность. Иными словами, непосредственная чувственная данность никогда не есть в собственном смысле слова, она всегда только становится тем, что она есть в отношении к другому, и потому представляет собой лишь намек на реальность, а не подлинное бытие, которому свойственна твердая устойчивость. Такой устойчивостью в полной мере обладает лишь гармоническая система отношений, которая никак не может быть непосредственно наличной для восприятия и вообще не обладает физической реальностью. Это мировое целое, выявляемое в качестве такового лишь с помощью мысли в ее наиболее развитой, философской форме.

Отсюда следует, что бытие не может обойтись без мышления, которое его (бытие) завершает и венчает. Отгораживаясь от

субъективного идеализма с присущим ему психологизмом, Бозанкет пишет: «То, в чем мы нуждаемся, и в чем убеждает нас непредвзятый взгляд на предпосылку познания — это вовсе не признание психической природы вещей помимо нашего сознания, но признание логической природы реальности, выявляемой при посредстве субъекта,— самообнаружение как атрибут реальности, которая без него (атрибута самообнаружения) остается противоречащей себе самой» [19].

Таким образом, философской предпосылкой диалектической логики, по Бозанкету, становится основоположение спиритуализма, т. е. тезис о духовной природе реальности: бытие не полно, пока не в состоянии самого себя обнаружить, а самообнаружение, как неоднократно разъяснял еще Гегель, есть исключительная принадлежность духа, как единства бытия и сущности. Синтез бытия и сущности и означает то, что сущность так же, как и бытие, уже не сама по себе, т. е. внутреннее являет себя во внешнем, а во внешнем просвечивает внутреннее. Вот одна из характерных цитат: «Дух есть лишь в том, чтобы быть для духа, тем самым положен конечный дух (человек.— *М. К.*)... Дух, делающий себя предметом, по существу придает себе форму явления сущность духа в том, чтобы открывать себя, чтобы быть для духа. Дух есть для духа, но не случайным внешним образом — он лишь постольку есть дух, поскольку он есть для духа. Таково само понятие духа» [20].

Бозанкет, конечно, не углубляется в разъяснение постулата спиритуализма, ибо тема его — логика, а не метафизика, поэтому онтологические предпосылки его логического учения только слегка обнажаются в самом конце его трактата. Но это не меняет сути дела: его диалектическая логика есть логика философского спиритуализма. С этих позиций и следует рассматривать его критику современной формальной логики как системы внешних отношений, абстрагированных от реальности, которая представляет собой, как мы уже знаем, органическое целое, самообнаруживающееся в мысли. Поэтому у него, так же как и у Брэдли, диалектика выступает как инструмент критики науки с точки зрения философского идеализма и в этом проявляется принципиальная несовместимость спекулятивной диалектики с требованиями научной методологии.

[1] *Bosanquet B.* Logic or the Morphology of knowledge. L., 1888. Vol. 1. P. IX.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 7.
[3] *Bosanquet B.* Op. cit. Vol. 2. P. 77—78.
[4] Ibid. P. 85.
[5] Ibid. P. 90.
[6] Ibid. Vol. 1. P. 198.
[7] Ibid. P. 201.
[8] Ibid. Vol. 2. P. 54—55.
[9] *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914. С. 178.
[10] *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. 1970. Т. 1. С. 101.
[11] Там же. С. 95, 103.

[12] *Bosanquet B.* Op. cit. Vol. 1. P. 289—290.
[13] Ibid. P. 290—291.
[14] *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 107—108.
[15] *Bosanquet B.* Op. cit. Vol. 2. P. 198.
[16] Ibid. P. 201, 205.
[17] Ibid. P. 265—266.
[18] Ibid. P. 272.
[19] Ibid. P. 307.
[20] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 247, 240.

Л. ВИТГЕНШТЕЙН И П. СТРОСОН О ПРОБЛЕМЕ ЧУЖИХ СОЗНАНИЙ

Г. П. Григорян

Развитие аналитической философии со второй половины XX в. проходило под знаком повышенного интереса к проблемам сознания («философии сознания», «философской психологии»). В обширном круге вопросов, составляющих данную проблематику, на центральное место выдвигается проблема оправдания знания о психических процессах и состояниях (*P*-состояниях) других людей. Выдвижение данной проблемы на передний план наряду с традиционными для философов-аналитиков проблемами «оснований» философии в значительной степени было инспирировано посмертными публикациями лекций, рабочих записей, бесед с учениками, составивших поздний период философского творчества Витгенштейна — классика аналитической философии, сыгравшего ключевую роль на трех основных этапах ее развития; логико-атомистическом (10—20-е годы), логико-позитивистском (эмпирическом) (20—50-е) и лингво-аналитическом (50—70-е).

Чем же вызван интерес поздних аналитиков к этой старой проблеме — «головоломке», объявленной Карнапом еще в 1928 г. лишенной познавательного смысла, для которой «невозможно никакое решение»? [1] Лучше всего на данный вопрос можно ответить, если вкратце рассмотреть те неразрешимые трудности, которые проблема вызвала в самом логическом позитивизме.

Карнап и другие представители «Венского кружка» довольно скоро убедились в невозможности полностью избавиться от «метафизической псевдопроблемы». Выставленная за дверь, она напомнила о себе с «тыла», проникнув в «святая святых» неопозитивистских программ обоснования знания. Как только возник вопрос об интерсубъективной значимости предложений логически идеального языка, три программных тезиса оказались под угрозой реального провала.

Базисные предложения такого языка должны были удовлетворять эпистемическим стандартам непогрешимости и непосредственной самоочевидности, а выдержать столь строгие стандарты могли лишь протокольные предложения, выражающие непосред-

ственные данные чувственного опыта индивидуальных носителей языка. Однако то, что дано в опыте, дано прежде всего и непосредственно в *моем* опыте, *здесь* и *теперь*, как того требуют протокольные предложения ex definitio. Не становятся ли в таком случае протокольные предложения солипсически блокированными, разделяя аналогичную судьбу атомарных в логическом атомизме?[2] Карнап ясно увидел надвигающуюся опасность. «Каждый протокольный язык может быть применен только солипсистски. Интерсубъективный протокольный язык невозможен»[3]. Его отказ от первоначального «феноменалистского» языка в пользу «физикалистского», как он сам объяснял впоследствии в «Автобиографии», был обусловлен стремлением «спасти ситуацию» и не допустить возникающие солипсические импликации[4]. Вторая трудность заключалась в невозможности применять эмпирический критерий верификации к чувственно ненаблюдаемым *P*-состояниям других людей. «Если мы хотим сохранить познавательную значимость общепринятого убеждения о наличии ментальных состояний у других людей,— писал Г. Фейгл,— то нам следует отказаться от „строгого" критерия верифицируемости фактуально осмысленного»[5]. Последовавшие «либерализация» эмпиризма и «ослабление» критерия не спасли последний от полной дискредитации. Наконец, третья трудность, органически сопряженная с первыми двумя, возникла при реализации проекта унифицированной науки, где наибольшие неудобства вызывал «язык психологии». И вновь, чтобы «спасти ситуацию», был выдвинут бесхитростный тезис физикализма: язык психологии объявлялся составной частью языка физики[6]. Когда же выяснилось, к каким нелепостям приводит применение этого тезиса, идея психофизического тождества уступила место идеям «логического перевода» и «редукционного анализа». В конце концов, по-видимому, из-за неудовлетворительности предлагаемых «оправданий» Карнап просто объявил чужое сознание «гипотетическим конструктом», конвенционалистски постулируемым наподобие некоторых понятий теоретической физики[7]. Но подобное решение было справедливо расценено самими философами-аналитиками как свидетельство «философской беспомощности» (Г. Райл), ибо оно означало отказ от всякой возможности рационального оправдания проблемы.

Фактическая беззащитность перед скептическими аргументами и солипсистскими выводами ускорила окончательный провал логического позитивизма, заставив лингвистических аналитиков искать новые пути обоснования проблемы. Особое внимание при этом уделялось выявлению лингво-гносеологических причин, порождающих две группы альтернативных концепций, каждая из которых представляет соответствующий полюс эксплицитно формулируемой антиномии: *картезианство — бихевиоризм*. В рамках аналитического движения картезианский путь представляли сторонники «феноменалистского» базиса оснований знания (Рассел, Айер и др.), вынужденные так или иначе апеллировать к аргументу по аналогии; противоположную позицию заняли «физика-

листы» (Карнап, Гемпель Фейгл и др.), разрабатывавшие различные версии аналитического (логического) бихевиоризма.

Отвергая равным образом картезианство и бихевиоризм, поздние аналитики сосредоточили внимание на разработке «третьего» пути обоснования проблемы. В наиболее яркой форме этот «третий» путь представлен в концепциях Витгенштейна и Стросона, хотя не в меньшей мере оригинальный вклад в его разработку внесли Г. Райл, Н. Малкольм, Дж. Остин, Дж. Уиздом и др. В чем же состоит ущербность картезианства и биохевиоризма, на фоне которых рождается необходимость в подобном «третьем пути»?

ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЙ ДОСТУП: ОСНОВАНИЯ КАРТЕЗИАНСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Картезианство в той форме, в какой оно трактуется поздними аналитиками, представляет собой результат нескольких составляющих, часть из которых генетически восходит к Декарту. Но так как картезианству придается «парадигмальное» значение, то оно выходит за узко-картезианские рамки. Именно картезианство, с точки зрения Витгенштейна, порождает ряд скептических и солипсических выводов, в результате которых, например, быстро рухнули логический атомизм, а вслед за ним и логический позитивизм. Логические позитивисты резко противопоставляли свои доктрины классической философии. Теперь, с точки зрения поздних аналитиков, они сами оказались «внутри» сферы, охваченной действием парадигмы.

Удачно обозначенный Г. Райлом тезис о «привилегированном доступе» открывает «вход» в парадигму. Тезис можно представить как в терминах анализа обыденного сознания («языка»), так и в качестве стартовой посылки теоретико-познавательного построения. Когда у меня болит голова, когда я радостен или печален, думаю о философской проблеме или озабочен неприятным разговором с *NN*, то я один могу знать, что именно происходит в моем внутреннем, скрытом от всех других мире собственного сознания. Знание о моих *P*-состояниях непосредственно совпадает с фактом их данности мне, следовательно, рассуждал Декарт, открывая принцип единства сознания и самосознания, я могу сомневаться в любом объекте мысли, но не в том, что в процессе тотального сомнения происходит работа самой мысли. Наши привилегии в данном случае коренятся в том неоспоримом, как полагал Декарт, факте, что коль скоро мысли (а значит, в декартовском понимании cogitatio, также и чувства, надежды, страхи и заботы) относятся к разряду моих собственных P-состояний, то я не могу иметь их в своем «собственном доме», *не зная* при этом, что они «в нем». Тезис о привилегированном доступе лежит в основании Декартова решения двух взаимопересекающихся задач. Первая из них заключалась в поисках беспредпосылочного начала, которое Декарт обнаруживает в первичной данности собственного самосознания. Вторая — в новой философии сознания,

которая строится на резком противопоставлении психической и физической субстанций, души и тела.

Существенно, что Декарт выражает эту первичную данность не в безлично-объективированных формах «разума», «мысли», «души», что было характерно для средневековой мысли, а именно в грамматической форме первого лица единственного числа, как «*я* мыслю». Открытие «*я* мыслю», сделавшее Декарта «родоначальником новой философии» (Гегель), возвестившее «совершеннолетие современного мышления» (Виндельбанд), явилось философским выражением коренного исторического поворота к субъективности, к полной эмансипации самосознающего субъекта как единственного источника новой философии и новой науки. Глубинные истоки картезианского «поворота» коренятся в социально-экономической действительности первой половины XVII в.— времени утверждавшихся капиталистических производственных отношений, создающих объективную необходимость в частной инициативе и самодеятельности индивидов.

Однако, с какой бы стороны ни оценивать картезианское cogito, в собственно гносеологическом отношении оно поставило ряд трудных задач. Если непосредственно самоочевидно, а потому абсолютно достоверно только то, что «я мыслю», то достоверность любого другого суждения, референт которого оказывается в сфере не-*я*, становится в высшей степени проблематичной. Боги, ангелы, другие люди, животные, материальные тела, короче, все, что охватывает сфера «не-*я*», требует теперь специальных доказательств.

Вместе с картезианским cogito рождается эгоцентрический предикамент: в истории гносеологических учений исходные основания знания предицируются либо к тем или иным психическим состояниям познающего субъекта, либо к их носителю, к самому *я*. Не важно, какую именно спецификацию приобретает предикамент (cogito Декарта, sense, sense-data у эмпириков, гносеологический субъект или «чистое» гносеологическое *я* у Фихте, Риккерта или Гуссерля). Важно, что во всех этих случаях знание о внешнем мире и чужих сознаниях либо объявляется содержанием сознания познающего *я*, либо выводится на базе такого содержания. Эгоцентрический предикамент лежит в основе всех разновидностей гносеологического субъективизма. Дуалист, субъективный идеалист или феноменалист в одинаковой степени стоят перед трудностью «выхода» в сферу не-*я*. Один лишь солипсист, разделяя вместе со всеми исходный эгоцентризм, решительно заявляет о невозможности покинуть границы собственного *я*.

Таким образом, приняв за начало эгоцентрический предикамент в любом его варианте, философ уже оказывается «внутри» картезианской парадигмы, но здесь перед ним как бы открыты два пути. Первый — самый прямой, в логическом отношении как будто безупречный, но зато совершенно абсурдный. Этот путь заканчивается солипсистским тупиком. Лишь немногие имели мужество встать на этот путь, в том числе и сам Витгенштейн в

«Логико-философском трактате». Естественное стремление «обойти» солипсистский путь приводит ко второй возможности, где как раз и происходит «столкновение» с трудно преодолимым препятствием — проблемой чужого сознания. Таким образом, в классических философских построениях нового и новейшего времени, а также в некоторых направлениях современной зарубежной философии эта проблема возникает в результате стремления философов доказать, что вытекающие из эгоцентрического предикамента солипсистские импликации не являются неизбежными.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ КАРТЕЗИАНСКОЙ ПАРАДИГМЫ: АРГУМЕНТ ОТ ЧАСТНОГО ЯЗЫКА

В исследованиях позднего Витгенштейна картезианская парадигма подвергается комбинированной атаке — внешней и внутренней. Внешняя критика базируется на аргументе от частного (private) языка; внутренняя — на опровержении аргумента по аналогии.

Эгоцентрический предикамент имеет лингвистическую форму в первом лице единственного числа. Соответственно Витгенштейн вводит понятие «личного языка», слова которого «обозначают то, что может быть известно одному говорящему: его непосредственные личные ощущения» [8]. Понятие личного языка, помимо указанного (обозначим его PL), имеет и другие значения, которые необходимо дифференцировать. Можно, например, «представить людей, говорящих монологически» [9]. Зашифрованные личные записи, секретные коды и тайные языки представляют собой примеры частных языков, предназначенных либо для самокоммуникации, либо для коммуникации ограниченной группы лиц. Однако здесь мы не можем еще говорить о частном языке в философски требуемом смысле. Частные коды, это еще не частный язык, а, скорее, частный способ транскрипции некоторого предданного общественного языка. Теоретическая возможность «перевести» эти частные языки на общественный делает подобные языки «приватными» лишь в фактуальном смысле, не представляющем философского интереса. «Разве мы не можем представить язык, с помощью которого человек для своих частных целей выражает устно или записывает свои внутренние переживания — чувства, настроения, etc.?.. Но я не это имею в виду. Частные слова в таком языке должны обозначать то, что может быть известно одному говорящему, причем так, что никто другой не мог понять такой язык» [10]. Частный язык, таким образом, это не просто язык, который не понимают другие, но язык, который не может быть понят никем другим, кроме самого говорящего. В этом втором значении «частность» понимается не в эмпирически случайном, а в логически необходимом смысле. Моделируя эгоцентрический предикамент в форме языка, обозначающего непосредственные субъективные переживания говорящего PL_1, Витгенштейн затем придает ему характер солипсистского языка PL_2, который

не может быть (логически) понятным никому, кроме самого говорящего. Движение от PL_1 к PL_2 подразумевает широкий историко-философский контекст. В истории гносеологических учений принятие PL_1 не всегда приводило к солипсизму, во всяком случае, выше уже отмечалось, что рождение проблемы чужих сознаний обусловлено стремлением принять PL_1, но избежать PL_2. Да и в самой аналитической философии, за исключением «раннего» Витгенштейна, принятие PL_1 не всегда завершалось солипсистским исходом. Рассел и Айер искали выход в аргументе по аналогии, а Карнап — в бихевиористическом редукционизме.

Поздний Витгенштейн стремится доказать тщетность всех подобных усилий. Он стремится показать, что если принимается PL_1, то уже не остается никаких шансов избежать PL_2. Приняв PL_1, философы картезианской ориентации неизбежно вовлекаются в сферу солипсического тяготения, т. е. PL_2, поэтому избежать PL_2 можно не с помощью сомнительного аргумента по аналогии («внутренняя критика»), а только в том случае, если исключается и PL_1. В этом и состоит основное назначение аргумента от частного языка, который правильнее было бы называть аргументом *против* частного языка.

Конкретная реализация указанной установки предполагает выявление двух взаимосвязанных ошибок, на базе которых образуется PL_1. Первая из этих ошибок кроется в субъективистском толковании опыта, вторая — в депотационной теории значения, предполагающей, что слова должны приобретать значения с помощью наглядных (остенсивных) определений. Отождествление значений слов с обозначаемыми объектами не выдерживает критики, так как два различных языковых выражения могут обозначать один и тот же объект, но иметь различные значения. Если мистер *NN* умер, то нелепо утверждать, что значение слов «Мистер NN умер» также умерло, но что́ следовало бы утверждать, если значение имени и есть тот объект, который данное имя обозначает [11].

В частном языке слова могут приобретать значения только на основе индивидуального опыта говорящего. Это значит, что если, например, я испытываю какое-то ощущение, которое мне хочется выразить на своем частном языке, то мне нужно лишь зафиксировать свое внимание на данном ощущении, обозначив его в своем дневнике значком *E*. Так как вся эта процедура именования строится на основании моего частного опыта, то только я один могу знать что́ именно *E* значит... Никто не может обучить меня значению *E* [12]. «Вполне возможно, что то, что я называю „красным“, вы называете „зеленым“ и vice versa. То же самое касается значка *E* и любых других слов, обозначающих мои ощущения» [13].

Частное определение значения *E* предполагает, что мне удалось установить определенное соответствие между значком *E* и моим болевым ощущением. Это соответствие можно считать действительно установленным, если и в будущем я применяю *E* для обозначения того же самого ощущения. Если я в одном случае

применяю *E* для обозначения одного ощущения, а в другом — другого, то очевидно, что я применяю *E* неправильно. Но как установить в пределах моего частного языка, применяю ли я *E* для обозначения того же самого ощущения или мне лишь кажется, что я применяю *E* правильно? «То, что кажется правильным, то и правильно. А это только значит, что мы не можем говорить здесь о правильности» [14]. Если в частном языке исчезает различие между «правильно» и «кажется, что правильно», то в таком случае «правила» частного языка создают лишь иллюзию правил [15].

Саму процедуру именования в частном языке Витгенштейн называет «пустой церемонией» (idle ceremony), подвергая критике тех философов, которые пытались установить связь между именем и вещью путем остенсивных определений. Эта концепция имеет долгую историю. В аналитической философии ее развивал сам Витгенштейн в «Трактате», а также Рассел, который утверждал, что остенсивные определения «вначале являются единственно возможными» [16]. В своей критике Витгенштейн безусловно прав. Генетический приоритет, который отдается акту номинации, ставит ребенка или первобытного дикаря в теоретическое отношение к реальности. «Именование есть ход в языковой игре,— не в меньшей мере, чем передвижение пешки есть ход в шахматах. Мы можем сказать: ничто невозможно сделать, если вещь не названа. Но она не может быть названа вне языковой игры» [17].

Отвергая генетический приоритет акта номинации, Витгенштейн решает важную задачу, доказывая невозможность определять остенсивным путем значения слов в частном языке. Функция номинации при этом не отвергается, а рассматривается как производная от языковой деятельности, точнее, как нечто, что может возникнуть лишь в практическом контексте «языковых игр», а не предшествовать им в качестве предваряющего условия.

Сторонник частного языка может, конечно, сослаться на свою память как возможную основу правильности применения *E* в различных обстоятельствах. Но Витгенштейн отклоняет и эту возможность, так как «мы не можем все время апеллировать к памяти как к последней инстанции, выносящей окончательный приговор» [18]. Конечно, мы проверяем одни наши воспоминания с помощью других, когда, например, пытаемся вспомнить время отхода поезда, вспоминая, как составлена таблица расписания движения, «однако этот процесс может опираться на другое воспоминание, если оно само является правильным. Если мое воспоминание о расписании движения не может быть проверено на правильность, то как оно может подтвердить правильность первого воспоминания об отходе поезда?» [19] Таким образом, ссылка на память не спасает частный язык от угрозы лишения права на существование. Подобная апелляция к памяти, остроумно замечает Витгенштейн, напоминает человека, «покупающего еще несколько экземпляров утренней газеты с целью проверки того, что напечатанное в первом экземпляре правильно» [20].

Мы рассмотрели лишь часть доказательств, из которых образуется витгенштейновский аргумент против частного языка. Большей частью они имеют логическую форму reductio ad absurdun. Допускается постулат частного языка в форме PL_1, а затем доказывается, что такой язык логически несостоятелен. Но тем самым открывается возможность опровергнуть картезианскую парадигму, а заодно устранить основной гносеологический источник, «питающий» проблему чужих сознаний. Решение проблемы, таким образом, оказалось эквивалентным элиминации основной ее теоретико-познавательной причины. Это соответствует общей лингво-аналитической установке «так раскрывать обстоятельства путаницы, чтобы все лежало на поверхности ...и нечего было бы объяснять» [21]. Но проблема имеет и другие источники, поэтому решение ее только через устранение PL оказалось недостаточным.

АРГУМЕНТ ПО АНАЛОГИИ

Внутренний «подрыв» картезианской парадигмы строится на доказательстве нерелевантности аргумента по аналогии — основного средства, с помощью которого философ, работающий в картезианской парадигме, стремится рационально оправдать возможность знания о P-состояниях других людей.

В истории проблемы чужих сознаний аргумент по аналогии выдвигался неоднократно, причем философами самых различных направлений. Прежде чем проанализировать «логическую валентность» аргумента, интересно еще раз проследить его генезис. «Мы постигаем боль другого исключительно благодаря нашей собственной способности испытывать чувство боли. Никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека у нас нет» [22]. Данное рассуждение представляет собой конъюнкцию двух составляющих тезисов: (1) необходимым условием моего постижения болевого ощущения другого человека является мое знание о том, что значит «ощущать боль»; (2) я могу знать, что значит «ощущать боль», только на основе своей собственной способности испытывать боль. Тезисы (1) и (2) выглядят вполне убедительно, пока мы полностью не осознали все те следствия, которые из них вытекают.

Прежде всего тезисы накладывают вето на допуск во внутренний мир другого человека такого ощущения X, которое я сам никогда не испытывал. Но у меня нет никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека. Следовательно, я не в состоянии ни понимать X, ни допускать существования какого бы то ни было X, выходящего за пределы моего частного опыта. Отсюда неизбежно следует: (3) сомневаюсь, можно ли допускать в чужом сознании наличие такого ощущения X, которое я сам никогда не испытывал; (3а) никаких других ощущений, кроме собственных, я не знаю и знать не могу.

Из многочисленных увертoк и оговорок, направленных на доказательство того, что скептическая и солипсическая импликации (3) и (3а) не являются неизбежными, если тезисы (1) и (2) истинны, аргумент по аналогии выглядит наиболее респектабельно. Он возникает, таким образом, как логический маневр, цель которого — доказать, что если принимаются (1) и (2), то все еще имеется возможность исключить (3) и (3а).

Итак, на основе моего частного опыта я обнаруживаю повторяющуюся связь между моим P-состоянием и его «материализованным» проявлением в моем теле, поведении, речи (M-состоянием). В некоторых случаях эта связь имеет причинно-следственный характер, такой, что когда *P*, тогда и *M*. Но в отличие от *P*, которое может быть известно только мне одному, *M* имеет публично наблюдаемый характер. Если мой частный опыт дает основание считать, что мое *P*-состояние есть причина моего *M*-состояния, то, наблюдая за аналогичным *M*-состоянием другого человека, а допускаю наличие (возможность наличия) соответствующего *P*-состояния.

Получаемый вывод по аналогии может в лучшем случае иметь вероятностный характер, так как всегда возможно сомнение в том, действительно ли причиной наблюдаемого *M*-состояния другого человека является приписываемый ему *P*-предикат. «На практике,— писал Рассел,— требование точности и достоверности вышеприведенного утверждения должно быть смягчено. Мы не можем быть уверены, что в нашем субъективном опыте *A* есть единственная причина *B*. И даже если *A* действительно есть единственная причина *B* в нашем опыте, как мы можем знать, что так дело обстоит и вне нашего опыта? Но необходимо, чтобы мы знали это с достоверностью; достаточно, если это будет в высокой степени вероятно. Именно предположением вероятности в таких случаях и является наш постулат» [23].

Указанные ограничения не спасают предложенную интерпретацию от всех проблем, что связано с общими трудностями оправдания индуктивных выводов, а также слабой индуктивной базой, на которой строится аргумент (мой единичный частный опыт). Витгенштейн, Малколм и Стросон выдвигают дополнительные возражения. Витгенштейн, в частности, указывает на невозможность проверки вывода аргумента, а также ошибочность исходного предположения в том, что мы можем научиться значению слов, обозначающих наши ощущения на основе лишь собственного частного опыта. «Трудно представить себе боль, которую я не ощущаю, по образцу боли, которую ощущал» [24]. Малколм идет еще дальше, пытаясь доказать, что аргумент невозможен не только в качестве достоверного, но и в качестве вероятного. Если нет никакого критерия для существования *P*-состояний других людей, то невозможна правильная идентификация моих и чужих *P*-состояний. Что может означать «ему больно» для меня, если никакое наблюдение не может подтвердить его истинность или ложность? Если у меня нет критерия

понимания «ему больно», то невозможно и понимание «вероятно, что ему больно» [25].

Стросон предлагает более сложную схему опровержения. Аргумент предполагает вывод «ему больно» на основе посылки «мне больно». Эта посылка включает в себя понятие *моего* опыта. Но чтобы я мог иметь понятие о *моем* опыте, необходимо, чтобы мой опыт являлся и «не-моим», т. е. необходимо, чтобы я также имел понятие чужого опыта. «Главный пункт здесь чисто логический: идея предиката соотносима с областью различимых индивидов, к которым данный предикат может осмысленно, хотя и не всегда истинно применен» [26]. В случае с психическими свойствами (или со способностью применять *P*-предикаты) эта область включает одновременно и меня и других, ибо невозможно иметь понятие о психических свойствах, не имея понятия о том, кому эти свойства принадлежат. Следовательно, имея понятие о самом себе, я должен также иметь понятие о себе как носителе психических (и иных) свойств. Но имея такое понятие о себе, я должен одновременно иметь понятие другого, как субъекта (носителя) психических свойств. Но такое понятие возможно, если уже имеется знание о том, как («осмысленно, но не всегда истинно») приписывать *P*-предикаты другим людям. Если мы не знаем, как приписывать *P*-предикаты другим людям, то мы не в состоянии иметь ни понятий о себе (и своем опыте), ни понятий о другом (и его опыте). Но аргумент по аналогии как раз исходит из ошибочного представления о том, что вначале мы имеем понятие о себе (и своем опыте), а потом уже должны «выводить» отсюда понятие другого.

Таким образом, если стросоновское опровержение правильно, то сторонник аргумента не просто испытывает традиционную трудность «выхода» к сознанию другого, но теряет почву под собственными ногами, оказываясь не в состоянии укрыться от «чужого» в сфере собственного я.

БИХЕВИОРИЗМ

Аргумент по аналогии всегда открыт для скептической критики именно потому, что он базируется на картезианской предпосылке о *случайном* характере связи между наблюдаемым поведением и *P*-состояниями других людей. Напротив, бихевиоризм во всех своих формах исходит из того, что эта связь необходима. Если бихевиоризм прав, то аргумент по аналогии становится излишним, так как все психические процессы объявляются познаваемыми в терминах их «материальных» проявлений. Нет никакой необходимости допускать, что за этими проявлениями скрывается «таинственная сущность», «призрак в машине» (Г. Райл), которые нужно специально выявлять.

В аналитической философии можно встретить несколько вариантов бихевиоризма. Редукционистский вариант, например, считает все психические события «логическими конструкциями» фи-

зических (поведенческих). Методологический вариант редукционизма, представленный Карнапом, рассматривает все термины, содержащие указание на психические события, подлежащими «логическому переводу» на физикалистский язык, «открытый» для эмпирической проверки. В принципе, различные варианты бихевиоризма могут уживаться с эпифеноменализмом, с психофизическим дуализмом и современными, довольно распространенными за рубежом формами недиалектического материализма. Некоторые комментаторы относят поздних аналитиков (Витгенштейна, Стросона, Малкольма, Уиздома и др.) к разновидности «нередукционистского бихевиоризма», чрезвычайно расширяя при этом понятие «бихевиоризм» [27].

Основное возражение против бихевиоризма как философии сознания заключается в том, что человек может испытывать чувство гнева, но не выражать его в гневном поведении и, наоборот, он может выражать все признаки гневного поведения, но не испытывать при этом чувство гнева. Это возражение усиливается по мере того, как мы переходим от нижних этажей психического к более высоким (к мыслям, к воображению, к фантазии). Кроме того, для того чтобы сказать «мне больно», мне незачем изучать свое поведение или же спрашивать о нем у других. Это напоминало бы анекдот о бихевиористе, встретившем коллегу на конференции словами: «Вы себя хорошо чувствуете!», а затем спрашивающем: «А как я себя чувствую?». Иными словами, если сторонник аргумента по аналогии затрудняется с сознанием другого человека, бихевиорист не справляется со своим собственным. И эта трудность имеет реальные основания, связанные с логической асимметрией психологических предложений в первом и третьем лицах.

Сам Витгенштейн предупреждает, чтобы его не смешивали с бихевиористом, выдвигая достаточно серьезные возражения против последнего. Учитывая, что ключевую роль при этом играет понятие «критерий», которое к тому же толкуется в духе «социальной практики», то мы получаем достаточные основания говорить о «третьем пути» (если не по исполнению, то по крайней мере по замыслу).

ТРЕТИЙ ПУТЬ: АРГУМЕНТ ОТ КРИТЕРИЯ

Чтобы не впасть в бихевиоризм, Витгенштейн отрицает отношение «логического следования» между поведением и *P*-состояниями. Вместе с тем, избегая картезианства, он не может признать эту связь случайной. Как и картезианцы, Витгенштейн признает, что ощущения — это «субъективный, не-диспозиционный аккомпанемент» нашего поведения, в котором они «естественным» образом проявляются, однако отрицает, как и бихевиористы, что этот «ментальный аккомпанемент» может быть идентифицирован и изучен до и независимо от внешних обстоятельств и поведения. «Что произошло бы, если люди не выражали никаких внеш-

них знаков боли?.. Тогда было бы невозможным обучать детей значению „зубная боль“» [28]. С другой стороны, стоик может подавлять все внешние проявления болевого поведения, но это не значит, что он не ощущает при этом боль. Боль и болевое поведение — разные вещи, но разность эта не абсолютна. Понятие критерия как раз и вводится с целью подчеркнуть специальный характер этого отношения и тем самым исключить антитезу.

Понятие «критерий» соотносимо с понятием «симптом» (Стросон вводит коррелятивные понятия «логически адекватный критерий» и «знак»). M является критерием P в ситуации S, если, по определению («грамматическому правилу» или «значению») M, оправдывает применимость P в ситуации S. В отличие от критерия «симптом» не задается «правилом» языковой игры (не дедуцируется) из правила, а устанавливается путем эмпирической корреляции. То, что наличие M может доказывать наличие P, есть результат либо конвенционального правила («критерий»), либо наблюдаемой корреляции («симптом»). Например, наличие определенного вируса есть критерий вирусной пневмонии, в то время как наличие жара у больного — симптом этой болезни. Если я вижу, что идет дождь, и промокаю при этом, то это непосредственный критерий дождя, в то время как падение стрелки барометра — симптом.

Таким образом, возможность познания P-состояний других людей (т. е. осмысленного применения P-предикатов в третьем лице) предполагает, что определенное P-состояние устанавливается на основе M, которое выступает по отношению к P либо как критерий, либо как симптом. Если M — критерий, то M априори задает правило осмысленного применения P-предиката; если же M — симптом, тогда M вступает в эмпирическую корреляцию либо с критерием, либо с новым симптомом M_1. Цепь наблюдений за симптомами может продолжаться неопределенно долго, но не бесконечно. В определенном пункте мы приходим к критерию, и если «внутренние состояния нуждаются во внешнем критерии», то таким критерием могут быть лишь поведение и обстоятельства.

Хотя Стросон не согласен со всеми деталями витгенштейновской аргументации, в общих стратегических установках он — один из крупных его последователей. Как и Витгенштейн, он отвергает логическую эквивалентность и индуктивную случайность связи между поведением и P-состояниями. Он также пытается доказать, что «критериологическая связь» не просто объединяет поведение с психическими процессами, но и создает необходимое условие нашей способности применять P-предикаты. Он разрабатывает «трансцендентальную дедукцию» критериологической связи с целью доказать, что если поведение не может быть логически адекватным критерием P-состояний других людей, то никто не сможет применять P-предикаты ни к себе, ни к другим.

Доказательство «критериологической связи» строится на понятии личности, которая «не должна анализироваться на карте-

зианский манер, как вторичная сущность по отношению к двум первичным — отдельного сознания и отдельного тела» [29]. Это значит, что когда мы говорим о сознании другого, то мы уже должны обладать понятием личности, которое «логически неразложимо», следовательно, включает в качестве нераздельных компонентов как *P*-состояния, так и *M*-состояния (физические проявления, тело, поведение). Но если физические характеристики и поведение не могут быть исключены из логически неразложимого понятия личности, то мы оказываемся в состоянии идентифицировать психические процессы, протекающие в сознании других людей, на основе наблюдений за их поведением. Не важно, что в данном конкретном случае мы можем ошибиться. Важно, что вскрыто «трансцендентальное условие», обеспечивающее нашу готовность применять *P*-предикат. Это условие связано с принятием лингвистического правила (в процессе обучения, социализации), вместе с которым у нас возникает понятие боли, задающее нашу готовность «осмысленно» применять соответствующий *P*-предикат. Система таких лингвистических правил образует нашу «концептуальную схему», соответственно задача «дескриптивной метафизики» определяется в «описании взаимосвязей фундаментальных категорий нашей мыслительной деятельности, показе того, как они соотносятся с теми формальными понятиями (существование, тождество, единство), которые охватывают все эти категории» [30].

Наибольшую трудность в концепции Витгенштейна — Стросона представляет само понятие «критерий», которому комментаторы придают довольно обширный спектр значений. В обобщенной форме эти значения можно свести к «сильной» и «слабой» версиям. Сильная отождествляет критерий с необходимыми и достаточными условиями существования *P*-состояний, что создает гарантию их познаваемости. Однако при этом возникают трудности применения критерия для самоописаний *P*-состояний в первом лице, а также опасность полного слияния с бихевиоризмом. При слабой версии, критерий отождествляется лишь с достаточными условиями, но такое ослабление фактически нивелирует различие между критерием и симптомом. Критерий не может быть слишком «сильным», так как он сливается с бихевиоризмом, но и не может быть слишком слабым, так как приводит к картезианству. Вновь возникает необходимость в каком-то промежуточном решении, каком-то «третьем» пути в соотносительном ряду: «критерий — симптом», «конвенция — опыт», «априорное — апостериорное», «аналитическое — синтетическое». Таким образом, с введением понятий «критерий» и «симптом» (Витгенштейн), «логически адекватный критерий» и «знак» (Стросон), исходная антитеза «картезианство — бихевиоризм», не разрешилась, а вновь повторилась.

Приняв личность за базисное, логически неразложимое понятие, Стросон надеялся преодолеть психофизический дуализм, логическую ошибку повтора проблемы, а заодно опровергнуть скептического солипсиста, неявно базирующегося на «правилах язы-

ковой игры» или «понятийной схеме», которые скептик в то же время явно отвергает. Сомневаясь в возможности познания чужих сознаний, скептик оказывается «внутри» понятийной схемы, сомневаясь в том, что придает осмысленность его собственным сомнениям.

Однако способность осмысленно применять *P*-предикаты в третьем лице еще не означает того, что в каждом конкретном случае мы в состоянии определить, насколько такое применение является истинным. В свое время расселовская теория дескрипций показала, что предложение не может принимать значение «истинности» или «ложности», если оно не осмысленно. Независимо от того, что именно понималось под условиями осмысленности в дальнейшем, само расселовское решение сыграло исключительную роль в формировании аналитической философской традиции. И тем не менее, даже если принято трансцендентальное правило осмысленного применения *P*-предикатов в третьем лице в модернизированном варианте концепции Витгенштейна — Стросона, то отсюда вовсе не следует, что в эмпирических ситуациях мы гарантированы от возможности постоянных заблуждений. Способность применять *P*-предикаты осмысленно и способность применять их в значении истинности — это не одна и та же способность. И так как аргументация Стросона не в состоянии предотвратить возможность систематических ошибок в «осмысленном» применении *P*-предикатов к чужим сознаниям, то этого вполне достаточно для скептического вывода о возникающем в данном случае гносеологическом иллюзионизме.

Понятийная схема образует бессознательный корень (трансцендентальное единство апперцепции?) для правильной идентификации партикулярий у всех мыслящих существ и тем самым универсальное основание познания и коммуникации. Но, может спросить скептик, откуда Стросону известно, что понятийная схема идентична для всех личностей? Стросон, конечно, допускает возможность альтернативных описаний внутренних структур понятийной схемы, но «запрещает», в духе кантовского аргумента от возможного опыта, ставить вопрос о существовании конкурирующих понятийных схем. И это вполне понятно. Ведь для конкурирующих понятийных схем вновь придется искать единое, в философском смысле нейтральное основание. Кроме того, обнаружится и «круг» в доказательстве: получится, что Стросон принял за «доказанное» то (идентичность познавательных схем у всех людей), что как раз и составляет задачу доказательства.

Но скептик может проигнорировать стросоновский «запрет», просто принимая стросоновскую «понятийную схему» как свою собственную, сомневаясь при этом в ее единственности и истинности. Получится, что «понятийная схема» такова, какой она кажется скептику, а заодно и Стросону, либо для ее оправдания не останется другой возможности, как ссылка на обыденный здравый смысл. В длительной и упорной борьбе со скептическими возражениями Стросон избирает этот последний путь, опира-

ясь на традицию, идущую от Дж. Мура, но именно здесь скептик наносит решающий удар. Здравый смысл не есть нечто единое и гомогенное. Он постоянно изменяется, допуская одновременное сосуществование конкурирующих, взаимоисключающих точек зрения, связанных, например, с предрассудками, суевериями, верой в реальность материальных тел или в бессмертие душ. Здравый смысл не может служить последним словом в философском оправдании, потому что сам нуждается в подобном оправдании.

Дескриптивная метафизика Стросона в противоположность «ревизующей» (revisionary) принимает понятийную схему как данность, которую можно лишь описывать, но не пересматривать или оценивать. Наметившаяся у позднего Витгенштейна «кантианизация» аналитической философии получила свое последовательное выражение в стремлении Стросона истолковать понятийную схему в духе лингвистического априори, предписывающей способность человеческого осмысления мира. «Понятийная схема... не имеет истории» [31]. «...Мы не в состоянии изменить ее, даже если захотим это сделать» [32].

Тем самым кажущаяся материалистическая онтология Стросона, где в качестве базисных партикулярий фигурируют материальные тела и личности, оказалась поставленной в исключительную зависимость от субъективных условий нашей познавательной организации, полностью «поглощаясь» понятийной схемой. В результате, как правильно подчеркнула Т. Н. Панченко, «неспособность построить непротиворечивое учение дескриптивной метафизики оказалась доказательством от противного: на основе анализа обыденного сознания невозможно получить онтологические выводы, если не занять четкую идеалистическую позицию» [33].

Хотя «критериологическая» доктрина Витгенштейна — Стросона содержит и другие существенные трудности и противоречия, в целом она представляет немалый интерес для философов, работающих в марксистской традиции. Критика гносеологического субъективизма в форме аргумента от частного языка, апелляция Витгенштейна к общественной практике, правда понятой в духе социального конвенционализма и скорректированной Стросоном в сторону трансцендентального априоризма, признание первичности общественного языка и социальных правил, воплощенных в «языковые игры», по отношению к индивидуальному сознанию — все эти положения свидетельствуют о том, что поздние аналитики пытаются нащупать пути, которые оказались уже давно пройденными марксистской философией.

Именно Марксу принадлежит наиболее последовательная критика гносеологического субъективизма («гносеологической робинзонады»), сопровождаемая подлинным революционным переворотом в философии. «Человек сначала смотрится, как в зеркало, только в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к са-

мому себе как к человеку» [34]. Отношение к другому есть необходимое условие, конституирующее саму возможность относиться к самому себе как к *Я*. «Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности ... но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность» [35]. Глубина Марксова подхода заключалась не только в том, что он подрывал «беспредпосылочный» и «самоочевидный» характер эгоцентрического предикамента, но и доказывал, что «*я* мыслю» есть абстракция, в основе которой также лежат реальные общественные отношения, «превращенной формой» которых и выступает эта абстракция в сознании философов. Подрывая исходный гносеологический эгоцентризм, Маркс, таким образом, задолго до поздних аналитиков показал, как в «проблеме чужих сознаний» можно исключить одновременно и солипсизм, и «аргумент по аналогии».

[1] The philosophy of Rudolph Carnap/Ed. by P. Shillp. La Salle (Ill.), 1963. P. 269.

[2] В логическом атомизме проблема чужих сознаний обсуждалась в связи с солипсистскими следствиями, возникающими при гносеологической оценке атомарных предложений. Рассел обратил внимание на «некоммуницируемость» этих предложений в «Философии логического атомизма» (*Russell B.* The philosophy of logical atomism. L., 1956), хотя и не сделал всех тех выводов, которые сделал Л. Витгенштейн, убедительно доказавший в «Логико-философском трактате», что если доктрина логического атомизма правильна, то солипсизм неизбежен.

[3] *Carnap R.* The unity of science. L., 1934. P. 80.

[4] The philosophy of Rudolf Carnap. P. 51.

[5] *Feigl H.* Other minds and the egocentric predicament // The Journal of Philosophy. 1959. N 56. P. 980.

[6] Доктрина физикализма, сформулированная в логическом позитивизме в целях обоснования интерсубъективности, преследовала и другую задачу — обеспечить единый (монистический) фундамент в реализации проекта унифицированной науки. В качестве определенного направления в решении психофизической проблемы физикализм приводил к теории психофизического тождества (см., напр.: *Feigl H.* Physicalism, unity of science and the foundations of Psychology // The philosophy of R. Carnap), а в качестве решения проблемы чужих сознаний — к логическому (аналитическому) бихевиоризму. Как философия сознания, физикализм выражает одну из самых распространенных современных версий недиалектического материализма, проявившихся с достаточной полнотой в школе так называемого научного материализма (см.: *Дубровский Д. И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980.).

[7] The philosophy of Rudolf Carnap. P. 109.

[8] *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1953. § 243.

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] Ibid. § 48.

[12] Ibid. § 293.

[13] Ibid. § 272.

[14] Ibid. § 258.

[15] Ibid. § 259.

[16] *Рассел Б.* Человеческое познание: Его сфера и границы. М., 1957. С. 40.

[17] *Wittgenstein L.* Op. cit. § 49.

[18] Ibid. § 56.

[19] Ibid. § 265.

[20] Ibid. § 256.

[21] Ibid. § 51.

[22] *Симонов П. В.* О познавательной функции сопереживания // Вопр. философии. 1979. № 9. С. 137.

[23] *Рассел Б.* Указ. соч. С 519.

[24] *Wittgenstein L.* Op. cit. § 151.
[25] *Malcolm N.* Knowledge and certainty. L., 1963. P. 226.
[26] *Strawson P.* Individuols: Essays on descriptive metaphysics. L., 1959. P. 109.
[27] См.: *Pitcher G.* The philosophy of Wittgenstein. N. Y., 1964. P. 298.
[28] *Wittgenstein L.* Op. cit. § 257.
[29] *Strawson P.* Op. cit. P. 102.
[30] Ibid. P. 318.
[31] Ibid. P. 10.
[32] Ibid. P. 35.
[33] *Панченко Т. Н.* Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопр. философии. 1979. № 11. С. 167.
[34] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62.
[35] Там же. Т. 42. С. 118.

ПОЛЬ ФЕЙЕРАБЕНД В ПОИСКАХ «СВОБОДНОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ»

И. Т. Касавин

ОБЪЕКТИВНОСТЬ ПОЗНАНИЯ И «ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ»

Постпозитивистская философия науки, провозгласившая разрыв с неопозитивизмом и действительно вскрывшая ряд его пороков, вместе с тем унаследовала сциентистские эпистемологические установки последнего. Это были: а) убеждение в том, что научное знание является аутентичным знанием и исчерпывает все, что можно знать о действительности; б) методическое правило, согласно которому знание следует изучать только при помощи анализа научного знания; в) терапевтическая максима, гласящая, что заблуждения научного познания можно полностью эксплицировать и исключить, используя набор методологических средств, вырабатываемых философией науки.

Одним из западных методологов, выступивших с критикой этих установок, стал Поль К. Фейерабенд [1]. Он убедительно показал тщету методологических иллюзий «критических рационалистов», выдвинув альтернативную методологическую концепцию («эпистемологический анархизм»), а также попытался вернуться к собственно гносеологическому анализу (в отличие от узкометодологического), призванному, по его мысли, освободить философию науки и познавательную деятельность вообще от навязанных извне методологических и мировоззренческих установок [2].

Следует сразу отметить, что программа реабилитации теоретико-познавательного исследования, выдвинутая Фейерабендом, осталась неосуществленной. В этом повинны, кроме всего прочего и очевидные мировоззренческие и методологические заблуждения Фейерабенда, его неспособность выйти за пределы буржуазной идеологии. В то же время его попытка представляет известный

интерес для философа-марксиста как кропотливая работа по реализации одного из возможных гносеологических подходов, приведшего пусть и к отрицательному результату.

Ориентация Фейерабенда на отказ от «методологизма» в исследовании знания и познания проявилась еще в конце 40-х годов. Он живейшим образом отреагировал на критику неопозитивизма Г. Фейглем как призыв к реабилитации гносеологии. «По-прежнему существует задача для философии в традиционном смысле слова! Вновь возможно обсуждение философских проблем — и умозрение (страшное слово!), и развенчание сильно формализованных систем при помощи небольшой дозы здравого смысла!» — вспоминает о своем «прозрении» Фейерабенд [3]. Логико-лингвистическая техника, распространенная в западной философии науки, оценивается Фейерабендом как совершенно бесплодная именно потому, что не служит углублению *знания о предмете*: «Аналитическая философия не дает ничего, кроме реконструкции процесса изучения синонимов языка... философия не может быть одновременно научной, т. е. интересной, прогрессирующей, предметной, информативной,— и аналитической» [4]. Неопозитивистский феноменализм как онтология научного знания также подвергается критике Фейерабендом, поскольку научные утверждения говорят нам о самой объективной реальности, а не о содержании чувственных данных. Обновление методологии науки оказывается тем самым связанным с ее материалистической интерпретацией, исходящей из существования независимого от нас объекта познания, данного в восприятии: «Суждение говорит... не о впечатлениях, оно говорит о птице, которая ни ощущением, ни поведением некоторого чувствующего существа не является» [5].

Так Фейерабенд обращается к важнейшей гносеологической проблеме объективности и предметности знания. Но, критикуя позитивистский фундаментализм (концепции «чувственных данных», «протокольных предложений» и т. п.), Фейерабенд не ограничивается чисто философскими аргументами, а выявляет методологические заблуждения, из которых вырастают различные варианты теории «чистого опыта» как представления об объективной основе знания. Эта теория базируется, в частности, на методологической концепции «универсального языка наблюдения»: только благодаря наличию некоторой интерсубъективно фиксируемой совокупности экспериментальных данных, не зависимых от какой-либо теории, возможны интерпретация, сравнение, оценка и выбор теоретических конструктов и теорий в целом. Доказывая невозможность такого универсального эмпирического языка [6], Фейерабенд выдвигает альтернативную концепцию «теоретического реализма». Если неопозитивисты фактически придавали теоретическим утверждениям статус научных фикций, «паразитирующих» на эмпирическом знании и не имеющих, собственно, теоретического значения, то Фейерабенд обосновывает противоположный тезис. Объективность, удостоверяемая чувствами (пусть даже интерсубъективно), представляет собой, по его

мнению, худший вариант субъективности. Это напоминает Энгельсову критику того, что в западной философии науки получило название «идеологии индуктивизма»[7]. Фейерабенд убедительно показывает, используя обширный историко-научный и историко-культурный материал, что всякое утверждение, фиксирующее наблюдаемую, экспериментальную ситуацию, базируется на целом ряде теоретических предпосылок. Например, утверждение Галилея о существовании спутников Юпитера является не просто констатацией, но само становится возможным только в том случае, если допустить, что законы отражения и преломления света в космосе аналогичны земным, что представления, лежащие в основе конструкции телескопа, истинны, что планеты существуют в свободном пространстве (а не прикреплены к небесному своду, как полагали в то время) и т. д. В противном случае нет никаких оснований для того, чтобы считать наблюдения Галилея объективными и, вообще, предметными,— они могут быть истолкованы просто как оптические иллюзии (подобные «отверстию в Луне», которое наблюдал Галилей).

Таким образом, объективность знания оказывается производной от объективности лежащих в его основе теорий — к такому выводу приходит Фейерабенд. «Научные теории,— пишет он,— суть способы видения мира; их принятие влияет на наши общие убеждения и ожидания и тем самым также на наши восприятия и концепцию реальности»[8]. Важно подчеркнуть, что Фейерабенд не просто формулирует тезис о «теоретической нагруженности» опыта, издавно известный в истории философии, в том числе и в современной западной философии науки (К. Поппер, Н. Хэнсон, С. Тулмин, М. Хэссе и др.), но настаивает на «полной теоретической нагруженности»: знание не просто нагружено, но *произведено* теоретическим мышлением[9]. Очевидно, что гносеологический активизм, выраженный в тезисе «теоретической нагруженности», имеет вполне реальное основание. Когда процесс создания теории более или менее завершен, то «сами явления предстают теперь перед мысленным взором ученого как точки пересечения различных законов. Следовательно, уже не закон, а факт является чем-то вторичным, производным от лежащих в его основе существенных закономерностей, соотношение звеньев движения к истине диалектически перевертывается»[10]. Такую ситуацию, как известно, К. Маркс называл «оборачиванием в методе». Фейерабенд действительно переворачивает эмпиристский редукционизм, сводящий теоретическое знание к эмпирическому, «с ног на голову»: эмпирическое знание оказывается, в сущности, сводимо к лежащим в его основе теориям. Но можно ли в таком случае говорить об объективности как характеристике познавательного процесса?

Понятие объективности знания, можно сказать, включает в себя несколько смыслов. Первый — это объективность как зависимость содержания знания от объекта. Второй — независимость содержания знания от сознания и деятельности индивидуального субъекта познания, т. е. интерсубъективность знания. Третий —

внутреннее единство, нормативная согласованность, наличие внутренних источников развития знания. Фейерабенд не сомневается, что ценность знания неотъемлема от его способности говорить об объекте, но на чем базируется эта способность, если опыт есть только следствие из теории? Конечно, предметность как свойство знания обязана не только адекватности чувственного восприятия, как полагали позитивисты, но прежде всего его практической укорененности. При этом все же относительно непосредственный контакт с объектом происходит при помощи органов чувств (пусть даже связанных с приборами, инструментами, с интеллектуальными установками, теориями), и в понимании этого состоит рациональное зерно программы эмпирической редукции: объективность знания действительно связана с влиянием эмпирического уровня знания. Поэтому тезис о «полной теоретической нагруженности» вопреки намерениям Фейерабенда оказывается несовместимым с пониманием объективности в первом смысле, поскольку оставляет в тени проблему генезиса теоретического знания.

В самом деле, посмотрим как формулируются основные положения «теоретического реализма». Так, «теории, системы мышления, каркасы, формы жизни используются в своей наиболее сильной форме не как схемы для обработки явлений, природа которых обусловлена некоторыми другими обстоятельствами, но как основания или детерминанты самой этой природы» [11]. По Фейерабенду, теории представляют собой наиболее адекватный образ реальности, который не просто ведет за собой эмпирическое исследование, но во всех основных параметрах полностью определяет его. Поэтому и сама теория должна быть понята в контексте значений ее собственных терминов, а не с точки зрения некоторых иных, взятых извне представлений (требование так называемой реалистической интерпретации) [12]. Из этого следует, что для описания и объяснения явлений можно и должно использовать сколь угодно абстрактные теоретические конструкции, не опасаясь, что они утратят связь с реальностью, поскольку сама реальность «задана» теоретически [13]. Высказывая эти соображения, Фейерабенд, очевидно, предполагает, что, во-первых, ученый способен априорно, интуитивно конструировать теории, адекватно отражающие действительность, и такая деятельность никак не связана с данной в опыте реальностью. Во-вторых, эти теоретические конструкции рассматриваются как абсолютно целостные и замкнутые образования, в которых полностью выполняется требование когерентности, задающее жестокую упорядоченность в рамках данного теоретического «мира». Тем самым Фейерабенд фактически воспринимает кантовское и отчасти попперовское представление об объективности знания как его внутренней взаимосвязанности и как соответствии некоторым стандартам. Познание предстает в такой интерпретации как деятельность исключительно внутри сознания, а потому и вопрос о его связи с объектом не ставится.

Таким образом, Фейерабенд в основном склоняется к третьему смыслу понятия объективности и ограничивается им. Заметим, что объективность во втором смысле (как интерсубъективность) оказывается едва ли возможной с точки зрения Фейерабенда: каждый ученый создает свою теорию, живет в своем «мире», несоизмеримом с другими, а все другие точки зрения для него являются субъективными. Впрочем, Фейерабенд ищет выход из этой курьезной ситуации, обращаясь к тезису «идеологической нагруженности» знания, его детерминированности интересам социальных групп, благодаря чему можно, конечно, говорить об интерсубъективности, но только в смысле консенсуса, согласия, а не в смысле объективности, тем более что и это согласие носит весьма относительный характер — ведь взгляды Фейерабенда близки к известной теории «социальной стратификации», запрещающей говорить о каком-либо существенном единстве социальной структуры. Поэтому Фейерабенд и не обосновывает, как можно было предположить, тезис теоретического монизма, т. е. представление о теоретической объективности как единстве некоторого массива знания, осуществимого благодаря наличию всеобъемлющей теории. Его точка зрения противоположна — «множество мнений есть необходимое условие объективного знания» [14],— и выводится она из тезиса о теоретической и идеологической «нагруженности» знания. И хотя Фейерабенд порой замечает, что многообразие теоретических описаний имеет своей основой реальную сложность и многосторонность объекта, разные стороны которого могут быть исследованы с разных точек зрения, эта мысль не является для него основной. Не взаимоотношение субъекта и объекта, знания и реальности, но *борьба различных точек зрения* — так решает вопрос об основных источниках (и противоречиях) развития знания Фейерабенд. Трактуемое таким образом познание уже «не является процессом, который приближается к некоторому идеалу. Познание оказывается в этом случае океаном постоянно увеличивающихся альтернатив, каждая из которых принуждает другие уточнять свои точки зрения, а все они вместе вносят свой вклад — благодаря процессу конкуренции — в развитие мощи нашего мышления» [15]. Нетрудно видеть, что отрицание объективной истины как цели науки (при этом объективность истины Фейерабендом понимается весьма неадекватно) приводит его к взгляду на познание лишь как на средство... развития личности.

Призыв Фейерабенда к разработке альтернатив уже не является констатацией известного факта политеоретического описания (объяснения) или, если угодно, теоретического плюрализма, но выступает как требование плюрализма *методологического*, формулируемое в виде принципа пролиферации (размножения) теорий. В таком варианте гносеологический плюрализм обнаруживает характерную социальную и мировоззренческую подоплеку. Получается, что различие в описании, объяснении и интерпретации фактов обусловлено личностными, мировоззренческими, социально-психологическими, классовыми дифференциациями познающих

субъектов. Фейерабенд не только расчленяет научное сообщество на ряд конкурирующих (и потому несогласных друг с другом) кланов, но сама наука обретает у него место наряду с мифом, магией и религией как одна из возможных точек зрения, вполне сопоставимая с другими и не обязательно лучшая из них. Из этого органически вытекает призыв к «равенству всех традиций между собой», лишь благодаря которому, как полагает Фейерабенд, может быть достигнута «эпистемологическая толерантность» — основание всякого свободного, не регламентированного искусственным образом познания и познающего человека. Как мы видим, механическое распространение некоторых признаков социального познания на познавательный процесс в целом объединяет в учении Фейерабенда познавательный (и теоретико-познавательный) плюрализм с плюрализмом мировоззренческим, социальным [16].

Принцип пролиферации в трактовке раннего Фейерабенда, будучи по форме отказом от методологии фальсификационизма, в сущности, выступает как развитие поппе́ровской идеи роста знания. Это проявляется в том, что сравнению альтернатив Фейерабенд приписывает не только критические, но и позитивные функции. Являясь формой теоретической критики, сравнение альтернатив позволяет, с одной стороны, подняться над эмпирическими данными и анализировать внутренние достоинства теоретического знания, а с другой — выйти за пределы некоторой теоретической системы, для того чтобы иметь возможность непредвзято оценить ее. Сравнение альтернатив, полагает Фейерабенд,— верное средство предохранения от догматизма (монизма), который является не признаком зрелости науки, как считал Кун, но, напротив, признаком ее деградации. Позитивные же функции сравнения альтернатив обусловлены тем, что ни одна теория не согласуется со всеми эмпирическими данными в своей предметной области, и нужны средства, чтобы фиксировать отклонения от данной теории, отбирая их в качестве релевантных из всей совокупности аномалий. В конце концов сравнение альтернатив (и здесь не выдерживается требование плюрализма) призвано обеспечить выбор лучшей теории, и Фейерабенд формулирует целый ряд условий этого выбора, вводя понятие строгой альтернативы [17]. Кроме того, вслед за Поппером, он односторонне трактует роль научных революций, преувеличивая момент прерывности в развитии знания. «Альтернативы, ведущие... к прогрессу, всегда вводились вопреки мощному сопротивлению научного сообщества... Нормальная наука... предполагает стагнацию, отсутствие новых идей, она становится исходным пунктом догматизма и метафизики (в смысле антидиалектики.— *И. К.*). Кризисы, напротив, уже не рассматриваются как случайные отклонения от желаемого мира; это периоды наилучшей науки, демонстрирующие прогресс путем рассмотрения альтернатив. «Перманентная революция»...— вот боевой клич науки» [18],— критикует Куна Фейерабенд.

Преимуществом такой позиции является то, что она позволяет

подвергнуть критике наивный кумулятивизм, вытекающий из нагелевской «слоеной модели» научного знания (принципы выводимости и инвариантности значения), которая, в свою очередь, базируется на расширительной трактовке принципа соответствия Н. Бора. Но, не будучи последовательно проведена, концепция акумулятивности в трактовке раннего Фейерабенда, допускающего рациональное сравнение альтернатив, оказывается противоречивой. Противоречие проистекает из того, что одновременно с принципом пролиферации Фейерабенд выдвигает тезис о несоизмеримости старой и новой теорий, что исключает возможность их сравнения, и притом не только содержательного, как полагает Фейерабенд, но и формального. Вместе с тем уже у раннего Фейерабенда подспудно зреет понимание несоизмеримости как отношения между всякими фундаментальными теориями, но оно получает развитие лишь в 70-х годах, когда складывается концепция «гносеологического анархизма». До этого же времени Фейерабенд остается на точке зрения попперовской концепции «трех миров», отстаивая позицию, близкую интернализму и методологизму. При этом сам Фейерабенд убежден, что его методологию характеризуют плюрализм и акумулятивизм в понимании развития знания, реализм в трактовке отношения знания к действительности и антиредукционизм в оценке взаимоотношения эмпирического и теоретического знания. Но в действительности ранний Фейерабенд не проводит свой плюрализм последовательно, колеблется между плюрализмом и монизмом (наука плюралистична, а методология, вроде бы «выведенная» из истории науки, монистична, едина для всех этапов развития последней).

Стремление дать критерии «хороших» альтернатив, превосходящих другие по объяснительной и предсказательной силе и прочему, вплотную подводит именно к кумулятивистской позиции (каждая последующая теория дает лучшее знание, но не знание *иного вида*), в то время как Фейерабенд заявляет о своей приверженности акумулятивизму (пролиферация, несоизмеримость и т. п.). Провозглашение «реалистической» позиции, критика инструментализма, согласно которому теория есть лишь средство решения познавательных проблем, которое само отнюдь не должно отражать реальность, сочетается у Фейерабенда со специфическим инструментализмом (отрицание зависимости теории от фактов ведет к тому, что теория понимается лишь как *средство развития личности*, а не как образ действительности). И, наконец, отрицание эмпиристского редукционизма (сведéние теоретического знания к эмпирическому) вполне уживается со своеобразным «редукционизмом наоборот» (сведéние эмпирического знания к теории). Тем самым Фейерабенд только сильнее заостряет известные антиномии позитивистской философии науки (монизм — плюрализм, кумулятивизм — акумулятивизм, реализм — инструментализм, редукционизм — антиредукционизм), и осознание этого приводит его к разочарованию в возможностях нового обоснования эмпиристской методологии вообще.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СТАНДАРТЫ: ИХ СФЕРА И ГРАНИЦЫ

Происходит «смена всех»: от критики неопозитивизма Фейерабенд переходит к критике Поппера и «исторической школы», а попытки рационально обосновать методологию науки уступают место «анархистскому взгляду» на познание, исключающему следование некоторому частному методу (теории, концепции, способу мышления).

Во-первых, Фейерабенд отбрасывает попперовскую теорию «трех миров», которая основана на отчуждении знания от человека. По Фейерабенду, элиминация из знания моментов, связанных с его «антропогенезом», «изобретением», выхолащивает действительное содержание знания. Поэтому и «развитие институтов, идей, традиций и т. д. в действительности часто начинается не с проблемы (точка зрения Поппера,— *И. К.*), но, скорее, с некоторой иррелевантной деятельности, игры, которая в качестве периферийного эффекта ведет к результату, который в дальнейшем истолковывается как решение неосознанных проблем» [19]. Во-вторых, также несостоятельна и попперовская трактовка контекста обоснования: строгое требование фальсификации не только фактически уничтожает науку, но противоречит выдвигаемому самим же Поппером критерию «увеличения эмпирического содержания». Зачем отбрасывать теорию, объясняющую факты и дающую предсказания, даже если есть возможность построить теорию, которая увеличивает объем объясняемых и предсказываемых фактов, повторяя успехи своей предшественницы? Для искомого увеличения эмпирического содержания достаточно иметь альтернативную теорию, которая справляется с теми фактами, которые не под силу старой теории, тем более что сравнение альтернатив, как мы видели, имеет и другие достоинства. Более того, критерий эмпирического содержания противоречит акумулятивистскому пафосу фальсификационизма и к тому же не соответствует истории науки. Фейерабенд показывает, что «теории, вытеснившие всеобъемлющую и хорошо разработанную точку зрения и пришедшие к власти после ее кончины, первоначально ограничены весьма узкой областью фактов, серией парадигмических явлений, обеспечивающих поддержку, и лишь медленно распространяются на другие области» [20]. В соответствии с установкой рассматривать старую и новую теории как несоизмеримые Фейерабенд утверждает, что новая теория ставит свои собственные проблемы, разрабатывает особый концептуальный аппарат, «создает» новые факты и основывается на собственной онтологии. Поэтому ее победа может быть прогрессивным явлением, несмотря на меньшее эмпирическое содержание (если вообще можно так сказать при условии изначальной несравнимости обеих теорий).

Методологическим требованием Фейерабенда поэтому становится обратное — не увеличение, а *уменьшение* эмпирического

содержания: новый период в истории науки *должен* начинаться с «попятного» движения, в ходе которого происходит намеренный отказ от целой совокупности «твердо установленных» фактов. Идея, заслуживающая внимания: известно, что «построение теории связано не только с поисками объяснений фактов, но и с отбором среди имеющихся предложений наблюдения таких, которые — с точки зрения этой теории — действительно представляют факты» [21]. Ученый, отлично зная, что наблюдения часто вводят нас в заблуждение по поводу реального положения дел, и рассматривая свою теорию как идеальное отражение действительности, пытается именно при помощи теории определить, что относится в наблюдениях к реальности, а что есть порождение противоречивого отношения между сущностью и явлением — видимость, иллюзия. Например, Галилей не считает фактом наблюдаемое падение тел с различными скоростями, но считает фактом ненаблюдаемое круговое движение всех предметов на Земле.

Но заблуждение Фейерабенда заключается в том, что реальность сама по себе носит в его трактовке относительный характер, диспозиционный по отношению к средствам ее рационализации: сущность есть только «теоретическая сущность», а не существующая независимо от нас. Действительно, как замечает А. С. Арсеньев, «историк, считающий, что история творится по произволу великих личностей, пройдет мимо событий, представляющих наибольший интерес для историка-марксиста. Эти два историка извлекут совершенно различные наборы «научных фактов» из одного и того же поля исторических событий и придадут им различный вес и значение» [22]. Но кто же из них обладает истиной? Фейерабенд не только не дает ответа на этот вопрос в ходе анализа ситуации конкурирования теорий, но даже вообще не задается этим вопросом. Его интересует лишь то, почему та или иная теория *принимается* научным сообществом, и здесь Фейерабенд ссылается на интересы социальной группы, доминирующую идеологию и т. п., утверждая, что следует отказаться от поиска «внутренней рациональности» теории и противопоставить ей другую теорию, известную своей плодотворностью, богатством исходных положений, согласованностью выводов. При этом альтернативная теория *не должна* удовлетворять тем же методологическим критериям, что и исходная теория, и успех альтернативы будет означать несостоятельность исходной методологии.

Так, Фейерабенд критикует Э. Захера (ученика Поппера и соавтора И. Лакатоша), согласно которому переход от гео- к гелиоцентризму произошел в соответствии с требованием увеличения эмпирического содержания, которому аристотелизм в то время уже не удовлетворял. Фейерабенд показывает, что коперниканство, напротив, первоначально привело к уменьшению эмпирического содержания, в то время как аристотелизм был мощной и хорошо разработанной концепцией с обширным эмпирическим содержанием: «...он создал физику, астрономию, биологию, теологию, историю идей, теорию искусства, математику... и все

данные дисциплины удовлетворяют устойчивой совокупности понятий, которая не меняется, хотя в ней иногда обнаруживаются ошибки»[23]. Это означает, что «критические рационалисты» не правы с точки зрения их собственного критерия, а также, что их критерий увеличения содержания не соответствует истории науки. По мнению Фейерабенда, увеличение эмпирического содержания является не собственно следствием роста знания, но результатом большой *методологической* работы по обоснованию преимуществ новой теории. Вследствие этого возникает своего рода «эпистемологическая иллюзия» — продукт расхождения рефлексии о науке и реальной научной практики. «Воображаемое содержание старых теорий (являющееся соединением запомнившихся следствий этих теорий и по-новому осознанной области проблем и фактов) сокращается и может уменьшиться до такой степени, что станет меньше *воображаемого* содержания новых идеологий (в действительности являющихся следствиями старых идеологий плюс все те «факты», законы, принципы, которые связаны с ними при помощи гипотез и допущений ad hoc, словца какого-нибудь влиятельного физика или философа науки — и которые в действительности принадлежат их предшественнику)»[24],— замечает Фейерабенд. Таким образом, критерий увеличения содержания не выведен из истории науки, как полагают «критические рационалисты», но есть следствие принятой ими теории логической рациональности, требующей, чтобы теории удовлетворяли правилам формальной логики.

Аналогичным следствием является требование избегать противоречий, которые трактуются как пренебрежение законами логики. Понятно, что в отношении диалектических противоречий это является нелепостью, и Фейерабенд верно замечает, что «существует практическая логика, используемая учеными и в явной форме пока недоступная (если не считать некоторых разделов гегелевской логики, работ Энгельса и диалектического материализма вообще, «Оснований математики» Витгенштейна), обеспечивающая возможность открытия при помощи систем, полных противоречий... Это показывает, что научная практика может преодолеть логику, а также «факты» и хорошо подтвержденные законы»[25]. В том, что Фейерабенд считает существенными и формально-логические противоречия для развития науки, есть также рациональное зерно. Историками науки показано, что альтернативные теории, не обладающие строго различными объектами, могут быть объективно истинными, а признание этого факта равносильно относительному игнорированию классической логики. Кроме того, устранение из научного знания некоторых логических антиномий (в отличие от простых ошибок) неблагоприятно отражается на адекватности или полноте знания, а потому они могут быть рассмотрены вопреки классической логике не как ошибки, а как объективные истины особого рода[26].

Итак, на поставленный Фейерабендом вопрос «Совместима ли наука, как мы ее знаем, с принципами критического рационализ-

ма?» он отвечает отрицательно. По-видимому, с этим можно вполне согласиться.

В отношении концепции Т. Куна Фейерабенд занимает совершенно иную позицию. Социологический подход Куна, по мнению Фейерабенда, вскрыл существенные черты научной деятельности и поведения социальной группы вообще. Консервативность куновского научного сообщества, придерживающегося парадигмы перед лицом аномалий в силу социально-психологической установки, понимается Фейерабендом как результат объективной неравномерности развития науки — несовпадения фаз развития базисной теории и вспомогательных дисциплин. Фейерабендовский принцип «упорства», разрешающий придерживаться неразработанной теории, исходя из неясного субъективного предпочтения, «веры», и защищать ее всеми наличными средствами, формулируется в унисон с концепцией Куна. Фейерабенд расходится с ним (и это весьма существенно!) в оценке консервативности научного сообщества: во-первых, это не специфическая черта науки, а во-вторых, она свойственна лишь начальному и заключительному этапам развития теории, в то время как обширный период зрелости связывается им с наличием конкурирующих альтернатив. В целом же и куновский экстернализм, и провозглашаемый им релятивизм, и некоторые частные моменты его концепции («несоизмеримость», трактовка отдельных эпизодов истории науки) весьма близки Фейерабенду.

И. Лакатош, традиционно противопоставляемый Куну, как ни странно, весьма высоко оценивается Фейерабендом. Лакатош, по его мнению, показал, что «взаимодействие между устойчивостью и пролиферацией... является существенной чертой действительного развития науки» [27], причем консервативный и революционный моменты («нормальная наука» Куна и «перманентная революция» Поппера) не чередуются, но накладываются друг на друга. Характерно, что для Фейерабенда этот синтез «составляет самую сущность диалектического материализма» [28], и такое признание свидетельствует как о высокой оценке концепции Лакатоша, так и о явной симпатии к марксизму. Как считает Фейерабенд, методология Лакатоша завершает собой старую рационалистическую традицию, к которой принадлежат Декарт, Кант и Поппер, содержа предпосылки для выхода за ее пределы. Фейерабенду нравится, что теория науки Лакатоша «сочетает в себе строгую критичность и свободное решение, исторический пример и правила разума» [29], что Лакатош трактует методологию как источник «свободного пространства» для развивающейся теории, а также убежден в том, что сами методологические стандарты должны быть подвергнуты критике. Солидаризируясь с логикой рассуждения Лакатоша в отношении многих методологических и историко-научных вопросов, Фейерабенд считает (и не без оснований), что этому *содержанию* его взглядов не соответствует *форма* их выражения, заимствованная у апологетов «критического рационализма». Согласно этой форме-видимости, Лакатош разрабатывает очеред-

ную, пусть более детальную и аргументированную, систему методологических норм, призванных регламентировать анализ структуры и развития научного знания. Но, в сущности, Лакатош, по мнению Фейерабенда, является «скрытым анархистом», чья позиция предстает в качестве «великолепного троянского коня, который может быть использован для протаскивания действительного, откровенного, «честного» (любимое словечко Лакатоша) анархизма в сознание самых завзятых рационалистов» [30]. Развенчивая различные персонифицированные методологические модели (классический и неоклассический джастификационист, консервативный и революционный конвенционалист, наивный, догматический и методологический фальсификационист), Лакатош приходит к выводу о том, что «помышлять об универсальной единой оценке теорий является абсурдом» [31].

Фейерабенд схватывает основное противоречие методологии Лакатоша, стремящегося уместить анализ нормативно-методологической структуры науки, складывающейся в социокультурном контексте, в прокрустово ложе интерналистского подхода. Развив нормативную методологию до своего логического предела, Лакатош вынужден фактически заниматься своего рода социологией науки, замечает Фейерабенд, т. е. ограничиться описанием того, как происходит развитие научного знания, не пытаясь каким-либо образом воздействовать на него. «Лакатош предлагает слова, звучащие как методологические принципы; он не предлагает методологии. Не существует метода — гласит наиболее утонченная и прогрессивная из существующих методологий» [32]— резюмирует Фейерабенд.

ВСЕ ЛИ ДОЗВОЛЕНО В ПРОЦЕССЕ ПОЗНАНИЯ?

Фейерабенд начинает свое исследование там, где Лакатош его заканчивает: отсутствие универсального метода исследования — факт, который становится очевидным, если внимательно посмотреть на историю науки и методологии,— это исходный пункт «гносеологического анархизма». Но, может быть, такой метод когда-нибудь будет изобретен? Для такого предположения, по Фейерабенду, нет оснований: реальность слишком неисчерпаема, а ходы человеческой мысли так многообразны... И все же западная философия науки с ее универсалистскими претензиями словно не понимает этого! Ну что ж, если уж универсальный метод так нужен вам, иронизирует Фейерабенд, то, пожалуйста, получите. И он придает отрицанию всеобщего метода утвердительную форму: «Существует только один принцип, которого можно придерживаться во *всех* обстоятельствах и на *всех* стадиях человеческого развития. Это принцип «все дозволено» (anything goes)» [33]. Откровенная насмешка над методологами здесь налицо.

Если же всерьез говорить о несостоятельности идеи абсолютного метода, то не лишне вспомнить, что говорил по этому поводу

К. Маркс, критикуя Прудона. Если всякая вещь сводится к логической категории, а всякое движение — к методу, отмечал он, «то нам не трудно вообразить, что в логической формуле движения мы нашли *абсолютный метод*, который не только объясняет каждую вещь, но и включает в себя движение каждой вещи» [34]. Благодаря такому методу весь реальный мир у Гегеля, а вслед за ним и у Прудона тонет в абстракциях, в логических категориях. На подобную судьбу обрекает историю науки теория логической рациональности, распространенная в буржуазной философии науки, и фейерабендовский протест против нее нельзя не признать основательным. Но позиция Фейерабенда несет на себе все признаки релятивизма, и возникает вопрос: не является ли она просто метафизическим отрицанием метафизического метода?

Если рассматривать принцип «все дозволено» нормативно-методологически, т. е. как основание некоторой методологической концепции, то такой вывод напрашивается сам собой. Для Фейерабенда же он, напротив, есть выражение позиции мировоззренческой, а потому подобная оценка была бы просто не относящейся к делу. Методологическая форма, в которую Фейерабенд облекает этот принцип, не отражает его сущности; систему, конструируемую поздним Фейерабендом, нельзя назвать иначе, как псевдометодологической. Она служит лишь развенчиванию всех и всяческих претензий на возможность формулировки позитивных методологических стандартов, при этом и сама цель всеразрушающей критики не является, строго говоря, методологической. (Тот факт, что принцип «все дозволено» выдвигался сначала как основание методологии, а затем — как лекарство для нее, не должен вводить в заблуждение: перспектива, выдвигаемая Фейерабендом, — это терапия и изменение всего современного стиля мышления, всей современной культуры). Но при этом Фейерабенд, словно по инерции, двигается в прежнем предметном поле, усугубляя ходом собственных рассуждений вывод о несостоятельности нормативной методологии. Так, «решающий эксперимент» как основной эмпирический критерий при выборе теории отвергается Фейерабендом уже не потому, что язык наблюдения теоретически «нагружен», но исходя из того, что в методологии вообще нет ничего абстрактно «решающего» — все следует рассматривать применительно к конкретным условиям. Принцип фальсификации также несостоятелен, по мнению позднего Фейерабенда, не только из-за того, что факт не может опровергнуть теорию, и не потому, что все теории уже с самого своего рождения опровергнуты, но потому, что факт опровержения оценивается по-разному конкурирующими научными сообществами.

Подобным образом Фейерабенд относится и к другим методологическим приемам, часто трактуемым как универсальные (верификация, подтверждение, корроборация и пр.). С таким же успехом можно выдвинуть и противоположное каждому из них правило, например «выдвигай гипотезы, которые противоречат сильно подтвержденным теориям или хорошо проверенным фактам» (так

называемое правило «контриндукции», которое, как полагает Фейерабенд, по своей плодотворности не уступает индукции). Вообще, всякое обоснование знания — вещь весьма условная, утверждает Фейерабенд; порой изобретение новой и весьма неправдоподобной теории мощно продвигает науку вперед, а бывает и так: новая теория, объясняющая и предсказывающая факты, с которыми старая теория не справляется, оказывается ненужной, поскольку старая теория может быть так модифицирована, чтобы охватить эти факты при помощи гипотез и допущений ad hoc. Причем так можно поступать сколь угодно долго, если не принимать во внимание внешние факторы развития теории. Вообще, внутритеоретическое развитие не имеет каких-либо априорных границ логико-методологического характера. Это прекрасно понимал благодаря знанию истории науки уже П. Дюгем, выдвинув в качестве «предела роста» теории... здравый смысл, честность и т. п. качества ученых: «В один прекрасный день здравый смысл столь ясно объявляет себя на стороне одной из спорящих сторон, что вторая сторона признает себя побежденной, хотя чистая логика не запрещает ей продолжать борьбу. После того, как опыт Фуко показал, что свет распространяется скорее в воздухе, чем в воде, Био отказался поддерживать эмиссионную гипотезу. Чистая логика вовсе не требовала со всей строгостью отказа от этой гипотезы, ибо эксперимент Фуко вовсе не был тем experimentum crucis, который видел в нем Араго. Но, продолжая восставать против волнообразной теории света, Био оказался бы в конфликте со здравым смыслом» [35].

Итак, в процессе сравнения теорий ситуация оказывается весьма неопределенной. Для Фейерабенда очевидно, что сравнение новой, неразработанной теории со старой, развитой теорией попросту некорректно с логической точки зрения. Но ведь и при сравнении одинаково разработанных теорий оказывается, что по содержанию они несравнимы, поскольку, согласно тезису «теоретической нагруженности», они описывают разные объекты, а сравнение по формальным критериям (простота, когерентность) также невозможно, поскольку они, в сущности, производны от содержательных. И, действительно, новая всеобъемлющая теория может ввести свои критерии формы, отличные от прежних (разве будет корректным утверждение о том, что теория относительности «проще» аристотелевской физики, а диалектика Гегеля «когерентнее» платоновской диалектики?). Сравнение по количеству объясняемых и предсказываемых фактов также неопределенно: факты различны по своей весомости в рамках каждой теории, помимо того, что один и тот же факт интерпретируется каждой теорией по-своему. Таким образом, «большинство критериев сравнения, остающихся в случае несоизмеримых (в моем смысле) теорий, являются произвольными и дают противоречивые результаты... хотя и верно, что в результате борьбы парадигм побеждает та теория, которая имеет бо́льшие достижения, эти достижения сами по себе не являются «объективными», но зависят от изменяющих-

ся критериев и решений, принимаемых в связи со слабо определенным балансом требований» [36],— заключает Фейерабенд.

Неудивительно, что в таком случае всякая методология трактуется субъективистски: в ней начинают доминировать индивидуальные пристрастия, вкусы и убеждения, а пропаганда становится вполне приемлемым в науке методом аргументации, как и всякое обращение к факторам мировоззренческого порядка. Это служит дальнейшему уточнению принципа «все дозволено»: если нет универсальной методологии, если всякая теория имеет ограниченную область приложения, если всякое знание в большинстве случаев ошибочно, то ученому остается надеяться только на самого себя —.на свои исследовательские способности, а также на свою научную совесть, на собственный «кодекс научной честности», благодаря которому он остается ученым, а не опускается в сферу околонаучного шарлатанства. Это тем более важно, что в науке нередко просто невозможно отличить подлинного ученого от приспособленца и карьериста (не только нормы научности весьма неопределенны, но и чисто внешнее их соблюдение не составляет большого труда), а потому контроль за деятельностью ученого является прежде всего самоконтролем, сверкой своей работы с «внутренней мотивацией», если она, конечно, вообще ему свойственна.

Таким образом, в понимании Фейерабенда научное исследование состоит как бы из двух факторов: первый — это конкуренция объективированных теорий, научных традиций, второй — субъективные интенции исследователя, благодаря которым он выбирает из наличного знания (или изобретает) элементы будущих конструкций и способы их построения. При этом первый элемент от субъекта независим, а второй, напротив, полностью определяется им. В таком случае, конечно, очень трудно всерьез говорить о какой-либо методологии, которая фактически превращается в область профессиональной этики. Естественно, что при таком подходе научная теория начинает отождествляться не только с совокупностью убеждений, но и со специфическим способом регуляции поведения и общения — с традицией: мы не только познаем теоретически, но и вообще мыслим в рамках теории, и, более того, теория есть форма жизни. Для позднего Фейерабенда такой подход, т. е. отождествление теории и традиции, лежит в основе одного из важнейших положений его концепции — тезиса о «несоизмеримости» [37].

Понимание несоизмеримости поздним Фейерабендом — очередной пример того, как методологические стандарты в его собственной концепции теряют определенность. Так, ранний Фейерабенд фактически разделял мнение Куна, согласно которому T и T' логически несводимы друг к другу и даже невзаимосвязаны, исходят из разных понятий, «способов видения мира и практики научного исследования в этом мире» [38]. В то же время, в противоположность Куну, он не считал несоизмеримые теории несравнимыми. В дальнейшем, размежевываясь с ним, Фейерабенд

настаивает на том, что, используя термин «несоизмеримость», «я всегда имел в виду дедуктивную несводимость и ничего более... я никогда не выводил из нее несравнимости... напротив, я всегда пытался найти способы сравнения таких теорий» [39], как формальные, так и содержательные. Но нетрудно показать, что сохранение вариационной концепции значения и принципа теоретической нагруженности усугубляет сходство концепций Фейерабенда и Куна, причем проблема несоизмеримости теорий фактически трансформируется в известное положение о несоизмеримости культур. Естественно, что в таком случае процедура сравнения должна быть дополнена и методом понимания [40].

Акумулятивистский пафос Фейерабенда, приобретая в этой связи еще более явный характер, обращается вместе с тем в свою противоположность. Так, с одной стороны, Фейерабенд стремится показать, что механизмом роста знания является отрицание: новая научная традиция отбрасывает прежнее знание, словно это абсолютное заблуждение, не имеющее никаких достоинств, и не только вырабатывает новое знание, но исходит из иного понимания субъекта и объекта познания, самого познавательного процесса. В таком случае история познания превращается в паноптикум заблуждений, что лишает науку всякой внутренней ценности. Фейерабенд последовательно не выдерживает такой точки зрения. Он постоянно обнаруживает связи между этапами развития науки: коперниканство сохраняет ряд черт аристотелевского и платоновского мировоззрений, неклассическая физика пользуется классическими понятиями, и, вообще, «наука впитала в себя всю историю мышления и использует ее для улучшения каждой отдельной теории» [41].

Фейерабенд просто купается в парадоксах. Он утверждает, что если методологические или специально-научные положения, представляющие собой некоторую целостность, систему, нарушаются хотя бы в одной из областей, можно говорить, что предпринятое исследование в целом несовместимо с одной из своих частей. Поскольку же в содержательном знании не выполняется требование абсолютной когерентности и всякое фундаментальное открытие в науке выходит за рамки наличного знания, то новое знание оказывается несовместимо с предшествующим, а последнее — само с собой. В то же время Фейерабенд исходит из того, что всякая система, пусть даже замкнутая, может быть внутренне противоречива, и это не мешает ей быть плодотворной. А это означает, что внутри некоторого знания уже содержится знание иного порядка (т. е. новое или старое) и так до бесконечности, что, по существу, эквивалентно отрицанию всякого развития знания.

К аналогичному выводу приводит тезис Фейерабенда о том, что новое знание не расширяет, не углубляет наши представления о мире, но, напротив, лишь *ограничивает* их, поскольку научные принципы «включают в себя нечто вроде „запрета“: существуют вещи, которые не следует говорить или „открывать“,

чтобы не нарушить эти принципы»[42]. Конечно, принцип относительности Галилея запрещает говорить об абсолютном движении, закон сохранения энергии — о «вечном двигателе», квантовая механика — о «скрытых параметрах» и т. п. Но такие запреты в то же время предполагают утверждения, никак не выводимые из прежнего знания, и Фейерабенд делает акцент на том, что формулировка запрета позволяет рассматривать запрещенное знание как плодотворную альтернативу. Вышеприведенные рассуждения, по-видимому, доказывают, что провозглашенный Фейерабендом принцип «все дозволено» сам не является абсолютом; ему вполне может быть противопоставлен альтернативный тезис (если это отвечает некоторой методологической потребности), звучащий, скажем, так: «дозволено не все, не всем и не всегда» (в ходе реальной реконструкции истории познания Фейерабенд использует именно этот принцип)[43]. Впрочем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что это — не столько отрицание, сколько следствие из первоначального тезиса, который предполагает, что в целом дозволены все методы, причем каждый из них применяется лишь в некоторых обстоятельствах.

Возникает вопрос: а можно ли указать, в каких именно случаях применим тот или иной метод и в каких — изобретение каких-либо ранее неизвестных методов? Мнение Фейерабенда таково: это возможно, если выйти за пределы методологии и рассмотреть научное исследование как форму социальной деятельности. Для этого необходимо принять предпосылку не столько о теоретической, сколько об «идеологической нагруженности» нашего знания, т. е. тот факт, что в развитии знания доминирующую роль играют мировоззренческие факторы, отражающие интересы и потребности конфликтующих социальных групп[44]. Эта предпосылка, в свою очередь, требует отказа от рассмотрения научного знания, с одной стороны, и других форм познавательной деятельности — с другой, как чего-то абсолютно различного, т. е. отказа от жесткой дихотомии науки и ненауки. Тем самым Фейерабенд порывает со своим прежним пониманием природы познания. Во-первых, научное знание теряет свой приоритет; оно оказывается достаточно некритично, консервативно, противоречиво, субъективно. Во-вторых, наука выступает как столь же рациональная (или, быть может, столь же иррациональная?), как и другие виды деятельности, а потому ее описание, так же как и преодоление заблуждений, бытующих в науке и методологии, возможно не на основе некоторой «теории рациональности», но лишь при условии выхода за пределы методологии в более широкий культурный контекст. И, наконец, этот культурный контекст есть не просто совокупность теоретических и мировоззренческих предпосылок, но вся сфера взаимоотношения науки и общества, включая экономику, политику, право, идеологию.

Нельзя не увидеть в этой переориентации некоторый шаг вперед по сравнению с «критическим рационализмом» и «исторической школой», а также и того, что в то же время к основ-

ным противоречиям, свойственным раннему Фейерабенду (монизм—плюрализм, реализм—инструментализм, кумулятивизм—акумулятивизм и т. д.), добавляются другие (сциентизм—антисциентизм, рационализм—иррационализм). Эти противоречия, вопреки убеждению самого Фейерабенда, отнюдь не способствуют плодотворности и убедительности его концепции и свидетельствуют о неразрешимости важнейшей гносеологической проблемы соотношения объективности и относительности знания в рамках, очерченных западной философией науки. Как и обычно, анархизм оказывается своего рода «наказанием за грехи» предшествующего развития (это показал В. И. Ленин применительно к политическому анархизму). Еще раньше эту мысль обосновывал К. Маркс в ходе анализа капиталистического производства. «В современном обществе, в промышленности, основанной на индивидуальном обмене, анархия производства, будучи источником стольких бедствий, есть в то же время причина прогресса,— писал он.— Поэтому одно из двух: либо желать правильных пропорций прошлых веков при средствах производства нашего времени,— и это значит быть реакционером и утопистом в одно и то же время; либо желать прогресса без анархии,— и тогда необходимо отказаться от индивидуального обмена для того, чтобы сохранить производительные силы» [45]. О возможности же анархизма в методологии и теории познания можно заключить так: традиционная буржуазная философия науки, трансформировавшись в современные версии, применительно к настоящему этапу развития науки и общества продолжает придерживаться целого ряда позитивистских заблуждений; все попытки ее «реабилитировать», или «лечить», не предполагающие ликвидацию ошибочных основоположений, являются паллиативами и так или иначе ведут к скрытому самоотрицанию (к тезису о тождестве науки и ненауки, невозможности методологии, отрицанию объективной истины), т. е. к гносеологическому анархизму как одному из возможных выражений этой кризисной ситуации.

Учение Фейерабенда проходит путь от попыток обоснования эмпиризма в методологии до отказа от поисков позитивного метода и формулировки (большей частью неявной) некоторых гносеологических выводов в форме антиметодологической, или, точнее, псевдометодологической, программы. Фейерабенд стремится разработать некоторый «широкий взгляд» на познание, способный философски подытожить историю познания и объять собой все виды и формы познавательной деятельности как в науке, так и вне ее, дабы исключить односторонность и догматизм. Но с гносеологических позиций Фейерабенда такая задача выглядит, в принципе, неосуществимой: отказываясь как-нибудь существенно разграничить науку и ненауку, основное и второстепенное, закономерное и случайное в познавательном процессе, он лишает себя возможности типологизировать познание как в диахронном, так и в синхронном срезах. Точка зрения, согласно которой

все виды и формы знания и познания одинаково рациональны, одинаково теоретически, мировоззренчески и социально «нагружены»,— абсолютно бесплодна. Ведь в таком случае все, что может сделать гносеолог,— так это развести руками и... оставить все как было, не стараясь как-то усовершенствовать познавательный процесс. Воодушевляясь идеей критики «узких» теоретико-познавательных и методологических концепций, Фейерабенд вместе с тем не создал никакой «теории свободного познания»; выступая против абсолютных норм и метафизических систем западной философии науки, он не смог предложить реального выхода из обсуждаемых им гносеологических дилемм. Провозглашая «возврат к гносеологии», он одновременно заявляет об отказе от философии («Гражданские инициативы вместо философии!» — его излюбленный лозунг), но никакой познавательной (не говоря уж о социальной) свободы достичь таким путем невозможно. Тщету подобных иллюзий разоблачил еще Ф. Энгельс [46], и это же подтверждает вновь и вновь история познания.

[1] Из советских исследований о Фейерабенде см., напр.: *Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. М., 1983. Гл. 4.

[2] Немецкий перевод одной из последних книг Фейерабенда называется в духе именно этого замысла: Erkenntnis für freie Menschen («Познание для свободных людей»). Frankfurt a. M., 1981.

[3] *Feyerabend P. K.* H. Feigl: A biographical Sketch // Mind, matter and method. Minneapolis, 1966. P. 5.

[4] *Idem.* A note on the paradox of analysis // Philosophical Studies. 1956. Vol. 7, N 3. P. 95.

[5] *Idem.* Explanation, reduction and empiricism // Minnesota studies in the Philosophy of Science. Minneapolis, 1962. Vol. 3. P. 35.

[6] Подробнее см.: *Никифоров А. Л.* Указ. соч. С. 138—139.

[7] Энгельс писал: «Исключительная эмпирия, позволяющая себе мышление в лучшем случае разве лишь в форме математических вычислений, воображает, будто она оперирует только бесспорными фактами. В действительности же она оперирует преимущественно традиционными представлениями, по большей части устаревшими продуктами мышления своих предшественников... Эта эмпирия уже *не в состоянии* правильно изображать факты, ибо в изображение их у нее прокрадывается традиционное толкование этих фактов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 455—456).

[8] *Feyerabend P. K.* Explanation, reduction and empiricism. P. 29.

[9] *Idem.* Science in a free society. L., 1978. P. 157.

[10] Диалектика научного познания. М., 1978. С. 152.

[11] *Feyerabend P. K.* Problems of empiricism // Philosophical papers. Cambridge, 1981. Vol. 2. P. VII.

[12] *Idem.* Against method. L., 1979. P. 274.

[13] Ibid. P. 279.

[14] *Feyerabend P. K.* Against method. P. 46.

[15] *Фейерабенд П.* Ответ на критику // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 421.

[16] Подробнее см.: *Касавин И. Т.* Традиции и плюрализм: К критике культурологии П. К. Фейерабенда // Вопр. философии. 1974. № 6.

[17] Подробнее см.: *Фейерабенд П.* Ответ на критику. С. 420—432.

[18] *Feyerabend P. K.* Problems of empiricism // Beyond the edge of certainty. New Jersey, 1965. P. 172.

[19] *Idem.* Against method. P. 176.

[20] Ibid. P. 176.

[21] Диалектика научного познания. С. 424.

[22] Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 201.
[23] *Feyerabend P. K.* In defence of Aristotle: Comments on the condition of content increase // Boston studies in Philosophy of Science. Dordrecht, 1978. Vol. 58. P. 144.
[24] *Idem.* Against method. P. 177.
[25] *Idem.* In defence of Aristotle. P. 158.
[26] *Петров С.* Парадоксы в философской интерпретации // Вопр. философии. 1972. № 1. С. 106—117.
[27] *Feyerabend P. K.* Consolation for the specialist // Criticism and the growth of knowledge. Cambridge, 1970. P. 209.
[28] *Idem.* Consolation for the specialist // Criticism and the growth of Knowledge. Cambridge, 1970. P. 211.
[29] *Idem.* Imre Lakatos // British Journal for the Philosophy of Science. Vol. 26. N 1. P. 2.
[30] *Idem.* Against method. P. 200.
[31] *Lakatos I.* Changes in the problem of inductive logic // The problem of inductive logic. Amsterdam, 1968. P. 381.
[32] *Feyerabend P. K.* How defend society against science // Introductory readings in the Philosophy of Science. N. Y., 1980. P. 60.
[33] *Idem.* Against Method. P. 28.
[34] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 131.
[35] *Дюгем П.* Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910. с. 260.
[36] *Feyerabend P. K.* Changing patterns of reconstruction // British Journal for the Philosophy of Science. 1977. Vol. 28. N 4. P. 367.
[37] *Idem.* Science in a free society. P. 66.
[38] *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975. С. 20.
[39] *Feyerabend P. K.* Changing patterns of reconstruction. P. 365.
[40] В этой связи Фейерабенд развивает целую концепцию «антропологии познания», но она требует специального анализа.
[41] *Feyerabend P. K.* Against method. P. 47.
[42] Ibid. p. 269.
[43] См.: *Касавин И. Т., Филатов В. П.* История научных традиций в интерпретации П. К. Фейерабенда // Вопр. истории естествознания и техники. 1984. № 4.
[44] Очевидно, что в решении фундаментального гносеологического вопроса о том, является ли наука прежде всего поиском истины или же это «идеологическая форма», Фейерабенд повторяет известную формулу А. А. Богданова, подвергнутую критике В. И. Лениным. «Отрицательный ответ на этот последний вопрос ясен,— указывал В. И. Ленин,— если истина есть *только* идеологическая форма, то, значит, не может быть истины, не зависящей от субъекта» (Полн. собр. соч. Т. 18. С. 124). Подробнее о соотношении науки и идеологии см.: *Касавин И. Т.* Наука и идеология в «Эпистемологическом анархизме» П. Фейерабенда // Вестн. МГУ. 1983. № 1.
[45] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 101.
[46] «Те, кто больше всех ругает философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризированных остатков наихудших философских учений» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 525).

«ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ» — КОНФУЦИАНСКИЙ КАТЕХИЗИС

А. И. Кобзев

«Да сюэ» («Великое учение») — самое краткое произведение (1755 иероглифов), входящее в число главнейших конфуцианских «канонов», т. е. канонических книг (подробно о них см., например, [11, с. 5—21]). Оно было создано в период между V и III вв. до н. э. и первоначально представляло собой 42-ю главу «Ли цзи» — «Записок о правилах благопристойности», сведенных в единый текст в конце I в. до н. э. и включенных в состав конфуцианского Пятиканония (У цзин), Шестиканония (Лю цзин) и Тринадцатиканония (Ши сань цзин). Последнее содержит в себе древнейшие комментарии к «Да сюэ», принадлежащие кисти Чжэн Сюаня (127—200) и Куп Инда (574—648), согласно которым в этом тексте изложено учение для высокопоставленных лиц, т. е. наука социально-политического управления.

С возникновением в XI в. неоконфуцианства на «Да сюэ» было обращено особое внимание китайских идеологов. Сыма Гуан (1019—1086) впервые придал «Да сюэ» статус самостоятельного произведения и написал к нему специальный комментарий (ныне утраченный). Данное нововведение поддержали выдающиеся неоконфуцианцы братья Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107), которые после определенных текстологических процедур переосмыслили «Да сюэ» и утвердили его в качестве самостоятельного трактата, первого в классическом Четверокнижии (Сы шу). Завершил процесс автономизации текста крупнейший неоконфуцианец эпохи Сун (960—1279) — Чжу Си (1130—1200).

Вариант «Да сюэ», выработанный Чэн Хао, отличался от варианта Чэн И, а вариант Чжу Си — от них обоих, хотя последний в своем комментарии к этому произведению и указывал, что принял версию Чэн И, и традиционно считается, что он лишь «утвердил», или «догматизировал» (дин), вариант Чэн И.

Текстологические процедуры, которым подвергли «Да сюэ» Чэн И и Чжу Си, были следующими. Во-первых, как уже было отмечено, из 42-й главы «Ли цзи» оно было преобразовано в самостоятельное произведение. Во-вторых, при этом подверглась

изменению его архитектоника: текст был не только перекомпонован, но и ценностно структурирован — были выделены каноническая (цзин) и комментирующая (чжуань) части, которые, в свою очередь, разбивались на иерархизированные параграфы. В-третьих, определенные части текста были объявлены испорченными и на этом основании дополнены, развиты и переосмыслены (§ 5 чжуани). В-четвертых, автором идей канонической части был объявлен сам Конфуций (551—479), а лицом, записавшим их,— его ученик Цзэн-цзы (505 — ок. 436—420); идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись — его ученикам. В-пятых, разными способами, в том числе путем идентификации определенного иероглифа с графически схожим знаком, были перетолкованы некоторые важнейшие понятия памятника. Например, один из основополагающих тезисов «Да сюэ» о необходимости «породнения с народом» (цинь минь) Чэн И и Чжу Си трансформировали в тезис «об обновлении народа» (синь минь), объявив иероглиф «цинь» («породнение») в данной позиции равнозначным похожему на него иероглифу «синь» («обновление»).

Данная трансформация, филологической обоснованности которой мы пока не касаемся, соответствовала новому пониманию «Да сюэ» как своеобразного университетского учебника для всех взрослых людей, а не только правителей. В соответствии с этим первоосновное положение «Да сюэ» о необходимости «высветлять светлую благодать-добродетель» (мин мин дэ — подробно об этой формуле см. примеч. 3 и 5) Чжу Си трактовал как призыв к выявлению заложенной в каждом человеке «небесной благодати-добродетели», подобной lumen naturale, а не указание на харизматическую мироустроительную функцию правителя.

Новую интерпретацию «Да сюэ» Чжу Си начал вырабатывать в 1162 г. и закончил в 1189 г., написанием предисловия завершив работу над своим комментарием к «Да сюэ» («Да сюэ чжан цзюй»). Однако в 1196 г. его учение было запрещено. При следующих династиях — Юань (1280—1367) и Мин (1368—1644) — в 1313 и 1415 гг. созданные Чэн И и Чжу Си толкования классических конфуцианских произведений были официально признаны и декретивно утверждены в качестве основы для сдачи государственных экзаменов. Такое положение сохранялось в Китае до начала XX в. и в значительной мере сохраняется до сих пор на Тайване, особенно применительно к «Да сюэ» благодаря повышенному интересу к нему со стороны Чан Кайши, специально им занимавшегося и писавшего о нем.

В начале XVI в. чжусианская интерпретация «Да сюэ» подверглась серьезному испытанию. Против нее выступил крупнейший неоконфуцианец эпохи Мин — Ван Янмин (1472—1529) (подробно о нем см. [7]). В 1518 г. он демонстративно опубликовал изначальный вариант текста — «Да сюэ гу бэнь», в предисловии к которому писал: «Старый оригинал был препарирован (дословно: старый корень был разрублен.— *А. К.*), и мысль со-

вершенномудрых канула» [15, цз. 7, с. 58]. А в 1527 г. в «Вопросах к „Да сюэ“» — одном из своих главных философских произведений (см. его перевод в нашей работе [6, с. 156—173]) — Ван Янмин кратко сформулировал собственное понимание этого классического произведения. В частности, он решительно отверг замену „породнения“ „обновлением“. Это текстологическое исправление Чэн И и Чжу Си было обусловлено теоретическими соображениями, оно опиралось на их представление об экстрасубъективном характере «высветления светлой благодати-добродетели», которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы одной личности и распространяется на других людей, т. е. «обновляет народ». Ван Янмин, напротив, исходя из своей интрасубъективной установки, согласно которой «важнейшее [положение] «Великого учения» — сделать помыслы искренними» [15, цз. 7, с. 58], доказывал в «Вопросах к „Да сюэ“», что «сиятельная благодать-добродетель и породнение с народом в корне представляют собой единое дело» [15, цз. 26, с. 472]. Разница между «породнением» и «обновлением» в данной ситуации очевидна: породнение осуществимо только за счет внутренних изменений в субъекте, посредством самосовершенствования, приводящего к тому, что человек начинает «смотреть на Поднебесную как на одну семью» [15, цз. 26, с. 470], а для обновления одних внутренних усилий субъекта недостаточно, необходимы еще внешнее воздействие на объект его деятельности и трансформация (обновление) последнего.

Ван Янмин выступил также против чжусианского истолкования конечного этапа познания, охарактеризованного в «Да сюэ» выражением «гэ у» («выверение вещей»). Термин «гэ» («выверение», «классификация», «постижение») в этом выражении Чжэн Сюань определил как «привлечение» (лай), подразумевая адекватную реакцию «вещей» (т. е. всех объективных явлений и дел) на правильное знание. Чжу Си отождествил «гэ» с «достижением» (чжи), т. е. постижением, заключенных в вещах принципов (ли). Ван Янмин же предложил понимать «гэ» как «выправление» (чжэн), имея в виду правильное отношение к «вещам», и прежде всего к собственным помыслам [1]. В интерпретации «Да сюэ» Чжу Си отдавал приоритет объективной сфере «выверения вещей», а Ван Янмин — субъективной сфере «усовершенствования собственной личности» (сю шэнь). В целом, согласно Ван Янмину, в «Да сюэ» выражено учение о высокосознательном и добродетельном человеке (см. [7, с. 36—37]).

В 1529 г. после смерти Ван Янмина на его учение был наложен запрет, но в 1567 г. философ был реабилитирован и удостоен высоких почестей, а в 1584 г. официально признан выдающимся ортодоксальным конфуцианцем. Однако с установлением новой, маньчжурской династии Цин (1644—1911) влияние янминизма ослабло и чжусианская версия «Да сюэ» сохранила свое доминирующее положение, закрепившись во множестве комментариев.

Впрочем, в это же время в неофициальных философских кругах широко развернулась критика как чжусианской, так и янминистской интерпретаций «Да сюэ», в основном опиравшаяся на противопоставляемую им версию Чжэн Сюаня. Таким образом, в эпоху Цин произошло своеобразное циклическое замыкание многовекового процесса истолкования знаменитого конфуцианского произведения. На этом фоне критический пафос против ортодоксального понимания «Да сюэ» достигал такой силы, что распространялся и на сам текст. Например, Чэнь Цюэ (1604—1677) в своих «Рассуждениях о „Великом учении“» («Да сюэ бянь») отрицал, что авторами «Да сюэ» были Конфуций и его ученики, и утверждал, что, хотя слова этого произведения подобны конфуцианским, его идеи заражены чань-буддизмом. Видимо, пытаясь сгладить порождаемый последним заявлением анахронизм (чань-буддизм сформировался в Китае на рубеже V—VI вв.), Чэнь Цюэ вообще опровергал факт написания «Да сюэ» доциньскими (до конца III в. до н. э.) конфуцианцами [23, с. 39].

В 30-х годах XX в. многие китайские ученые сходным образом датировали «Да сюэ» периодом конца Цинь — начала Хань (конец III — начало II в. до н. э.), но теперь в КНР более популярна другая, близкая к традиционной точка зрения, согласно которой памятник был создан в эпоху Чжань го (V—III вв. до н. э.). Зато весьма далека от традиции распространенная в КНР трактовка философии «Да сюэ» как субъективно-идеалистической. Интересно, однако, что в рамках этой сравнительно новой для Китая классификации восстанавливаются старые идеологические структуры. Так, например, Чэ Цзай доказывает адекватность интерпретации субъективно-идеалистического «Да сюэ» Ван Янмином и неадекватность интерпретации Чжу Си, ссылаясь на то, что первый был субъективным, а второй — объективным идеалистом [24, с. 130].

Итак, в конфуцианстве были выработаны три основных понимания «Да сюэ»: Чжэн Сюаня — Кун Инда, Чэн И — Чжу Си и Ван Янмина. В соответствии с этими трактовками, а также многосмысленностью иероглифа «да» — «большой, великий, сильный, могущественный, главный» (который тут, возможно, тождествен иероглифу «тай» — «величайший, высший») — само название «Да сюэ» допускает три различных истолкования и перевода: 1) «Высочайшая наука» (The High Teaching) — учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления; 2) «Высшее образование» (The Higher Education) мировоззренческие наставления для взрослых, зрелых людей; 3) «Великое учение» (The Great Learning — учение о высокодостойной, совершенной личности.

В настоящее время существуют и три варианта текста «Да сюэ»: 1) Чжэн Сюаня — Кун Инда, входящий в Тринадцатиканоние; 2) высеченный на каменных стелах в 838 г. в составе

12 классических книг (так называемые каменные каноны — ши цзин); 3) Чэн И — Чжу Си, входящий в Четверокнижие.

Вопрос о времени создания памятника самым тесным образом связан с проблемой его авторства. Помимо уже изложенной ортодоксальной точки зрения Чэн И — Чжу Си, были выдвинуты и другие решения данной проблемы. Согласно средневековому ученому Ван Бо (1197—1274), автором «Да сюэ» был внук Конфуция и учитель учителей Мэн-цзы (371—289) — Цзы-Сы, или Кун Цзи (V в. до н. э.). По мнению бывшего главы Академии наук КНР Го Можо, им был ученик Мэн-цзы — Юэчжэн Кэ [4, с. 193—200]. А оппонент Го Можо, крупнейший современный историк китайской философии Фэн Юлань, полагает, что «Да сюэ» написали представители школы Сюнь-цзы (? — ок. 238 г. до н. э.), т. е. противоположного школе Цзы-Сы — Мэн-цзы и сблизившегося с легизмом течения в конфуцианстве [21; 29, с. 361—369]. Напротив, известный английский синолог Э. Р. Хьюджис, считая «Да сюэ» прямой и синхронной контроверзой учению основоположника легизма Шанского Гунсунь Яна (390—338), датирует этот текст периодом между 350 и 340 г. до н. э. [31, с. 103].

Проблематика «Да сюэ» преимущественно этическая и социально-политическая, отчасти антропологическая и гносеологическая. В канонической части изложены три «устоя» и восемь «основоположений», которые в комментирующей части разъясняются и иллюстрируются в основном цитатами из «Шу цзина» («Канона писаний») и «Ши цзина» («Канона стихов») [2]. Три «устоя» суть «высветление светлой благодати—добродетели», «породнение с народом» (в интерпретации Чэн И — Чжу Си: «обновление народа») и «остановка на совершенном добре», восемь «основоположений» — «выверение (классификация, постижение) вещей», «доведение знания до конца (до реализации)», «обретение искренности помыслов (мысли и воли)», «выправление сердца» (как средоточия всех психических функций), «усовершенствование собственной личности», «выравнивание семьи», «приведение в порядок государства», «уравновешение Поднебесной».

В основе философии «Да сюэ» лежит представление о благодати-добродетели (дэ) [3], которая имманентно присуща человеческой природе и должна быть выявлена («высветлена»): правителями в виде гуманности (жэнь), подданными в виде должной справедливости (и). Благодать-добродетель, гуманность и должная справедливость противопоставлены пользе-выгоде (ли) и богатству (цай), что веками обусловливало традиционный конфуцианский антимеркантилизм. В «Да сюэ» (II, 9. 4), как и в Конфуциевом «Лунь юе», выражено «золотое правило» морали, закрепленное категорией «взаимность» (шу) (см. примеч. 44). Из него выводится необходимость гармонии между благодатями-добродетелями правителя и народа. Не выявляющий своей благодати-добродетели правитель признается утрачивающим право на власть. Подобно царской власти, не имеет фатального характера и пре-

допределение-судьба (мин). Деятельность органов чувств, согласно «Да сюэ», зависит от деятельности сердца — центральной психической инстанции, управляющей личностью-телом (шэнь) [4].

Текст «Да сюэ» переведен на основные европейские языки, включая латынь (С. Куврёром). Переводился он и на русский язык основоположниками отечественного китаеведения: Я. Волковым под руководством И. К. Россохина (1717—1761) [3], А. Л. Леонтьевым (1716—1786) [10], Н. Я. Бичуриным (1777—1853) [1], Д. П. Сивилловым (1798—1871) [12]. Из этих переводов только труд А. Л. Леонтьева был опубликован в Санкт-Петербурге в 1780 г., остальные — сохранились в рукописном виде. В дореволюционной России в 1779, 1801 и 1903 гг. также были изданы два перевода «Да сюэ», сделанные не с китайского оригинала, а с французского и английского переводов [13; 2, с. 97—124]. Последнему переводу предпослано краткое изложение «Да сюэ» Л. Н. Толстым, высоко ценившим это произведение [2, с. 35—36]. Все указанные русскоязычные переводы, к сожалению, никак не соответствуют современным научным требованиям. Досадным упущением является и отсутствие столь важного памятника китайской философии в двухтомном собрании переводов древнекитайских философских текстов, выпущенном в Москве в 1972—1973 гг. [5].

Большинство из лучших западных переводов «Да сюэ», которые выполнены Дж. Леггом [34], С. Куврёром [28, с. 1—25], Линь Ютаном [35, с. 122—137], Чэнь Юнцзе. [27, с. 84—94], следуют чжусианской версии текста, но имеются среди них и переводы Дж. Легга [33, т. 28, с. 411—424] и Э. Р. Хьюджиса [31, с. 145—166], основанные на варианте Чжэн Сюаня.

В предлагаемом далее первом научном переводе «Да сюэ» на русский язык мы воспроизводим его наиболее распространенную и удобную для цитирования чжусианскую архитектонику, использовав в качестве оригинала подробно и с разных точек зрения прокомментированные издания [18; 22; 22а; 25]. Абзацы в нашем переводе соответствуют разбивке текста, принятой современными китайскими учеными [22; 25], числовые индексы — фрагментам (частям, параграфам и фразам), выделенным Чжу Си [22а] и в пронумерованном виде отраженным Дж. Леггом [34].

Чтобы восстановить изначальную архитектонику «Да сюэ», достаточно его фрагменты расположить в следующем порядке: I, II, 5, 6, 3.4—5, 1, 2, 3.1—3, 4, 7, 8, 9, 10. В чжусианской версии текст «Да сюэ» состоит из 65 фраз. У Чжэн Сюаня он разделен на 39 фрагментов [18, кн. 26, с. 2343—2363], что отражено в переводе «Ли цзи», выполненном Дж. Леггом [33, т. 28, с. 411—424]. 39 фрагментов Чжэн Сюаня следующим образом соответствуют 65 фразам Чжу Си: 1) I, 1—3; 2) I, 4 без последнего предложения; 3) последнее предложение I, 4; 4) I, 5—7, II, 5; 5) II, 6.1—2; 6) II, 6.3; 7) II. 3.4; 8) II, 3.5; 9) II, 1.1; 10) II, 2; 11) II, 3.1—2; 12) II, 3.3; 13) II, 4 без последнего предложения; 14) по-

следнее предложение II, 4; 15) II, 7; 16) II, 8; 17) II, 9.1—2; 18) II, 9.3; 19) II, 9.4 без двух последних предложений; 20) два последних предложения II, 9.4—II, 9.5; 21) II, 9.6—9; 22) II, 10.1; 23) II, 10.2; 24) II, 10.3; 25) II, 10.4; 26) II, 10.5—10; 27) II, 10.11; 28) II, 10.12; 29) II, 10.13; 30) II, 10.14; 31) II, 10.15; 32) II, 10.16; 33) II, 10.17; 34) II, 10.18; 35) II, 10.19; 36) II, 10.20; 37) II, 10.21; 38) II, 10.22; 39) II, 10.23.

По нашим подсчетам, основанным на четырех изданиях, в которых текст «Да сюэ» воспроизведен шесть раз [18, кн. 26, с. 2343—2363; 22; 22а; 25], он вместе с двумя иероглифами названия, как уже было отмечено в начале, состоит из 1755 знаков. В разных работах о «Да сюэ» по неясным причинам указываются иные, причем не совпадающие друг с другом, данные о количестве составляющих его иероглифов: 1743 [4, с. 197], 1726 [9, с. 161], 1747 [30, с. 183]. Даже в комментарии крупнейшего китайского текстолога и экзегета Чжу Си приведено неточное число для знаков комментирующей части — 1546 [22а, с. 2], что вместе с правильным числом для канонической части — 205 дает сумму 1751, которая без учета иероглифов названия меньше действительной на 2 знака. Чжу Си был весьма внимателен к числам и творил в рамках нумерологизированной духовной традиции, поэтому небрежность в данном случае исключена. И если мы не столкнулись с простой ошибкой переписчика или печатника (иероглифы «шесть» и «восемь» довольно похожи, благодаря чему могло возникнуть 1546 вместо 1548), то тут имеет место подгонка под какую-то нумерологическую величину или, наоборот, попытка скрыть таковую.

Число 1755, по-видимому, не случайно и имеет нумерологический характер, равняясь произведению нумерологически весьма значимых простых множителей: $1755=3\times3\times3\times5\times13$. Думается, что нумерологичность общего количества иероглифов в «Да сюэ» вполне осознавалась его главными комментаторами и, более того, нашла отражение в установленной ими архитектонике текста. Как уже было сказано, Чжэн Сюань разделил «Да сюэ» на 39 фрагментов, а Чжу Си — на 65 фраз. Оба числа — 39 и 65 — кратны 1755; $1755=39\times45=65\times27$, причем все фигурирующие здесь множители — 39, 45, 65, 27 — суть хорошо известные в Китае нумерологические величины (подробно о них и китайской нумерологии в целом см. [8; 8а]. Вообще, по нашим наблюдениям, текст «Да сюэ» в высокой степени, как и подобает канонической литературе, нумерологизирован и жесткие количественно-структурные параметры его знаковой формы находятся в прямой координации с его содержанием (понятийной структурой). Однако более детальный анализ «Да сюэ» в этом аспекте не входит в задачи настоящей работы.

Наш перевод «Да сюэ» сверен с оригиналом А. М. Карапетьянцем и В. В. Лихтман, которым мы выражаем искреннюю признательность за ряд ценных советов и замечаний.

ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ

[I. КАНОНИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ]

[1]. Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати [5], породнении с народом и остановке на совершенном добре.

[2]. За знанием [того, как] остановиться [на совершенном добре], следует обладание упроченностью, за упроченностью следует способность к спокойствию, за спокойствием следует способность к умиротворенности, за умиротворенностью следует способность к рассуждению, за рассуждением следует способность к достижению [остановки].

[3.] У вещей есть корень и верхушка. У дел есть конец и начало. Если знаешь, что раньше, а что позже, то приближаешься к Пути.

[4.] В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной [6] предварительно упорядочивали свое государство, желавшие упорядочить свое государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выравнять свою семью предварительно усовершенствовали свою личность [7], желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выправляли свое сердце, желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей.

[5.] За выверенностью вещей следует совершенство знания, за совершенством знания следует искренность помыслов, за искренностью помыслов следует выправленность сердца, за выправленностью сердца следует усовершенствованность личности, за усовершенствованностью личности следует выравненность семьи, за выравненностью семьи следует упорядоченность государства, за упорядоченностью государства следует уравновешенность Поднебесной.

[6.] Для всех и каждого — от сына неба [8] и до простолюдина — усовершенствование своей личности является корнем. [7.] Невозможно, чтобы при смуте в корне верхушка была в порядке. Еще не бывало, чтобы при истощении изобилующего изобиловало истощаемое [9].

[II. КОММЕНТИРУЮЩАЯ ЧАСТЬ]

[1.1] В «Указе Кан[-шу]» говорится: [государь Вэнь] «мог высветлять благодать» [10]. [1.2] В «Тай-цзя» говорится: [прежние государи] «были внимательны к светлому предопределению праведного неба» [11]. [1.3] В «Постановлениях владыки» говорится: [Яо] «мог высветлять возвышенную благодать» [12]. [1.4.] Все это [сказано] о высветлении [благодати] самим собой.

[2.1.] В надписи на сосуде для омовений [Чэн] Тана гово-

рится: «Если обновишься однажды, то обновляйся каждый день, и так день за днем»[13]. [2.2.] В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Осуществляй обновление народа»[14]. [2.3.] В «[Каноне] стихов» говорится: «Хотя Чжоу — старая держава, ее предопределение обновилось»[15]. [2.4.] Поэтому благородный муж[16] везде применяет свои способности до предела.

[3.1.] «[Канон] стихов» гласит: «Державный домен площадью в тысячу ли — вот, где останавливается народ»[17]. [3.2.] «[Канон] стихов» гласит «Щебетунья, желтая птичка останавливается в глухих местах»[18]. Мудрец [Конфуций] говорил: «Что касается остановки, то разве возможно, чтобы в знании того, где остановиться, человек уступал птице?»

[3.3.] «[Канон] стихов» гласит: «Глубок был государь Вэнь. О, как, непрерывно лучась [благодатью, он мог] с уважением остановиться»[19]. В качестве правителя останавливался на гуманности, в качестве подданного останавливался на уважении, в качестве сына останавливался на преданности родителям, в качестве отца останавливался на чадолюбии, в общении с соотечественниками останавливался на благонадежности[20]

[3.4.] «[Канон] стихов» гласит: «Взгляни на излучины Ци. Зеленый бамбук в них пышно растет. Есть изящный благородный муж. Как будто резной, как будто шлифованный, как будто граненый, как будто полированный. Строгий и неприступный, величественный и славный. Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт»[21]. «Как будто резной, как будто шлифованный» [означает] следование путем учения. «Как будто граненый, как будто полированный» [означает] самоусовершенствование. «Строгий и неприступный» [означает] осторожную осмотрительность. «Величественный и славный» [означает] внушительный вид. «Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт» [означает] следование путем полной благодати и совершенного добра, что не может быть забыто народом.

[3.5.] «[Канон] стихов» гласит: «О! прежние государи незабвенны»[22]. Благородный муж почитает почитавшееся[23] ими и сродняется с родственным им. Маленький человек[24] радуется их радостями и пользуется их пользой. Поэтому и после ухода из мира[25] они незабвенны.

[4.] Мудрец [Конфуций] говорил: «В слушании тяжб я подобен другим людям. Но необходимо, чтобы тяжб не было»[26]. [При таком подходе] сутяжнику[27] не удастся исчерпать свои показания и волей народа овладеет великое благоговение[28]. Это называется знанием корня.

[5.1.] Это называется знанием корня. [5.2.] Это называется совершенством знания[29].

[6.1.] То, что называется «сделать искренними свои помыслы», [означает] недопущение самообмана. Подобно ненависти к гадкой вони, подобно любви к прелестной красе[30]. Это называется самоудовлетворением. Поэтому благородному мужу необходимо быть бдительным наедине с собой.

[6.2.] Маленький человек, пребывая в праздности и совершая недоброе, доходит до чего угодно. Увидев благородного мужа, он, томясь, скрывает свою недоброту и представляется добрым. Когда другие люди смотрят на него, сам он словно видит свое нутро [31]. Так что проку [в такой показухе]? Об этом сказано: искренности внутри соответствует телесная форма снаружи [32]. Поэтому благородному мужу необходимо быть бдительным наедине с собой.

[6.3.] Мудрец Цзэн говорил: «Когда на тебя смотрят десять глаз и указывают десять рук — это вызывает трепет!» [33].

[6.4.] Богатство украшает [34] дом, благодать украшает личность. Когда сердце широко, тело — дородно [35]. Поэтому благородному мужу необходимо сделать искренними свои помыслы.

[7.1.] Сказанное: усовершенствование своей личности состоит в выправлении своего сердца,— [означает следующее]. Если личность [36] рассержена и разгневана, то для нее недостижимо выправление. Если испугана и устрашена, то для нее недостижимо выправление. Если прельщена и обрадована,то для нее недостижимо выправление. Если опечалена и огорчена, то для нее недостижимо выправление. [7.2.] Без участия сердца смотришь — и не видишь, слушаешь — и не слышишь, ешь — и не чувствуешь [37] вкуса [38]. [7.3.] Об этом сказано: усовершенствование своей личности состоит в выправлении своего сердца.

[8.1.] Сказанное: выравнивание своей семьи состоит в усовершенствовании своей личности,— [означает следующее]. Человек в родственности и любви односторонне пристрастен, в презрении и ненависти односторонне пристрастен, в благоговении и уважении односторонне пристрастен, в печали и жалости односторонне пристрастен, в надменности и лености односторонне пристрастен. Поэтому мало в Поднебесной таких, кто, любя, признает плохое в любимом и, ненавидя, признает красивое в ненавидимом. [8.2.] Поэтому в пословице говорится: «Среди людей нет признающих недостатки своих детей и нет признающих богатство своих всходов». [8.3] Об этом сказано: если собственная личность не усовершенствована, то невозможно выравнять свою семью.

[9.1.] Сказанное: прежде, чем упорядочить государство, необходимо выравнять свою семью.— [означает следующее]. Не существует таких, кто, не умея научить собственную семью, был бы способен научить других людей. Поэтому благородный муж, не покидая своей семьи, осуществляет научение в государстве. Преданность родителям есть то, чем служат правителю. Братская любовь есть то, чем служат старшим. Чадолюбие есть то, чем руководят массами. [9.2] В «Указе Кан [-шу]» говорится: «Как будто оберегаешь младенца» [39]. Если сердце искренне стремится к чему-то, то, даже не достигая цели, не уходит от нее далеко. Еще не бывало, чтобы сначала учились пестовать детей, а потом выходили замуж.

[9.3.] Одна семья гуманна — и в целом государстве процвета-

ет гуманность. Одна семья уступчива — и в целом государстве процветает уступчивость. Один человек[40] алчен и преступен — и в целом государстве творится смута. Такова тут движущая пружина[41]. Об этом сказано: одно слово портит дело, один человек упрочивает государство. [9.4.] Яо и Шунь[42] руководили Поднебесной посредством гуманности, и народ следовал этому. Цзе и Чжоу[-синь][43] руководили Поднебесной посредством жестокости, и народ следовал этому. Их приказы противоречили тому, что они любили, и народ не последовал им. Поэтому благородный муж требует от других людей только то, чем обладает сам, и порицает в других людях только то, чего не имеет сам. Еще не бывало, чтобы не хранящий в себе [эту] взаимность[44] был способен внушить ее другим людям. [9.5.] Поэтому упорядочение государства состоит в выравнивании своей семьи.

[9.6.] «[Канон] стихов» гласит: «Древо персика молодо и прекрасно. Его листва пышна и густа. Эта девушка входит в дом мужа. Быть ей в ладу с домочадцами в своей [новой] семье»[45]. [Сначала надо быть] в ладу с домочадцами в своей семье, а уж потом можно научать людей в государстве. [9.7.] «[Канон] стихов» гласит: «В ладу со старшими братьями, в ладу с младшими братьями»[46]. [Сначала надо быть] в ладу со старшими и младшими братьями, а уже потом научать людей в государстве. [9.8] «[Канон] стихов» гласит: «Вид его без изъянов. Выправил [он] государства [всех] четырех [стран света]»[47]. С достойного быть примером в качестве отца и сына, старшего и младшего брата народ берет пример. [9.9.] Об этом сказано: упорядочение государства состоит в выравнивании своей семьи.

[10.1.] Сказанное: уравновешение Поднебесной состоит в упорядочении своего государства,— [означает следующее]. Когда верхи подобающе относятся к старым, в народе процветает преданность родителям. Когда верхи подобающе относятся к старшим, в народе процветает братская любовь. Когда верхи жалеют сирот, народ не отворачивается [от них]. Поэтому у благородного мужа есть точно вымеренный[48] Путь.

[10.2.] То, что ненавистно верхам, нельзя использовать в руководстве низами; то, что ненавистно низам, нельзя использовать в служении верхам; то, что ненавистно в предыдущем, нельзя использовать в проведении последующего; то, что ненавистно в последующем, нельзя использовать в следовании предыдущему; то, что ненавистно в правом, нельзя использовать в обращении с левым; то, что ненавистно в левом, нельзя использовать в обращении с правым,— [все] это называется точно вымеренным Путем[49].

[10.3.] «[Канон] стихов» гласит: «О, несущий радость благородный муж — отец и мать народа»[50]. Любить то, что любит народ; ненавидеть то, что он ненавидит,— это называется быть отцом и матерью народа.

[10.4.] «[Канон] стихов» гласит: «Неприступны те Южные горы. Круты их скалистые отроги. Достославный наставник

Инь — весь народ взирает на тебя»[51]. Владеющему государством непозволительно не быть бдительным. Если он уклонится в сторону, Поднебесная казнит [его]!

[10.5.] «[Канон] стихов» гласит: «[Династия] Инь, еще не потеряв (своих) подданных, была способна соответствовать Верховному владыке. Следует видеть предостережение в [судьбе] Инь. Не легконосно возвышенное предопределение»[52]. Сказанное означает, что, если обретешь [поддержку] масс, то обретешь государство, а если утратишь [поддержку] масс, то утратишь государство.

[10.6] Поэтому благородный муж прежде всего бдительно относится к [своей] благодати. Обладая благодатью, обладаешь людьми. Обладая людьми, обладаешь почвой[53]. Обладая почвой, обладаешь богатством. Обладая богатством, обладаешь [его] применением[54]. [10.7.] Благодать — корень, богатство — верхушка. [10.8.] Если корень считается второстепенным, а верхушка — первостепенной[55], то, состязаясь с народом, [верхи] производят захваты. [10.9.] Поэтому, когда богатства собираются [у правителя], народ расходится [от него], а когда богатства расходятся [среди народа], он собирается [вокруг правителя]. [10.10.] Поэтому недостойно выпущенное слово так же недостойно возвращается, а недостойно пришедшие ценности так же недостойно уходят.

[10.11.] В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Как раз предопределение не пребывает в постоянстве»[56]. Сказанное означает, что, если будешь добр, обретешь его, а будешь недобр — утратишь. [10.12.] В «Чуских писаниях» говорится: «В государстве Чу нет считаемого сокровищем — только добро [там] считают сокровищем»[57]. [10.13.] Дядя Фань говорил: «У лишенного [родины] человека нет считаемого сокровищем — гуманность и родственность [он] считает сокровищем»[58].

[10.14.] В «Циньской клятве» говорится: «Если будет некий подданный, честный и прямой, хотя и не обладающий другими талантами, но сердечно расположенный к ним и как будто сам преисполненный ими, относящийся к талантам других людей, как к собственным, сердечно любящий даровитость и совершенномудрие в людях и не только на словах, но и в действительности способный преисполниться этим, то [он] будет способен оберегать моих детей, внуков и простой народ. О, сколько тут пользы! [Если же он] будет испытывать ревность и зависть к талантам других людей и из-за этого ненавидеть их; будет противодействовать даровитости и совершенномудрию в людях, дабы не дать [им] ходу, в действительности не имея способности преисполниться [этим], то [он] не будет способен оберегать моих детей, внуков и простой народ. Как же [это] не назвать опасностью!»[59].

[10.15.] Только гуманный человек [может] прогнать и выслать такого [подданного], отправить его к варварам четырех [стран света] и не позволить вместе с собой находиться в Срединных го-

сударствах. Об этом сказано, что только гуманный человек является способным любить и ненавидеть людей [60].

[10.16.] Видеть почтенное [61], но не быть способным выдвинуть [его] или выдвинуть, но не быть способным предоставить [ему] первенство [62] — [это] предопределение [63]. Видеть недоброе [64], но не быть способным устранить [его] или устранить, но не быть способным удалить — это проступок. [10.17.] Любить ненавидимое людьми и ненавидеть любимое ими — это называется перетряхиванием человеческой природы. [Подобную] личность обязательно постигнет беда.

[10.18.] Таким образом, у благородного мужа есть великий Путь [65]. Необходимо быть верным и благонадежным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить [66]. [10.19.] У порождения богатств [также] есть великий Путь [67]. Если порождающих богатства — много, а потребляющих [68] — мало, производятся они быстро, а применяются — медленно, то богатств всегда вдосталь.

[10.20.] Гуманный за счет богатств развивает свою личность, негуманный за счет своей личности развивает богатства. [10.21.] Еще не бывало, чтобы при любви верхов к гуманности низы не любили должную справедливость [69]. Еще не бывало, чтобы при любви к должной справедливости их дела не завершались [70]. [И в таком случае] еще не бывало, чтобы [находящиеся] в кладовых и хранилищах богатства не являлись их богатствами [71].

[10.22.] Мудрец Сянь-старший [72] говорил: «Держащие лошадей и колесницы [73] не занимаются курами и поросятами. Семьи, [совершающие обряд] раскалывания льда [74], не держат коров и овец. Семьи, [выставляющие] сотню [боевых] колесниц [75], не держат подданных-мытарей [76]. Чем иметь подданных-мытарей, лучше уж иметь подданных-грабителей». Об этом сказано, что для государства полезна не польза, а должная справедливость [77].

[10.23.] Главе государства или семьи, стремящемуся к богатству и [его] применению, необходимо опираться на [78] маленьких людей, [ибо] те искусны в этом [79]. Но когда влияние маленьких людей распространяется на государство или семью, беды и невзгоды разом настают [80]. И хотя имеются носители добра, ничего уже не поделаешь. Об этом сказано, что для государства полезна не польза, а должная справедливость.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Другими китайскими мыслителями термин «гэ» определялся еще и как «проникновение, постижение» (тун), «выделение, определение» (цзюй), «схватывание, расчленение» (бо) [23, с. 315].

[2] «Шу цзин», или «Шан шу» (в русском переводе «Канон писаний», «Книга документов», «Книга истории»), и «Ши цзин», или «Мао ши» (в русском переводе «Канон стихов», «Книга поэзии», «Книга песен») — древнейшие и наиболее почитаемые письменные памятники китайской культуры, входящие в Тринадцатиканоние и состоящие из множества разнотемных произведений (соответственно прозаических и поэтических), возникших в конце II — первой половине I тыс. до н. э. В состав «Шу

цзина» и «Ши цзина» входят и тексты философского содержания, частично переведенные на русский язык [5, т. 1, с. 78—113]. Имеется также полный русский перевод «Ши цзина», осуществленный А. А. Штукиным [14]. На английский, французский и латинский языки «Шу цзин» и «Ши цзин» были переведены Дж. Леггом (J. Legge), С. Куврёром (S. Couvreur), Б. Карлгреном (B. Karlgren), А. Уэйли (A. Waley).

[3] «Дэ» — одна из основополагающих и наиболее специфичных категорий китайской философии, имеющая широкий спектр значений: «качество, дарование, благодать, добродетель, достоинство, доблесть, моральная сила, закономерность» — и иногда отождествляемая с меланезийско-полинезийской «маной» и лат. virtus. В самом общем смысле «дэ» обозначает основное качество, обусловливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т. е. индивидуальную благодать, поэтому часто определяется посредством омонима «дэ» — «достижение, обретение, довление». Поскольку специфику человека китайские мыслители обычно усматривали в способности соблюдать должную справедливость (и) и благопристойность-этикет (ли), его дэ в основном понималось как добродетель, хотя могло означать и чисто телесные достоинства. Как внутреннее органичное и естественное качество «дэ» составляет оппозицию с физической силой (ли), насилием, наказаниями (син) и законом (фа). Сочетание «у дэ» — «пять благодатей» со времен Цзоу Яня (IV—III в. до н. э.) синонимично «у син» — «пяти элементам», т. е. пяти универсальным классификационным рядам или фазам, которые суть «вода», «огонь», «дерево», «металл», «почва». Будучи индивидуальным качеством, «дэ» — относительно в отличие от всеобщего и абсолютного Дао-Пути, манифестацией которого оно является. В лексиконе классической китайской философии «дэ» образует коррелятивную пару с «дао» — также одной из важнейших, наиболее специфичных и популярных категорий, охватывающей весьма широкий круг значений: «путь, подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, трактовка, изложение, правда, мораль, Абсолют». Эквивалентами Дао часто признаются Логос и Брахман. В качестве высших категорий в различных философских учениях «дао» и «дэ» определялись по-разному, поэтому Хань Юй (768—824) в «Юань дао» («Обращение к началу Пути» — см. перевод В. Ф. Гусарова в ежегоднике: Письменные памятники Востока, 1972. М., 1977, с. 204) назвал их «пустыми позициями» (сюй вэй), не имеющими точно фиксированного смысла. В современном китайском языке бином дао—дэ обозначает мораль, нравственность. См. также [7, с. 29—32].

[4] Категории «мин» («предопределение-судьба») и «шэнь» («личность-тело», т. е. индивидуальный психосоматический организм) детально проанализированы в нашей монографии [7, с. 147—159 и др.].

[5] Согласно Мао Цилину (1623—1716), сочетание «мин мин» («высветление светлой») обозначает здесь не действие и определение его объекта — благодати, а усиленную форму определения последней — «(наи)светлейшая». Чэнь Пань, на наш взгляд, справедливо отвергает эту трактовку, поскольку она нарушает грамматический параллелизм в формулах трех «устоев» [25, с. 2—3].

[6] Поднебесная (тянь ся) — занимающий определенную территорию и живущий во времени социальный организм, т. е. люди вместе с их землей (ср. с древнерусским словом «земля», имеющим также значение «люди, жители вселенной», и санскритским Loka — «земля, мир, вселенная, место; люди, народ, человечество»).

[7] По мнению А. М. Карапетьянца, «сю» («усовершенствовать») тут следует понимать в значении «чинить, ремонтировать», что соответствует и выраженной в «Дао сюэ» общей концепции исходной правильности человеческой натуры («доброты природы человека», согласно Мэн-цзы), и семантике параллельных терминов — «упорядочивать» (чжи), «выравнивать» (ци), «выправлять» (чжэн), «уравновешивать» (пин), т. е. приводить к исходным состояниям порядка, выравненности (стройности), правильности и уравновешенности (сбалансированности) соответственно.

[8] Сын неба (тянь цзы) — традиционное обозначение императора, считавшегося в Китае главным посредником между высшими (божественно-природными, небесными) силами и людьми.

[9] Аналогичная мысль принадлежит Мэн-цзы: «Если истощать изобилующее, то не будет ничего не истощенного» («Мэн-цзы», VII А, 44). Оппозицию «изобилующее — истощенное» (хоу — бао), буквально означающую «толстое — тонкое» можно понимать и как «уважение — небрежение».

[10] Цитируется гл. 37 «Шу цзина» — «Указ Кан[-шу]» («Кан гао») [26, кн. 4, с. 481; 32, с. 383]. Государь Вэнь (Вэнь-ван) — отец основателя династии Чжоу (XII/XI—III в. до н. э.) У-вана, признанный в конфуцианстве совершенномудрым правителем. Кан-шу — его девятый сын, младший брат У-вана.

[11] Цитируется гл. 14 «Шу цзина» — «Тай-цзя» [26, кн. 3, с. 278; 32, с. 199], в своем нынешнем виде считающаяся поддельной, т. е. составленной в конце I тыс. до н. э.— начале I тыс. н. э. Тай-цзя — внук Чэн Тана, основателя предшествовавшей Чжоу династии Шан-Инь (XVIII/XVI—XII/XI в. до н. э.), признанного в конфуцианстве совершенномудрым государем и, видимо, в первую очередь подразумеваемого здесь под выражением «прежние государи» (вар. «прежний государь»). В тексте «Да сюэ» вместо иероглифа «тай» («великий») из названия «Тай—цзя» стоит графически и семантически схожий иероглиф «да» («большой»), что подтверждает возможность аналогичной замены и в самом заглавии «Да сюэ», которое в таком случае следует понимать именно как «Великое учение», а не «Большое учение». Иероглиф «ши», выражающий определение неба в цитате из «Тай-цзя», одни комментаторы приравнивают к графически и фонетически схожему местоимению «это» (ши) [22, с. 8], другие, в частности Чжэн Сюань [18, кн. 26, с. 2345] и Чэнь Пань [25, с. 18], истолковывают в значении «правильный, праведный» (чжэн). Мы присоединились к последнему толкованию. Дж. Легг, следуя одному из вариантов, предложенных Чжу Си, воспринял «ши» как глагол «вникать, изучать (синоним — «шэнь»), выступающий тут в качестве однородного члена с «гу» — «быть внимательным» [34, с. 360—361].

[12] Цитируется гл. 1 «Шу цзина», носящая несколько иное название: не «Постановления владыки» («Ди дянь»), а «Постановления Яо» («Яо дянь»), [26, кн. 3, с. 47; 32, с. 17]. Яо (XXIV—XXIII в. до н. э.) — древнейший совершенномудрый государь в конфуцианской нормативной хронографии Образующий последовательно углубляющуюся ретроспекцию подбор цитат в § 1 комментирующей части «Да сюэ» имплицитно (через подразумеваемые образы идеальных правителей «золотого века» древности — Вэнь-вана, Чэн Тана, Яо) создает индоктринирующий эффект постепенно усиливающейся историко-прецедентной аргументации, всегда высоко ценимой в Китае. В современном тексте «Яо дянь» иероглиф «цзюнь», выражающий определение благодати, отличается ключевым элементом от соответствующего иероглифа в «Да сюэ». Но оба знака здесь могут одинаково пониматься в смысле «возвышенная», «великая».

[13] Современные исследователи, сопоставляя эту надпись с языком и реалиями времен Чэн Тана, приходят к выводу, что она должна была иметь несколько или даже совсем иной смысл. Например, Линь Ютан, отождествляя иероглиф «синь» («обновление») с фонетически и графически (особенно в древности) схожим циклическим знаком «синь» («УШ»), входившим в состав имен правителей Шань-Инь, и делая ряд аналогичных преобразований, реконструирует следующую сентенцию: «Мой старший брат именовался Синем, мой дед именовался Синем и мой отец именовался Синем» [35, с. 127]. По-разному трактуется открывающий надпись Чэн Тана иероглиф «гоу» («если, как-нибудь»), который отсутствует в языке шан-иньских надписей. Его идентификация с графически схожим знаком «цзин» («осторожность, уважение») или иероглифом «дэ» («благодать-добродетель») [25, с. 20] делает начало надписи следующим: «С осторожностью однажды обновившись» или «В благодатный день обновившись».

[14] Второй раз цитируется гл. 37 «Шу цзина» [26, кн. 4, с. 484; 32, с. 388].

[15] Цитируется «Ши цзин» (№ 235) — «Ода Вэнь-вану» (III, 1, I, 1) [14, с. 329] (здесь и далее ссылки на поэтические и часто существенно отличные от наших переводы стихов «Ши цзина» А. А. Штукиным даются для сравнения). В приведенной цитате речь идет о свержении правителем «удела» Чжоу династии Шан-Инь и установлении им в стране собственной династии Чжоу. «Обновление предопределения» (мин вэй синь) аналогично идее нового завета и подразумевает теорию смены династии путем божественно-естественного переноса небесного предопределения с утратившего его тирана на нового сына неба — благого (добродетельного) государя (подробнее см. [7, с. 147—150]). Из выражения «мин вэй синь» образовался современный китайский термин «реформы» (вэй-синь).

[16] «Благородный муж» (цзюнь цзы) — одна из основополагающих конфуцианских категорий, выражающая идеал совершенной личности. Исходное значение «цзюнь цзы» — «сын правителя», поэтому его благородство может иметь и прямой смысл — высокородность и высокопоставленность. В тексте «Да сюэ» используются оба смысла этого термина — этический и социальный.

[17] Цитируется «Ши цзин» (№ 303) — «Гимн царям Чэн Тану и У-дину» (IV, V, 3, 4) [14, с. 461]. Ли — мера длины около 500 м. Площадь «державного домена» (бан цзи) здесь представляется как квадрат со стороной в 1000 ли.

[18] Цитируется «Ши цзин» (№ 230) — «Песня о воинах, изнемогших в походе» (II, VIII, 6, 2) [14, с. 321]. В оригинале определение «щебетунья» образовано с помощью иероглифа «мянь», а не «минь», как в «Да сюэ».

[19] Второй раз цитируется «Ода Вэнь-вану» (III, 1, I, 4) [14, с. 330] из «Ши цзина» (№ 235). Последний стих цитаты допускает и иной перевод: «О, как [он мог], вбирая в себя блеск славы, с уважением остановиться».

[20] Всю фразу после цитаты из «Ши цзина» (Э. Р. Хьюджисом ошибочно включенную в эту цитату (31, с. 151)) можно понимать как общее наставление («Правителю [надо] остановиться на гуманности» и т. д.), а не как описание поведения именно Вэнь-вана. Однако в силу общепризнанной образцовости этого поведения принятое нами вслед за большинством комментаторов и переводчиков истолкование данной фразы также имеет нормативный смысл. Фигурирующий здесь иероглиф «чэнь» («подданный») имеет также значение «сановник, вельможа, министр», и именно словом «министр» он переведен во всех указанных нами английских переводах [27, с. 88; 31, с. 151; 33, т. 28, с. 416; 34, с. 362; 35, с. 128]. Наш перевод основан на том, что в данном случае «чэнь» выступает в стандартной оппозиции «цзюнь — чэнь» — «правитель — подданный», как в знаменитом изречении Конфуция: «[Пусть будет] правитель правителем, подданный подданным, отец отцом, сын сыном» («Лунь юй», XII, 11), ср. [5, т. 1, с. 160]. Хотя возможно, что в двух далее приводимых в «Да сюэ» цитатах (II, 10.14, II, 10.22) иероглиф «чэнь» употреблен в значении «сановник», мы, соблюдая унифицированность перевода основных терминов, и там использовали слово «подданный», выражающее более общее понятие и вполне соответствующее контексту. Преданности родителям (сяо) посвящен специальный конфуцианский канон — «Сяо цзин», входящий в Тринадцатиканоние. О благонадежности (синь) см. примеч. 66.

[21] Цитируется «Ши цзин» (№ 55) — «У меня есть милый» (I, V, 1, 1) [14, с. 69]. Оригинал отличается от цитаты в «Да сюэ» написанием пяти иероглифов, которые мы перевели словами «излучина» (ао), «зеленый» (люй), «изящный» (фэй), «славный» (сюань), «забывать» (сюань).

[22] Цитируется «Ши цзин» (№ 269) — «Вы, князья просвещенные» (IV, I, 4, 3) [14, с. 416]. В оригинале отличается написанием восклицание «о!» («у-ху»). Согласно Чжу Си, «прежние государи» — это Вэнь-ван и У-ван.

[23] Допустимые варианты перевода сочетания «сянь ци сянь» («почитает почитавшееся ими»): «почитает почитавшихся ими», «считает достойными их достоинства». Принцип «почитания почтенного» (сянь сянь) был выдвинут Конфуцием и включен им в понятие учености (сюэ) («Лунь юй», I, 7), ср. [5, т. 1, с. 141], что сделало появление этого принципа в «Великом учении» («Да сюэ») необходимым.

[24] «Маленький человек» (сяо жэнь) — стандартный антоним «благородного мужа» со смысловой амплитудой от резко отрицательного «низменного ничтожества» до нейтрального «простолюдина».

[25] По мнению А. М. Карапетьянца, выражение «мо ши» («после ухода из мира») здесь можно понимать и в значении «до скончания века». В пользу принятого нами стандартного перевода свидетельствует близкое по смыслу изречение Конфуция, в котором присутствует данное выражение: «Для благородного мужа мучительно, что после ухода из мира [его] имя будет безвестно в нем» («Лунь юй», XV, 19), ср. [5, т. 1, с. 167].

[26] Цитируется «Лунь юй» (XII, 13).

[27] «Сутяжник» (у цин чжэ) — буквально «не имеющий реальный данных (для показаний)», т. е. лживый, или «бесчувственный», т. е. бессовестный, неверный. Ср. высказывание Конфуция: «Если верхи любят благопадежность, то в народе нет осмеливающихся не проявлять чувство (привязанности) (бу юн цин)» («Лунь юй», XIII, 4) [5, т. 1, с. 162].

[28] «Благоговение» (вэй) — обозначение чувства, сочетающего в себе почтение и страх (ср. страх божий). Согласно Конфуцию, «благородный муж испытывает три благоговения: благоговение перед небесным предопределением, благоговение перед великими людьми и благоговение перед словами совершенномудрых людей» («Лунь юй», XVI, 8), ср. [5, т. 1, с. 170].

[29] С местоположением этого параграфа (II, 5) связана основная полемика вокруг архитектоники и интерпретации «Да сюэ». В древнем оригинале (у Чжэн Сюаня) он следует сразу после канонической части и поэтому может быть признан характеризующим самоусовершенствование (сю шэнь) — буквально «усовершенствование своей личности». Такой точки зрения придерживался Ван Янмин. Ныне ее разделяет и Линь Ютан, в целом припявший чжусианскую редакцию «Да сюэ» [35, с. 123—124]. Чэнь Юнцзе, напротив, подчеркивает логичность осуществленной Чжу Си перекомпоновки текста, в результате которой данный параграф стал относиться к описанию выверения вещей (ср. I, 4—5) [27, с. 89].

[30] «Ненависть к гадкой вони» и «любовь к прелестной красе» — образы непроизвольных («искренних» — чэн) чувственно-интуитивных побуждений человека, которым он должен следовать, согласно «Да сюэ». Конфуций утверждал, что «еще не видел любви к благодати-добродетели, подобной любви к красе» («Лунь юй», IX, 17, XV, 12). Здесь же выражена вера в достижимость такого подобия, очевидно основанная на тезисе Мэнцзы о врожденной доброте (шань) человеческой природы (син), в подтверждение которого он ссылался на соответствующие непроизвольные чувственно-интуитивные реакции, например страх и сострадание при виде падающего в колодец ребенка («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6) [5, т. 1, с. 244]. Ван Янмин в «Вопросах к „Великому учению“» дал следующее разъяснение этой концепции: «Первотелесность сердца природна. Природа же не может быть недоброй. Следовательно, первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной. Зачем же тогда стараться его выправлять? Несмотря на то что первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение помыслов и стремлений появляется неправильное. Поэтому желающий выправить свое сердце вынужден выправлять то, что возникает в его помыслах и стремлениях. Всегда при возникновении единой доброй мысли встречать ее любовью, поистине «подобной любви к прелестной красе», а при возникновении единой злой мысли встречать ее ненавистью, поистине «подобной ненависти к гадкой вони», тогда в помыслах не будет неискренности и сердце сможет быть выправленным» [15, цз. 26, с. 472; 6, с. 162].

[31] «Нутро» (фэй гань) — буквально «легкие и печень», в переносном смысле «помыслы и намерения». Вся фраза в целом допускает еще два истолкования, на наш взгляд менее соответствующие коптексту: «Когда другие люди смотрят на него, словно видят его нутро» (ср. [27, с. 90]) и «Когда люди смотрят на себя, словно видят свое нутро» (ср. [31, с. 151—152; 35, с. 130]).

[32] Эта идея, близкая к афоризму Эпихарма (VI—V в. до н. э.): «Если у

тебя чист помысел, то все твое тело чисто» (В 26),— выражена и в других памятниках древнекитайской философии, например в «Гуань-цзы»: «Когда сердце целостно внутри, телесная форма (син) целостна снаружи» [16, цз. 16, гл. 49, с. 271], ср. [5, т. 2, с. 54]. См. также «Мэн-цзы» (VII А, 21).

[33] Эта ссылка на высказывание Мудреца Цзэна, т. е. Цзэн-цзы, свидетельствует против мнения Чжу Си о его авторстве. Само высказывание допускает несколько отличную от нашей трактовку: «То, на что смотрят много глаз и указывают много рук, вызывает благоговение» (ср. [27, с. 90; 31, с. 152; 34, с. 367; 35, с. 130]). Однако, по-видимому, в оригинале подразумевается не просто множество людей, а именно пяток, в древности игравший роль универсальной социальной структуры (например, пяток бойцов, обозначение которого — «у» — приобрело общее значение «войско»). Возможно также, что Цзэн-цзы говорил о каких-то особых людях, чьи указания имели повышенную значимость. Ср.: «У Шуня было пять человек подданных-сановников (чэнь), и Поднебесная пребывала в порядке» («Лунь юй», VIII, 20). Так или иначе объектом внимания представленной Цзэн-цзы группы людей, скорее всего, является тоже человек, что соответствует содержанию предшествующего текста (II, 6.2).

[34] «Украшает» (жунь) — буквально «увлажняет», что можно понимать и как «питает», «мелиорирует».

[35] Допустимое понимание этой фразы: «Когда сердце — спокойно, тело — здорово». Согласно комментарию Чжу Си, тут «дородность» (пань) тела означает его пребывание в спокойном удовлетворении.

[36] Чэн И и Чжу Си исходя из очевидных текстологических соображений утверждали, что иероглиф «шэнь» («личность») здесь ошибочно стоит вместо иероглифа «синь» («сердце»).

[37] «Чувствуешь» (чжи) — буквально «знаешь».

[38] Это рассуждение смыкается с гносео-психологической теорией «Гуань-цзы», исходящей из тезиса: «Сердце в теле занимает положение правителя» [16, цз. 13, гл. 36, с. 220], ср. [5, т. 2, с. 25].

[39] В третий раз цитируется гл. 37 «Шу цзина» [26, т. 4, с. 485; 32, с. 389]. В оригинале «как будто» выражено иероглифом «жо», а не его синонимом «жу», как в «Да сюэ».

[40] Под «одной семьей» (и цзя) и «одним человеком» (и жэнь) можно понимать как каждую отдельную семью и личность, так и одну-единственную — семью и личность государя.

[41] Об интереснейшем термине «цзи» («движущая пружина»), соединяющем в себе понятия механизма (коварного приспособления) и организма (нерукотворной естественной силы, движущей все живое), см. [7, с. 234—237].

[42] Шунь (XXIII в. до н. э.) — преемник Яо, также относимый к числу совершенномудрых государей мифической древности.

[43] Цзе (XIX—XVIII/XVI в. до н. э.) и Чжоу-синь (XII/XI в. до н. э.) — последние государи династий Ся и Шань-Инь соответственно, тираны и беспримерные злодеи, утратившие небесное предопределение и свергнутые с престола: первый — Чэн Таном, второй — У-ваном.

[44] Выраженное здесь «золотое правило» морали обозначается в конфуцианстве термином «шу» («взаимность»). Конфуций называл «взаимность» всепронизывающим стержнем своего учения, «единым словом», которым можно руководствоваться всю жизнь («Лунь юй», IV, 15, V, 11. VI, 28, XII, 2, XIII, 13, XIV, 34, XV, 20, 23; см. также «Мэн-цзы», IV А, 9, «Чжун юн», 13; ср. Матф., VII 12, Деян. ап., XV, 29) [5, т. 1, с. 149, 150, 153, 159—160, 163, 165, 167; т. 2, с. 122].

[45] Цитируется «Ши цзин» (№ 6) — «Песнь о невесте» (I, 1, 6, 3) [14, с. 15].

[46] Цитируется «Ши цзин» (№ 173) — «Высоко полынь возросла» (II, II, 9, 3) [14, с. 218].

[47] Цитируется «Ши цзин» (№ 152) — «На той шелковице голубка сидит» (I, XIV, 3, 3) [14, с. 180]. В стихотворении речь идет о благородном муже (правителе).

[48] В определение «се цзюй» («точно вымеренный») входит иероглиф «цзюй», конкретное значение которого — «угломер», а более общее — «норма, правило, мера». Высшее состояние собственного развития Конфуций описал следующими словами: «В семьдесят лет следовал желаниям [своего] сердца и [при этом] не нарушал норм (цзюй)» («Лунь юй», II, 4), ср. [5, т. 1, с. 143].

[49] «Точно вымеренный Путь» представляет собой не что иное, как принцип «взаимности», предельно обобщенный и подчеркнуто распространенный на сферу межклассовых и межсословных отношений. Ср. параллельный пассаж из гл. 25 «Ли цзи» — «Цзи тун» («Система жертвоприношений»): «Благородный муж, служа правителю, обязательно сам поступает так, что не умиротворяющее верхи не использует в руководстве низами, а ненавистное низам не использует в служении (ши) верхам. Если сам совершаешь порицаемое в людях, то это не Путь поучения» [18, кн. 25, с. 1994].

[50] Цитируется «Ши цзин» (№ 172) — «Славословие гостям» (II, II, 7, 3) [14, с. 216]. Ср. положение из гл. 32 «Шу цзина» — «Хун фань» («Величественный образец»): «Сын неба делается отцом и матерью народа, чтобы быть государем Поднебесной» [26, кн. 4, с. 416; 5, т. 1, с. 107].

[51] Цитируется «Ши цзин» (№ 191) — «Ода благородного Цзя Фу, обличающего царя и царского наставника Иня» (II, IV, 7, 1) [14, с. 245]. Согласно традиционным комментариям, наставник Инь — главный министр при дворе чжоуского Ю-вана (правил в 781—771 гг.). Лишь знание всей оды с ее обличительным пафосом, совершенно не явствующим из приведенного зачина, могущего сойти за панегирик, делает понятным построенное на этой цитате рассуждение «Да сюэ».

[52] Третий раз цитируется «Ода Вэнь-вану» (III, I, 1, 6) [14, с. 331] из «Ши цзина» (№ 235). В оригинале иное написание иероглифов «и» («следует»), «цзянь» («видеть предостережение»), «цзюнь» («возвышенное»). Верховный владыка (Шан ди) — обожествленный Первопредок. «Соответствие» (пэй) здесь Чжэн Сюань трактовал вполне конкретно — как то, что Небо (местопребывание Верховного владыки, отождествленное с ним при династии Чжоу) принимало жертвы от государей Инь (XIV—XII/XI в. до н. э.) до воцарения последнего из них — Чжоу-синя [18, кн. 26, с. 2352], а Чжу Си более абстрактно — как согласие между Верховным владыкой и предстоящим пред ним государем [22а, с. 6].

[53] В терминологическом смысле «почва (ту) — обозначение одного из «пяти элементов». Ср. также изречение Конфуция: «Благородный муж заботится о благодати-добродетели, маленький человек — о почве» («Лунь юй», IV, 11) [5, т. 1, с. 148].

[54] В более позднем терминологическом смысле «применение» (юн) — это «деятельное проявление (функция)», составляющее коррелятивно-оппозиционную пару с «телесной сущностью (субстанцией)» (ти).

[55] «Второстепенное» (вай) и «первостепенное» (нэй) — буквально «внешнее» и «внутреннее» соответственно.

[56] В четвертый раз цитируется гл. 37 «Шу цзина» [26, кн. 4, с. 493; 32, с. 397]. Ср. со стихом «Ши цзина» (№ 235): «Небесное предопределение не неизменно», — «Ода Вэнь-вану» (III, I, 1, 5) [14, с. 330]. См. также примеч. 15.

[57] «Чуские писания», или «Книга [государства] Чу» («Чу шу»), — древнее произведение, повествующее о событиях в царстве Чу, расположенном на южной окраине китайской ойкумены и считавшемся варварским. Дж. Легг [34, с. 384—387] и Э. Р. Хьюджис [31, с. 162] вслед за Чжэн Сюанем [18, кн. 26, с. 2353] и Чжу Си [22а, с. 7] идентифицируют «Чуские писания» с разделом «Чуские речи» («Чу юй») древнекитайского исторического памятника «Го юй» («Речи государств», или «Речи царств»), где, действительно, имеется схожий по мысли и словесному выражению пассаж, цель которого — доказать цивилизованность Чу (Го юй, Шанхай, 1958, цз. 18, с. 209—210). По мнению многих комментаторов, включая Чжу Си, под «добром» в цитате из «Чу шу» подразумеваются добрые люди [22а, с. 7; 25, с. 48]. Этой трактовке следуют в сво-

их переводах Дж. Легг [34, с. 386], Чэнь Юнцзе [27, с. 93] и Э. Р. Хьюджис [31, с. 161]. Опираясь на контекст «Го юя», начало цитаты из «Чу шу» может быть понято так: «Государство Чу не считает [драгоценности] сокровищем» (ср. [34. с. 376—377]).

[58] Фань — дядя по материнской линии правителя царства Цзинь — Вэньгуна (правил в 636—628). Последний и назван тут «лишенным [родины] человеком», поскольку при правлении своего отца Сянь-гуна (676—651) был вынужден покинуть родное царство. О его добродетельности свидетельствует то, что после смерти отца он, отказавшись нарушить законный порядок престолонаследования и стать правителем Цзинь, уступил трон Хуй-гуну (650—637). Подробнее см. «Ли цзи», гл. 2 («Тань гун», ч. 2) [18, кн. 20, с. 393—394; 33, т. 27, с. 166], где также приведено высказывание Фаня, незначительно отличающееся от процитированного в «Да сюэ»: «У покинувшего [родину] человека нет сокровищ — гуманность и родственность [он] считает сокровищем». Связь слов в сочетании «жэнь цинь» («гуманность и родственность») Э. Р. Хьюджис и Линь Ютан считают подчинительной, а не сочинительной и переводят соответственно: «быть добросердечным к своей родне» [31, с. 161] и «единение с добрыми людьми» [35, с. 135]. Опираясь на контекст «Ли цзи», начало высказывания Фаня может быть переведено так: «Лишенный [родины] человек не считает [восшествие на престол] сокровищем» (ср. [34, с. 376—377]).

[59] Цитируется последняя, 58-я, глава «Шу цзина» — «Циньская клятва, или «Клятва Циньского [князя]» («Цинь ши») [26, кн. 4, с. 755—756; 32, с. 629—630], в которой речь идет от лица Му-гуна, правителя государства Цинь (правил в 659—621). Согласно некоторым комментариям, в двух параллельных фрагментах этого пассажа текст должен быть иначе разделен на фразы и, следовательно, несколько иначе понят, а именно: «...[он] будет способен оберегать моих детей и внуков. О, сколько [тут] пользы и для простого народа!.. [он] не будет способен оберегать моих детей и внуков. И простой народ также назовет [это] опасностью!». Данная трактовка текста принята Чэнь Панем [25, с. 38, 50]. Различия (синонимического и алографического характера) между цитатой в «Да сюэ» и оригиналом «Ши цзина» касаются следующих иероглифов: «жо» («если»), «гэ» («некий»), «си» (конечный эмфатический знак), «цзи» («талант»), «шан и» («о, сколько»), «ши» («в действительности»), «тун» («дать ход»), «мао» («испытывать ревность»). Кроме того в «Ши цзине» нет двух иероглифов, присутствующих в «Да сюэ»: «янь» («ими») и «нэн» («будет способен»).

[60] Почти дословно воспроизведен тезис Конфуция: «Только гуманный способен любить и ненавидеть людей» («Лунь юй», IV, 3), ср. [5, т. 1, с. 148].

[61] «Почтенное» (сянь) тут обычно понимается как обозначение высокодостойных людей, поскольку в терминологическом смысле сянь — это почтенные мужи, по своим достоинствам уступающие лишь совершенномудрым (шэн) (ср.: «Да сюэ», II, 3.5 — примеч. 23).

[62] Согласно комментарию Юй Юэ (1821—1906) в «Чжун цзин пин и» («Уравновешенное рассмотрение собрания канонов»), вместо иероглифа «сянь» («предоставить первенство») здесь должен быть иероглиф «цзинь» («приблизить»), антонимичный стоящему далее, в параллельной фразе, иероглифу «юань» («удалять»). Ошибочная подмена, по его мнению, произошла из-за сходства написания обоих знаков в древнем каллиграфическом стиле чжуань (см. [22, с. 26]).

[63] Согласно Чжэн Сюаню, вместо иероглифа «мин» («предопределение») здесь должен быть фонетически схожий с ним иероглиф «мань» («небрежность») [18, кн. 26, с. 2354]. Аналогичным образом братья Чэн идентифицировали «мин» с «дай» («нерадивость») (см. [22, с. 26]). Это исправление, существенно меняющее смысл фразы и заметно понижающее уровень ее философичности, среди современных комментаторов и переводчиков одними принимается [25, с. 51; 27, с. 93; 35, с. 136], другими — нет [22, с. 26; 31, с. 162].

[64] «Недоброе» (бу шань) по аналогии с «почтенным» (см. примеч. 61) тут обычно понимается как обозначение недобрых людей.

[65] Как и в сочетании «да сюэ», эпитет «Пути» — «да» — может быть переведен и словом «великий», и словом «большой» (ср. примеч. 11). Разделение Пути на два вида — великий (большой) и малый, прямой и кривой, присущий благородному мужу и маленькому человеку, было проведено уже Конфуцием, создателем общефилософской теории Пути («Лунь юй», XV, 24, 39, XVII, 4, XVIII, 2, XIX, 4) [5, т. 1, с. 168].

[66] «Верность» (чжун) и «благонадежность» (синь) — основополагающие категории конфуцианской этики, образующие устойчивую пару уже у Конфуция («Лунь юй», I, 8, V, 27, VII, 24, IX, 24, XII, 10, XV, 5) [5, т. 1, с. 141, 151, 154, 166]. У Конфуция также вместе, но в противопоставлении друг другу встречаются понятия «величавость» (тай) и «запосчивость» (цзяо): «Благородный муж величав, но не заносчив; маленький человек заносчив, но не величав» («Лунь юй», XIII, 26), ср. [5, т. 1, с. 164].

[67] Ср. с положением «Гуань-цзы»: «Таким образом, у упорядочения народа есть постоянный Путь, а у порождения богатств есть постоянный закон» [16, цз. 10, гл. 30, с. 166].

[68] «Потребляющих» (ши) — буквально «едящих».

[69] «Должная справедливость» (и) — одна из основополагающих категорий китайской философии, в особенности конфуцианства, совмещающая в себе значения: «долг», «чувство долга», «справедливость», «ответственность», «добропорядочность», «честность», «правильность», «принцип», «значение», «смысл» — и выражающая идею правильного (чжэн) соответствия (и) субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга, содержания — форме. Этимологически восходит к сочетанию знаков «я» (во) и «баран» (ян). Последний, входя также в состав иероглифов «шань» — «добро» и «мэй» — «красота», несет представление об общепринятом «вкусе», охватывающем главные ценностно-нормативные сферы — этическую (шань), эстетическую (мэй) и деонтологическую (и). Интериоризация деонтологической нормы представлена в семантике «и» как общественный вкус («баран»), ставший внутренним чувством («я»). В самом общем, антропологическом смысле должная справедливость — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы человека (син), одно из «пяти постоянств» (у чан) его существования наряду с гуманностью, благопристойностью, разумностью и благонадежностью; в более конкретном, социально-этическом смысле — нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного [18, кн. 22, с. 1032; 5, т. 2, с. 105]; в еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция «должная справедливость — польза-выгода» (и — ли) знаменует собой противопоставление морального долга — эгоистической утилитарности.

В протоконфуцианских памятниках «Шу цзине» и «Ши цзине» «и» означает умение правителя и знати приносить благо своей стране. У Конфуция должная справедливость становится ключевой характеристикой благородного мужа, выражающей единство знания (чжи) и действия (син), основанное на благодати-добродетели, реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности и направленное на осуществление дао («Лунь юй», VI, 20, II, 24, XVI, 11, XII, 10) [5, т. 1, с. 152, 145, 171]. Мэн-цзы радикально универсализировал должную справедливость как одно из четырех врожденных начал исконно доброй человеческой природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце» («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6) [5, т. 1, с. 244] — и решительно отверг пользу-выгоду во имя должной справедливости и гуманности (Там же, I А, 1), отличающих человека от животных (Там же, IV Б, 19, VI А, 7) [5, т. 1, с. 245—246]. Согласно Мэн-цзы, «должная справедливость — это человеческая дорога» (Там же, VI А, 11) и совершенство пневмы (ци) до-

стигается посредством «накопления должной справедливости» (Там же, II А, 2) [5, т. 1, с. 233]. Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — Сюнь-цзы (III в. до н. э.), считая человеческую природу исконно злой и наделенной врожденным стремлением к пользе-выгоде, вместе с тем еще категоричнее, чем Мэн-цзы, определил должную справедливость как основной человекообразующий признак («Сюнь-цзы», цз. 5, гл. 9 — «Чжу цзы цзи чэн». Пекин, 1956, т. 2, с. 104), которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к пользе-выгоде. Общеконфуцианское решение проблемы «и — ли» дано именно в заключительной части «Да сюэ».

70 В данной фразе отсутствует указание на субъект любви к должной справедливости. Поскольку в предыдущей фразе таковая предписывалась низам, обычно считается, что и тут имеются в виду они [22, с. 27; 25, с. 53; 27, с. 94; 34, с. 379; 35, с. 136]. Однако в одном из древних списков этого текста в разбираемой фразе присутствует иероглиф «шан» — «верхи», однозначно указывающий на тех, кому следует любить должную справедливость [25, с. 53]. Аргументом в пользу такого прочтения может служить и сходное суждение Конфуция, реминисценцией которого, вероятно, является разбираемая фраза: «Если верхи любят должную справедливость, то в народе нет осмеливающихся не повиноваться» («Лунь юй», XIII, 4), ср. [5, т.1, с. 162]. Не исключено также, что в этом фрагменте «Да сюэ» подразумевается любовь к должной справедливости со стороны и верхов, и низов. Допуская все три указанные возможности понимания текста, мы в своем переводе сохранили недосказанность оригинала, отраженную и в переводе Э. Р. Хьюджиса [31, с. 163].

Но многосмысленность рассматриваемой фразы этим не ограничивается. Трудно с однозначной определенностью перевести и ее конец. Обычно «завершение» (чжун) дел истолковывается как их успешное окончание [18, кн. 26, с. 2354; 22, с. 27; 25, с. 53; 27, с. 94; 31, с. 163; 34, с. 379; 35, с. 136]. Поскольку иероглиф «ши» («дела») означает также «служение, исполнение повинности», синонимизируясь с «повиновением» (фу) из процитированного высказывания Конфуция, речь в данном случае может идти конкретно об успешном выполнении низами своих обязанностей перед верхами, а не о делах вообще (ср. примеч. 49). Однако мы можем предложить и новое прочтение, по смыслу противоположное двум предыдущим. Оно зиждется на трех основаниях: 1) стандартном понимании «чжун» как «окончания»; 2) одном из значений «ши» — «происшествие, инцидент, неприятный случай, конфликт, вооруженное столкновение», в котором этот иероглиф антонимичен «должной справедливости» (подробнее см. [7, с. 185—194]), противопоставляемой ему в данной фразе; 3) смысловой параллели с вышеприведенным высказыванием Конфуция: конфликт (ши) — неповиновение (бу фу). Исходя из этих оснований, мы считаем возможным трактовать «завершение дел» как «окончание происшествий», или «прекращение конфликтов».

71 Данная фраза по своей многосмысленности подобна предыдущей. Обычно она истолковывается как описание идеального состояния, когда находящиеся в кладовых и хранилищах богатства принадлежат верхам (правителю) [25, с. 53; 27, с. 94; 34, с. 379; 35, с. 136]. Однако из-за неопределенности референта местоимения «их» (ци) допустимо считать, что тут имеется в виду принадлежность соответствующих богатств низам. В пользу последнего свидетельствует казенный характер указанных здесь кладовых и хранилищ (фу ку), которые содержат в себе то, что, естественно, принадлежит верхам, но должно стать и собственностью низов («их»). Можно, впрочем, как и в предыдущей фразе, считать слово «их» относящимся и к верхам, и к низам.

72 Мудрец Сянь-старший (Мэн Сянь-цзы) (VI в. до н. э.) — сановник из государства Лу (родины Конфуция). Его собственное имя — Чжунсунь Ме. Мэн означает «старший (из братьев), первенец». Сянь-цзы — посмертный титул.

73 Имеются в виду знатные люди, обладающие правом пользования колесницей с четверкой лошадей (чэн).

Имеются в виду высшие сановники, совершавшие обряд раскалывания льда при ритуальных похоронах и жертвоприношениях. См. его описание в «Ши цзине» (№ 154) — «Песня о седьмой луне» (I, XV, 1, 8) [14, с. 186].

75 Имеются в виду владетельные князья (удельные правители).

76 «Мытари» (цзюй лянь) — буквально «взимающие налоги». Конфуцием была резко осуждена подобная деятельность, обозначенная именно этим термином («Лунь юй», XI, 16) [5, т. 1, с. 158].

77 Здесь особенно заметна перекличка с учением Мэн-цзы, который на вопрос лянского правителя Хуй-вана о пользе-выгоде для своего государства ответил: «Государь, что за необходимость говорить о пользе? Были бы только гуманность с должной справедливостью — и все» («Мэн-цзы», I A, 1).

78 Иероглиф «цзы», переведенный нами как «опираться на», совмещает в себе два основных значения «(исходить) из» и «сам». Чжу Си трактовал его в смысле «следовать за» (ю), полагая, это тут идет речь о подпадении главы государства или семьи под влияние маленьких людей. Этой трактовке следует Дж. Легг [34, с. 380] и Чэнь Юнцзе [27, с. 94]. Юй Юэ отождествлял здесь «цзы» с «использованием, применением» (юн), получая существенно иной и даже в некотором отношении противоположный смысл: глава государства или семьи использует маленьких людей, а не они его. Такое понимание принято Чэнь Панем [25, с. 54], Цзян Боцянем [22, с. 28] и Линь Ютаном [35, с. 137]. Обе указанные трактовки основаны на первом значении «цзы». Чжэн Сюань же, очевидно, понимал его во втором значении, разъясняя в своем комментарии, что описанное стремление к богатству — «это то, чем занимаются маленькие люди» [18, кн. 26, с. 2354]. Аналогичным образом Э. Р. Хьюджис принял здесь для «цзы» значение «сам» и истолковал разбираемую фразу как говорящую о том, что корыстолюбивые руководители сами становятся маленькими людьми [31, с. 163].

79 «[Ибо] те искусны в этом» (Би вэй шань чжи) — наш перевод основан на понимании местоимения «те» (би) как указывающего на маленьких людей, а иероглифа «шань» («добро, благо, хороший») как употребленного в значении «искусный, умелый». В последнем обстоятельстве нет ничего необычного: даже главнейшие термины в китайских философских произведениях сплошь и рядом употребляются и в своих нетерминологических значениях. Например, тут же в «Да сюэ» иероглиф «дао», в основном имеющий терминологическое значение «Путь», употреблен и в значении «говорить, трактовать» (наш перевод — «сказанное означает») (II, 10.5, 10.11). Предложенный нами перевод фразы «Би вэй шань чжи» соответствует ее истолкованию Чэнь Панем и Цзян Боцянем, которые, в свою очередь, согласны с комментарием Юй Юэ, отождествившего здесь «шань» со «способностью» (нэн) [22, с. 28; 25, с. 54]. Однако, если считать, что в предыдущей фразе говорится об измельчании самих руководителей, то на них, а не на маленьких людей должно указывать местоимение «те». Именно так переводит Э. Р. Хьюджис: «Он (стоящий во главе.— *А. К.*) может думать, что он делает добро» [31, с. 163]. Мнение, что «те» суть правители, восходит к Чжэн Сюаню [18, кн. 26, с. 2355], и с ним согласны Дж. Легг [34, с. 380], Линь Ютан [35, с. 137] и Чэнь Юнцзе [27, с. 94]. В переводе Дж. Легга и Чэнь Юнцзе глава государства или семьи считает добрым не себя, как у Э. Р. Хьюджиса, а маленького человека. Каково бы ни было понимание отдельных фраз всего данного фрагмента, важно отметить выраженное в нем представление о маленьком человеке как морально низком, даже аморальном субъекте и вместе с тем специалисте в практических, экономических делах. Сочетание противоположных качеств характерно для благородного мужа, который, согласно Конфуцию, «не орудиен» («Лунь юй», II, 12), ср. [5, т. 1, с. 144], т. е. не является средством, не специализирован.

80 «Беды и невзгоды» (цзай хай) можно трактовать как стихийные (ниспосылаемые небом) бедствия и вред, производимый самими людьми [31, с. 163], а выражение «син чжи» («разом настают») допускает также перевод «вместе доходят до предела».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бичурин Н. Я.* (пер.). Да-сио, или Высшее учение, служащее ключом к добродетели. (1834 г., 71 л.) // Отдел рукописей Гос. Публ. б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград). Б-ка АНЛ, № А-23.
2. *Буланже П. А.* (пер.). Та-Йо, или Великая Наука Конфуция: первая священная книга китайцев // Буланже П. А. Жизнь и учение Конфуция. М., 1903. С. 95—124.
3. *Волков Яков* (пер. под рук. Россохина И. К.) Книга Сышу, или Шан лун пюу, китайского кунфудзыского закону филозофическия разныя разсуждения. (Рукопись, 135 л.) // Отдел рукописей Б-ки АН СССР (Ленинград), 16.9.21.
4. *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961.
5. Древнекитайская философия: Собр. текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1; 1973. Т. 2.
6. *Кобзев А. И.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюе») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 149—174.
7. *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
8. *Кобзев А. И.* Методология традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. 1984. № 4. С. 52—62.

8а. *Кобзев А. И.* Пространственно-числовые модели китайской нумерологии // Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1986. Ч. 1. С. 29—45.

9. *Колоколов В. С.* О Джемсе Легге и его воззрениях на книгу «Да сюэ» // Народы Азии и Африки. 1969. № 6. С. 152—164.
10. *Леонтьев А. Л.* Сы-шу геы, т. е. Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса/Пер. с кит. и маньчжур. на российский язык надвор. советника Алексея Леонтьева. СПб., 1780. 125 с.
11. *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947.
12. *Сивиллов Д. П.* (пер.). Четырехкнижие, или Любомудрие китайцев, разделенное на 4 книги. (1840—1842 г., 4 т.) // Отдел рукописей Гос. Б-ки СССР им. В. И. Ленина (Москва). Ф. 273. № 2893.
13. *Фонвизин Д. И.* (пер.). Та-гио, или Великая наука, Примечания на Та-гио // Академические известия. 1779. Май. Ч. II. С. 59—101; Та-гио, или Великая наука, заключающая в себе высокую китайскую философию // Правдолюбец, или Карманная книжка мудрого. СПб., 1801. С. 27—64.
14. Шицзин.М.:Изд-во АН СССР, 1957.
15. *Ван Янмин. Цюань цзи.* Полное собр. соч. Шанхай, 1936.
16. Гуань-цзы // Чжу цзы цзи чэп (Корпус философской классики). Пекин, 1956. Т. 5.
17. *Жэнь Цзюань.* «Да сюэ» лунь-ли сы-сян цянь-тань (Элементарное изложение этических идей «Великого учения») // Цзянхай сюэбао. 1961. № 10. С. 34—38.
18. Ли цзи (Записки о правилах благопристойности) // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями). Пекин, 1957. Кн. 19—26.
19. Мао ши ([Канон] стихов [в редакции] Мао) // Ши сань цзин чжу шу. Пекин, 1957. Кн. 5—10.
20. *У Пэйюань.* Цун «Да сюэ» тань-цзю жу-цзя Сы — Мэн сюэ-пай ды цзяоюй сы-сян (Исследование педагогических идей конфуцианской школы [Цзы-]Сы — Мэн[-цзы] с точки зрения «Великого учения») // Хуань ши-юань сюэ-бао. 1962. № 4.
21. *Фэн Юлань.* «Да сюэ» вэй Сюнь сюэ-шо («Великое учение» как [памятник] учения Сюнь[-цзы]) // Яньцзин сюэ-бао. 1930. № 7. С. 1319—1326.
22. *Цзян Боцянь.* Да сюэ син цзе («Великое учение» в новом истолковании) // Сы шу ду бэнь (Учебное Четверокнижие). Шанхай, 1941. Кн. 1.

22а. *Чжу Си.* Да сюэ чжан цзюй цзи чжу («Великое учение» [с разделе-

нием на] параграфы и фразы и собранием комментариев) // Тун бань Сы шу У цзин (Четверокнижие и Пятиканоние, отпечатанных с медных досок). Шанхай, 1936. Кн. 1. С. 1—8.
23. Чжун-го чжэ-сюэ ши цзы-ляо сюань-цзи: Цин дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии: Раздел эпохи Цин). Пекин, 1962.
24. *Чэ Цзай.* Лунь «Да сюэ» ды да сюэ чжи дао (О пути великого учения «Великого учения») // — Чжун-го чже-сюэ ши лунь-вэнь цзи (Сборник статей по истории китайской философии). Пекин, 1965. Сб. 2. С. 127—157.
25. *Чэнь Пань.* Да сюэ Чжун юн цзинь ши («Великое учепие» и «Срединное и неизменное» с современными разъяснениями). Тайбэй, 1961.
26. Шан шу (Высокочтимые писания) // Ши сань цзин чжу шу. Пекин, 1957. Кн. 3—4.
27. *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton. L., 1963.
28. *Couvreur S.* (tr.). Sseu chou. Les Quatre Livres. Ho Kien fou, 1910.
29. *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952. Vol. 1.
30. *Gardner D. K.* Chu Hsi's reading of the Ta — Hsueh: a NeoConfusian's quest for Truth // J. Chinese Philos. (1983). Vol. 10, N 3. P. 183—204.
31. *Hughes E. R.* (tr.). The Great Learning and the Mean-in-Action. N. Y., 1943.
32. *Legge J.* (tr.). The Shoo King // The Chinese Classics. Hong Kong, 1960. Vol. 3.
33. *Legge J.* (tr.). Li Ki // The Sacred Books of the East. Delhi, 1966. Vol. 27, 28.
34. *Legge J.* (tr.). The Great Learning // The Chinese Classics. Hong Kong, 1960, p. 355—381. Vol. 1.
35. *Lin Yutang.* The Wisdom of Confucius. N. Y., 1943.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА РАБОТЫ М. ХАЙДЕГГЕРА «УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИСТИНЕ»

А. Л. Доброхотов

Мартин Хайдеггер — один из самых значительных западноевропейских философов XX в. Его идеи повлияли и продолжают влиять не только на судьбы новейшей буржуазной философии, но и на весь спектр гуманитарных наук, на политическое сознание и проникли даже в сферы, обычно чуждые умозрительных коллизий, например в практическую медицину. Отчасти эта широта воздействия объясняется характерным стремлением современной буржуазной культуры вовлекать в себя и делать предметом массового потребления то, что предназначается, собственно говоря, для научных лабораторий, художественных мастерских, академических аудиторий. Но главная причина влиятельности философии Хайдеггера в том, что она серьезно и глубоко проанализировала самые больные духовные проблемы своего времени и сделала выводы, впечатляющие своей нетрадиционностью и радикальностью. Парадоксальная связь этих выводов, остро критичных по отношению к западной цивилизации, с теми же противоречиями, которые им разоблачаются, двусмысленность предложенных Хайдеггером ориентиров, поучительная драматичность его политического опыта еще сильней стимулировали желание опровергнуть, согласиться или просто высказаться о философии

Хайдеггера. Пожалуй, ни о ком из философов нашего века не написано так много и так по-разному. Показательный пример: уже первые выступления Хайдеггера оценивались одними как ниспровержение классической метафизики, а другими (известная статья Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка») как ее образцовое проявление.

В советской историко-философской науке читатель может найти и детальный анализ тех или иных сторон мировоззрения Хайдеггера, и обобщающие выводы (см. работы А. С. Богомолова, П. П. Гайденко, В. В. Бибихина, Р. М. Габитовой, А. В. Михайлова и др.). Поэтому нет необходимости в общем очерке его философии. Следует лишь сделать несколько замечаний по поводу публикуемой статьи.

Работа Хайдеггера «Учение Платона об истине» была впервые опубликована в 1942 г. и затем в 1947 г. с присоединением знаменитого письма «О гуманизме». Но между публикацией и началом работы над статьей — значительный срок. Хайдеггер приступает к этой теме в 1931—1932 гг. Таким образом, статья запечатлела так называемый «поворот» в творчестве философа, заключавшийся в переходе от феноменологической аналитики человеческого существования, данной в книге «Бытие и время», к герменевтическому истолкованию бытия, открытого нам в языке, особенно в поэтическом. В работе пересеклись излюбленные мотивы размышлений Хайдеггера: соотношение истины и бытия; отношение к философской традиции; судьба западного мира как эволюция метафизики и забвение бытия; природа человеческой индивидуальности; наконец, проблема толкования текста, практически представленная всей статьей как образцом хайдеггеровской герменевтики. Показательно, что поводом для соединения этих тем в один узел явилась концепция Платона. Греческие мыслители привлекают особое внимание позднего Хайдеггера. Интерпретируя их, он надеется разгадать тайну постепенного отхода западной культуры от того мышления, которое еще в состоянии было вмещать в себя бытие, хотя и делало первые шаги по пути его «забвения». В истории западноевропейской философии можно найти много примеров того, как основой для формирования собственной позиции философа становилось переосмысление греческого наследия. Так было и с Хайдеггером. Определяя свое отношение к Платону[1], Хайдеггер (возможно, в полемике с Наторпом) строит свой образ метафизики как ведущего способа западного мышления. Платон — это сама метафизика, по утверждению Хайдеггера. Поэтому в статье мы сталкиваемся не с отстраненной критикой или описанием, а с попыткой осознать и тем самым преодолеть отклонение философии (и вместе с ней — всей западной культуры) от какого-то своего глубинного естест-

[1] В качестве введения в проблему «Хайдеггер и Платон» можно рекомендовать следующую статью, где указана и наиболее важная литература: *Dostal R. J.* Beyond Being: Heideggers Plato // J. Hist. Philos. Claremont. 1985. Vol. 23, N 1.

ва. Метод толкования и манера, в которой выполнены поздние работы Хайдеггера, часто вызывают раздражение читателя: создается впечатление, что автор намеренно избегает прямого ответа на поставленные им вопросы, прячется за оракульской двусмысленностью, играет словами. Это впечатление не так уж беспочвенно, но надо иметь в виду, что и задачи, поставленные Хайдеггером, не совсем обычны. Когда-то Лейбниц мечтал об универсальном философском языке, который позволил бы прекращать споры призывом: «Давайте посчитаем!». Хайдеггеру эта утопия кажется реальной угрозой, и он сознательно уходит от возможности закрепить смысл привычными понятиями и тем самым соскользнуть на путь калькуляции. Анализируя Платона, он стремится обнаружить за «буквой» «дух» и поставить читателей перед необходимостью личностного отношения к выбору, сделанному в свое время Платоном. Поэтому Хайдеггер пристально всматривается не только в логическую связь идей, но и в сами греческие слова, пытаясь в образах, излучаемых их этимологией, найти неискаженное свидетельство о бытии. «Бытие» — это центральное понятие-символ в учении Хайдеггера — поддается лишь косвенной расшифровке. Основное заблуждение «метафизики» — в подстановке вместо истинного бытия того или иного «сущего», т. е. вещественной или идеальной конкретности. Само же бытие, по Хайдеггеру, есть нетеоретическое событие (Ereignis) в мире «сущего», «просвет» (Lichtung) в плотности овеществленного универсума, позволяющий человеку в эстетическом созерцании или в практическом действии обрести свою подлинность и историчность. Анализируя в своей статье платоновский миф о пещере, Хайдеггер приходит к выводу о том, что именно в учении Платона об истине находятся истоки «метафизики». Бытие как «эйдос» есть застывшее предстояние перед умственным взором, но тем самым оно оказывается «объектом», а созерцающий его — «субъектом». Этим искажается исконно античное понимание истины, которое, как считает Хайдеггер, заключалось отнюдь не в соответствии объекта и интеллекта, а в том, что он называет «открытостью», показывающей себя и одновременно дающей в себе место человеку. Человек, в свою очередь, должен отвечать этой «открытости» и быть в готовности ее сохранять. Платон же, хотя и не порывает еще с этой традицией, но открывает пути к новоевропейскому субъективизму и индивидуализму тем, что ставит созерцание истины в зависимость от предметно очерченной «идеи» (с одной стороны) и целенаправленной интеллектуальной подготовки к восприятию истины, т. е. «воспитания» как культивирования субъективизма (с другой стороны). Хайдеггер пытается показать, что платоновское толкование истины как «идеи» уже предполагает отход от «открытости» и преимущественную ориентацию на мир объектов, что и приводит впоследствии к фатальной утрате связи с почвой, к потере личностного характера знания и сведению истины — к «ценности», сущности человека — к «гуманизму». Однако нетрудно заметить,

что при всей глубине проникновения во внутреннюю логику платонизма, Хайдеггер очень пристрастен в отборе тем для своего анализа. Он предпочитает не замечать те аспекты учения Платона (в данном случае концепцию единого-блага, находящегося «за пределами сущности»), которые не укладываются в его интуицию. Это, по сути, делает любой феномен истории философии заранее виновным в измене мифическому состоянию пра-истины.

Вряд ли можно понять смысл и основания идей немецкого мыслителя, не погрузившись в сам текст, в конкретный анализ «мифа о пещере», проведенный (чтобы не сказать «разыгранный») по всем правилам его герменевтики. Стоит заметить, что Хайдеггер не только делает главным *предметом* исследования язык как «открытость» сокрытого, но и считает *орудием* исследования тот же искомый язык, так что цель поиска уже присутствует и проявляет себя в самом поиске. Эта ситуация сложилась еще в рационализме XVII в. в форме оппозиции «Истина — мышление», но превращение ее в XX в. в оппозицию «Истина — язык» предъявило особые требования к форме изложения истины, которая в этом случае уже не должна быть случайной или чисто инструментальной. Жанры философствования, которые избирает поздний Хайдеггер (эссе, диалоги, эстетическая экзегеза), предполагают языковую чуткость читателя и даже определенное соучастие в «выговаривании» истины. В отличие от строго филологического метода его экзегетика вскрывает те внутренние возможности и смысл слова, которые нельзя предпочесть другим, не нарушая требований научности, но которые все же могли определять развитие мысли, опирающейся на них. Историки философии справедливо отмечают, что корни подобного отношения к слову уходят отчасти в почву швабской культурно-языковой традиции, отчасти — в традиции немецкой философской литературы (Экхарт, Бёме, Гегель), но несомненна и связь его с фундаментальными социально-критическими установками философии Хайдеггера. (Обсуждение работы «Учение Платона об истине», как свидетельствует ее автор, было в свое время запрещено нацистами [2].)

В заключение, несколько слов об авторе перевода. Т. В. Васильевой принадлежат не только теоретические статьи об античной философии и культуре, статьи о Хайдеггере [3], но и переводы важных диалогов Платона — «Кратил» и «Теэтет», рассматривающих проблемы истины и языка [4]. Обращение к опыту переводчика и интерпретатора может, я думаю, помочь читателю, впервые столкнувшемуся с текстом Хайдеггера, сориентироваться в его смысловых сплетениях.

---

[2] См.: Der Spiegel. 1976. N 13. S. 204.

[3] *Васильева Т. В.* Божественность «под игом» бытия // Философия. Религия. Культура. М., 1982. *Она же.* Философский лексикон Аристотеля в интерпретации Хайдеггера // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981.

[4] См.: *Платон.* Сочинения: В 3-х т. М., 1968. Т. 1; 1970. Т. 2.

М. ХАЙДЕГГЕР.
УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИСТИНЕ

Познавательные достижения наук обычно высказываются в предложениях и подаются человеку в итоговом и готовом к использованию виде. «Учение» какого-либо мыслителя — это то невысказанное в его высказываниях, чему предан человек, с тем чтобы ради этого расточить самого себя.

Чтобы невысказанное мыслителя, какого бы рода оно ни было, могли мы постигнуть и ведать впредь, мы должны продумать его высказанное. Полностью удовлетворить этому требованию значило бы все Платоновы «разговоры» во всей их взаимозависимости переговорить еще раз. Поскольку это невозможно, то должен вести какой-то другой путь к невысказанному платоновой мысли.

То, что остается там невысказанным, есть некоторый поворот в определении существа истины. Что такой поворот происходит, в чем этот поворот состоит и что получает обоснование через это изменение существа истины, могло бы пояснить истолкование «притчи о пещере».

Изложением «притчи о пещере» начинается седьмая книга «разговора» о сущности полиса — πόλις (Государство, XII, 514a 2 — 417a 7). «Притча» рассказывает некоторую историю. Рассказ разворачивается в беседе Сократа и Главкона. Первый излагает эту историю. Последний выражает пробуждающееся изумление. Заключенные в скобки места предлагаемого перевода в целях пояснения прибавлены к греческому тексту.

«Постарайся представить себе вот что: люди содержатся под землей в своеобразном жилище наподобие пещеры. Вверх, к дневному свету, тянется длинный вход, к которому собирается все это углубление. Прикованные за ноги и за шею, люди в этом жилище пребывают с детства. Потому-то и застыли они на одном месте, так что остается им лишь одно: смотреть на то, что оказывается у них перед глазами. И голову даже повернуть, прикованные, они не в состоянии. Один проблеск света, правда, доходит до них — это отблески огня, который пылает высоко и далеко (тоже, конечно, у них за спиной). Между огнем и узниками (также у них за спиной) вверху проходит дорога, вдоль которой — представь и это себе — построена низкая стена, подобно тем загородкам, которыми скоморохи отгораживаются от людей, чтобы через них издали показывать свои штучки.

— Я вижу это, — сказал он.

Теперь сообразно этому представь, что ты видишь, как вдоль этой стенки люди проносят всяческую утварь, которая выступает над стенкой: статуи, а также другие каменные и деревянные изображения чаще человеческие.

И поскольку ничего другого не приходится ждать, некоторые из проносящих вверху эту утварь беседуют, другие проходят молча.

— Странную картину изобразил ты здесь, и странных узников,— сказал он.

Но они совсем похожи на нас, людей,— возразил я.— А что ты думаешь? Такого рода люди с самого начала, будь то от самих себя, будь то друг от друга, ничего другого в глаза не видели, кроме теней, которые (постоянно) сияние очага отбрасывает на возвышающуюся над ними стену пещеры.

— А как же иначе должно быть,— сказал он,— если они принуждены держать голову неподвижно, и так всю свою жизнь?

Что же видят они от проносимых (за их спиной) вещей? Разве не всего лишь это (т. е. тени)?

— Действительно.

Далее, если бы они были в состоянии заговорить друг с другом и обсудить увиденное,— не уверен ли ты, что они стали бы то, что сами они видят, почитать за сущее?

— Они были бы к этому принуждены.

А как же дальше,— если бы в этой темнице было еще и эхо от возвышающейся перед ними стены, на которую только и смотрели они постоянно? Всякий раз, когда один из тех, что проходили за узниками (и проносили вещи), позволял бы себе что-то произнести,— не уверен ли ты, пожалуй, что они не что иное приняли бы за говорящее, как вереницей тянущиеся перед ними тени?

— Ничто иное, клянусь Зевсом,— сказал он.

И уже, разумеется,— продолжал я,— не что иное, как тени от всяческой утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое.

— Это было бы совершенно неизбежно,— сказал он.

Итак, вслед за этим,— продолжал я,— представь себе такое происшествие: будто бы узники освободились от оков и тем самым враз исцелились от этого неразумения,— подумай, какого же рода должно быть это неразумение, если случилось бы с узниками следующее. Коль скоро один кто-то, раскованный, был бы принужден внезапно подняться, поворачивать шею, тронуться с места и взглянуть против света, (то) это (каждый раз) причиняло бы ему боль и он был бы не в состоянии посмотреть на какую-либо вещь из-за этого сверкания, ибо до сих пор он видел тени. (Если бы все это с ним произошло), что, по-твоему, сказал бы он, когда кто-то открыл бы ему, что до сих пор он видел (лишь) недействительные вещи, теперь же он ближе подходит к сущему и, следовательно, он обращается уже к более сущему, а поэтому более правильно смотрит? И если бы кто-то также показал ему (тогда) каждую из проносимых мимо вещей и принудил бы его ответить на вопрос, что это такое,— то не уверен ли ты, что он ничего не знал и не ведал бы и, более того, он счел

бы, что прежде (собственными глазами) виденное было несокрытее, чем теперь (кем-то другим ему) показанное?

— Непременно, разумеется,— сказал он.

И когда кто-то принудил бы его смотреть на сияние огня, разве не было бы больно его глазам и не предпочел бы он отвернуться и прибегнуть (обратно) к тому, смотреть на что было в его силах,— и не решил бы он поэтому, что то (ему уже во всяком случае видимое) на самом деле яснее, чем то, что ему показывают теперь.

— Это так,— сказал он.

Но если бы теперь,— продолжал я,— его (освобожденного от оков) кто-то силой уволок бы прочь оттуда через тернистый и крутой выход пещеры, не отпуская от себя, пока не выволок бы его на свет солнца,— то не испытал бы этот, таким образом выволоченный человек, боль и возмущение при этом? Блеск переполнил бы его глаза и, попав на свет солнца, неужели он был бы в состоянии увидеть хоть что-то из того, что теперь открывается ему как несокрытое?

— Никоим образом он не был бы в состоянии сделать это,— сказал он,— по крайней мере не вдруг.

Очевидно, я полагаю, понадобилась бы какая-то привычка, чтобы, раз уже пришлось ему туда выбраться, научиться охватывать глазами то, что стоит наверху (вне пещеры в свете солнца). И (вживаясь таким образом) он прежде всего смог бы смотреть на тончайшие тени, а затем на отраженный в воде облик человека и прочих вещей; впоследствии же он стал бы тогда сами эти вещи (сущее вместо ослабленного отражения) воспринимать взором. А от круга этих вещей он, пожалуй, осмелился бы поднять взор на то, что расположено на своде небес и на самый этот свод, причем поначалу ему легче было бы смотреть ночью на свет звезд и луны, нежели днем на солнце и его сияние.

— Разумеется.

А в конце концов, я уверен, он почувствовал бы способность взглянуть на самое солнце, а не только на его отражение в воде или в чем-то еще, где оно могло бы вспыхнуть,— нет, на самое солнце, как оно есть, само по себе, на свойственном ему месте, чтобы разглядеть, каковы его свойства.

— Это непременно произошло бы,— сказал он.

И затем, оставив все это позади, он смог бы уже заключить о нем (о солнце), что это именно оно и обеспечивает времена года и распоряжается целым годом, да и всем, что есть в этой (теперь) видимой области (солнечного света), и даже что оно (солнце) есть также причина всего того, что те (кто пребывает в пещере) известным образом имеют перед собой.

— Очевидно,— сказал он,— что тот добрался бы и до этого (до солнца и того, что стоит в его свете), после того как он превзошел бы то (что есть лишь отражение или тень).

Так что же? Вспоминая о первом жилище, о там задававшем меру «знании» и о заключенных тогда вместе с ним людях, разве не стал бы он, по-твоему, почитать себя счастливым благодаря (происшедшей) перемене, а о тех же, напротив, сожалеть?

— Очень даже.

Хорошо; а если бы (у людей) на прежнем местопребывании (т. е. в пещере) были учреждены известные почести и похвальные речи для того, кто острее всех воспринимает проходящее (что случается ежедневно) зрительно, а затем лучше всех запоминает, что́ обычно проносится раньше другого, а что́ одновременно, и поэтому способен предсказывать, что́ может появиться в ближайшем будущем,— не думаешь ли ты, что он (вышедший из пещеры) ощутил бы потребность (именно теперь) вступить в соревнование с теми (в пещере), кто у них состоит в почете и в силе,— или же он предпочтет принять скорее на свой счет то, что сказано у Гомера: «Живя у земли (на поверхности), чужому, несостоятельному мужу служить за поденную плату»,— и, вообще, не захочет ли он скорее вытерпеть что угодно, нежели толкаться в том (для пещеры значительном) почете и быть человеком по тому способу?

— Я уверен,— сказал он,— все что угодно он стал бы терпеливо переносить скорее, чем быть человеком по тому (для пещеры соответствующему) способу.

А теперь поразмысли также и над этим,— продолжал я.— Если такого рода вышедший из пещеры человек спустится обратно и усядется на то же самое место,— то, как только он придет от солнца, не заполнятся ли глаза его мраком?

— Безусловно, и даже очень,— сказал он.

Если же теперь он снова будет должен вместе с постоянно прикованными там людьми заниматься составлением и утверждением воззрений на тени, то, пока глаза его еще слабы и прежде чем он приспособит их снова, на что потребуется немалое время определенного вживания, не заслужит ли он тогда там, внизу, насмешек и не дадут ли ему понять, что он совершал восхождение лишь для того, чтобы вернуться (в пещеру) с испорченными глазами, и что поэтому вовсе не стоит предпринимать пути наверх? И не станут ли они каждого, кто приложит руку к их освобождению от оков и выведению наверх,— если только им представится возможность захватить и убить его,— действительно убивать?

— Наверное,— сказал он.

Что означает эта «притча?» Платон сам дает ответ, так как непосредственно за рассказом следует истолкование (517a 8—518d).

Пещерообразное жилище — это изображение τὴν. . .δι' ὄψεως φαινομέν ην ἕδραν — той области, где мы пребываем и которая ежедневно обнаруживает себя перед нашим взором. Огонь в пещере, пылающий над ее обитателями,— это образ солнца. Свод пещеры

представляет небесный свод. Под этим сводом, обращенные к земле и к ней прикованные, живут люди. То, что их окружает и как-то затрагивает, есть для них «действительное», или сущее. В этом пещерообразном жилище они чувствуют себя «в мире» и «дома», находя здесь то, на что можно положиться.

Названные в «притче» вещи, которые можно видеть вне пещеры, напротив, суть изображение того, в чем состоит, собственно, сущее сущего (подлинно сущее). По Платону, это есть то, через что сущее обнаруживает себя в своем виде. Этот «вид» Платон берет не просто как объект зрения. Вид для него имеет еще также нечто от «выступления», через которое каждая вещь себя «презентирует». Выступая в своем виде, обнаруживает себя само сущее. Вид называется по-гречески εἶδος или ἰδέα. Через вещи, лежащие в свете дня вне пещеры, где существует свободный обзор всего, знаменуются в притче «идеи».

Если бы человек, по Платону, не имел их во взоре, этих действительных «видов» вещей, живых существ, людей, чисел, богов,— то он никогда не смог бы воспринимать то или это как дом, дерево или бога. Обычно человек думает, что он видит просто этот дом или то дерево, и так каждое сущее. И, прежде всего, человек, как правило, не догадывается о том, что все то, что он с привычной беглостью почитает за действительное, он видит всегда лишь в свете «идей». То, что мнится единственно и собственно «действительным» — сейчас видимое, слышимое, постигаемое, исчисляемое,— остается, по Платону, всего лишь темным силуэтом идеи и тем самым лишь тенью. И это ближнее, эти смутные тени, день за днем держат человека в плену. Он живет в заточении, предоставляя всем «идеям» проходить у него за спиной. И поскольку он это заточение не осознает таковым, то ежедневное свое окружение под небосводом он почитает за арену опыта и суждения, которые всем вещам и отношениям в отдельности задают меру, а их при- и у-лаживанию — правило.

Если же теперь человек из притчи должен будет вдруг внутри пещеры взглянуть на тот огонь, что позади него и в сиянии которого как раз и отбрасывают тени проносимые туда и сюда вещи, то этот необычный поворот взгляда он ощутит тотчас как некоторое нарушение привычного образа действий и ходячего образа мыслей. Уже одно только побуждение к столь странному поведению, если оно будет предпринято еще там, внутри пещеры, вызывает протест, ибо там, в пещере, все пребывают в полном и безраздельном владении у действительного. В упоении от своего «зрелища», пещерный человек не может даже подозревать о такой возможности, что его действительное способно оказаться всего лишь тенью. Откуда должен он ведать о тенях, если он не желает знать даже пещерного огня и его света, тогда как этот огонь всего лишь «искусственный» и поэтому должен быть близок человеку. Напротив, солнечный свет вне пещеры, прежде всего, не творение человеческих рук. В его сиянии сами возникающие и наличествующие вещи обнаруживают себя непосред-

ственно, не нуждаясь в представлении через отбрасывание теней. Сами себя обнаруживающие, вещи в этой «притче» суть «изображение» «идей». Солнце же служит в этой «притче» «изображением» того, что́ все идеи делает зримыми. У Платона это называется ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, что «дословно» и достаточно бестолково переводят выражением «идея добра».

Только что здесь перечисленные знаменательные соответствия между тенями и повседневно постигаемым действительным, между сиянием огня в пещере и тем освещением, в котором стоит привычное и ближнее «действительное», между вещами вне пещеры и идеями, между солнцем и высшей идеей не исчерпывают содержание притчи. В самом деле, здесь еще не схвачено самое основное. Ведь эта «притча» рассказывает о каких-то происшествиях, а не только сообщает о пристанищах и положениях человека внутри и вне пещеры. Эти же сообщаемые происшествия суть переходы из пещеры к дневному свету и оттуда обратно, снова в пещеру.

Какие события разыгрываются в этих переходах? Почему и как эти события становятся возможными? Откуда берут они свою необходимость? Во что упираются эти переходы?

Переходы из пещеры к дневному свету и оттуда обратно, в пещеру, требуют некоторого обживания глаза после темноты в освещении и после освещения в темноте. Каждый раз при этом, причем по противоположным причинам, глаза приводятся в замешательство: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν (518a 2). «Двоякое смущение возникает в глазах и от двояких причин».

Это значит: либо человек может из едва ли осознанного неведения попасть туда, где сущее существенным образом обнаруживает себя перед ним, причем до этого существенного он попросту еще не дорос,— либо человек может выйти из состояния некоего существенного ведения и оказаться загнанным в область господства пошлой действительности, не будучи способным признать здесь обыденное и испытанное за действительное.

И как телесное око должно обживаться с долгим постоянством, будь то в освещении, будь то в темноте, так же должна и душа с долготерпением и делу соразмерной постепенностью вживаться в ту область сущего, перед которой она поставлена. Однако такое вживание требует прежде всего, чтобы душа целиком обращалась на основное направление своего устремления, подобно тому как око тогда лишь может глядеть правильно и во все стороны, когда предварительно все тело целиком придет в соответствующее расположение.

Но почему в каждую новую область нужно вживаться долго и с постоянством? Потому что это обращение задевает человеческое бытие, отчего и совершается в основе его существа. Это значит: то преимущественное состояние, которое должно возникнуть в ходе этого обращения, должно быть развито из уже за-

ключенного в человеческом существе внешнего отношения в твердую внутреннюю установку его поведения. Это обживание и вживание человеческого существа в каждую заново предоставляемую ему область есть существо того, что Платон называет παιδεία. Слово это не поддается переводу. Сущность παιδεία, по определению. Платона, означает περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, «сопровождение к обращению всего человека в существе его». Поэтому παιδεία, по существу, есть некоторый переход, а именно из ἀπαιδευσία к παιδεία. Сообразно этому переходному характеру, παιδεία остается постоянно связанной с ἀπαιδευσία. Скорее всего, хотя и неполностью, этому термину — παιδεία — удовлетворяет наше слово «образование». При этом, разумеется, мы должны вернуть этому слову его первоначальную смысловую силу и забыть о том истолковании, которое оно приобрело позднее, в XIX столетии. «Образование» говорит о двух вещах: во-первых, слово «образование» есть субстантив от «образовывать» в смысле расправляющей чеканки. Но в то же время это «образовывать» образует (чеканит) исходя из предвзятой примерки на некоторый задающий меру облик, который называется поэтому перво-образом, образцом. «Образование» есть сразу и чеканка, и сопровождающее ее формирование образа. Существенную противоположность к παιδεία составляет ἀπαιδευσία, «без-образованность». В ней и не развивается это расправление изначального остова и не выдвигается этот задающий меру образец.

Смысловая сила этой «притчи о пещере» сосредоточена в том, чтобы в наглядности рассказанной истории сделать зримым и ведомым существо этой παιδεία. К тому же в предостережение Платон хочет показать, что существо этой παιδεία вовсе не в том, чтобы голые познания всыпать в неподготовленную душу, как в первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, напротив, захватывает и обращает самое душу в целом, переставляя человека на место, подобающее его существу и заставляя в нем обживаться. Что в «притче о пещере» должно быть дано в образе существо этой παιδεία, достаточно ясно из того предложения, которым Платон, открывает повествование в начале VII книги: Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. («А после этого из такого вот рода (в дальнейшем представленной) были составь себе воззрение на (сущность) образования, равно как и безобразованности, что (в своей взаимосвязи) задевает наше человеческое бытие в основе его»).

«Притча о пещере», по недвусмысленному высказыванию Платона, делает наглядным существо образования. Напротив, здесь делается попытка истолковать эту «притчу» как указание на платоновское учение об истине. Не привносится ли таким образом в «притчу» нечто чуждое? Это истолкование грозит выродиться в какое-то насильственное передергивание смысла. Пусть так покажется, пока еще не утвердилось то воззрение, что мысль

Платона подчиняется здесь некоторой подмене существа истины, а эта подмена становится скрытым законом того, что мыслитель высказывает. По этому истолкованию, вынужденному предстоящей необходимостью, «притча» не только делает наглядным существо образования, но и открывает одновременно взгляд на некоторую подмену существа истины. Но коль скоро эта «притча» способна указывать и на первое и на второе, то не должна ли здесь иметь силу существенная связь между «образованием» и «истиной»? В самом деле, такая связь имеет место. И состоит она в том, что лишь это существо истины и известный род его превращения делают возможным «образование» в его основании и остове.

Но что заключает «образование» и «истину» в некоторое первоначальное существенное единство?

Παιδεία предполагает обращение всего человека в смысле этой заставляющей обживаться перестановки из круга первых встречных вещей в некоторую иную область, где сиянием являет себя сущее. Такая перестановка возможна лишь потому, что становится иным все до сих пор человеку очевидное и тот способ, каким оно было очевидно. В каждом случае несокрытое от человека и способ этой несокрытости должны меняться. Несокрытость называется по-гречески ἀλήθεια — словом, которое переводят как «истина». А истина для западного мышления с давних пор означает соответствие мысленного представления и предмета: adaequatio intellectus et rei.

Однако, если мы не будем довольствоваться буквальным переводом слов παιδεία и ἀλήθεια, если, напротив, предметное существо переводящих слов мы будем мыслить, исходя из ведения греков, то «образование» и «истина» заключаются тогда в существенное единство. Если принять всерьез существенный состав того, что называется словом ἀλήθεια, то встает вопрос, откуда определяет Платон существо несокрытости. Ответ на этот вопрос отсылает нас, по-видимому, к подлинному содержанию «притчи о пещере». Он покажет, что «притча» говорит о существе истины, а также, ка́к она это делает.

Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в окру́ге человеческого пристанища. Однако эта «притча» рассказывает историю перехода из одного пристанища в другое. Лишь с этого места, строго говоря, эта история разбивается на некоторую последовательность четырех различных пристанищ в своеобразном вос- и нисхождении. Различия пристанищ и ступеней перехода основываются на различности в каждом случае задающего меру ἀληθές, каждый раз господствующего рода истины. Поэтому на каждой ступени должно быть так или иначе мыслимо и названо это ἀληθές, «несокрытое».

На первой ступени люди живут прикованными в пещере, в плену у того, что им ближе и прежде всего встречается. Описание этого пристанища заканчивается таким выделенным пред-

ложением: παντάπασι δή...οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκίας (515c 1—2) («И уж, разумеется, не что иное, как тени утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое»).

Вторая ступень возвещает об устранении оков. Теперь эти узники до известной степени свободны, но все же остаются заперты в пещере. Правда, теперь они могут поворачиваться там во все стороны. Открывается возможность видеть сами эти прежде позади проносимые вещи. Таким образом, до сих пор глядевшие лишь на тени подходят μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (515d 2) («несколько ближе к сущему»). Известным образом, а именно в сиянии искусственного огня пещеры, сами вещи предлагают свой вид и не скрываются больше за своими тенями. Пока встречаются только тени, они заполняют взор и заслоняют самые вещи. Но когда взор освобождается от закрепощения у теней, то человек, в такой степени освобожденный, достигает возможности войти в область того, что есть «более несокрытое», ἀληθέστερα (515d 6). И все же об этом в такой степени освобожденном человеке приходится сказать: ἡγείσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα (515d) — «он станет там до сих пор (безо всяких усилий) виденное (тени) почитать за более несокрытое, чем теперь (другими особо ему) указанное».

Отчего? Сияние огня, к которому не привыкли его глаза, ослепляет освобожденного. Ослепление мешает ему видеть самый огонь и воспринимать, как сияние его освещает вещи, и тем самым впервые позволяет им являть себя. Отсюда и не может этот ослепленный понять, что виденное прежде есть лишь тень, которую вещь отбрасывает в сиянии как раз этого огня. Правда, теперь этот освобожденный видит иное, нежели тени, однако все это в каком-то одном общем смятении. По сравнению с этим виденное им в отраженном сиянии незнаемого и незримого огня, т. е. тени, обнаруживает себя в более четких очертаниях. Эта таким образом являющая себя устойчивость теней, незамутненно зримая, должна также быть и более несокрытой для этого освобожденного. Поэтому в конце описания второй ступени вновь попадается слово ἀληθές, причем на этот раз компаративное, ἀληθέστερα, «более несокрытое». Более подлинная истина предлагает себя в тенях. Ибо, отрешенный от своих оков, человек все еще как бы промахивается в цене истинного, поскольку ему недостает фундамента для «оценки ценностей», т. е. свободы. Устранение оков, правда, приносит некоторое освобождение. Однако отрешенность еще не есть действительная свобода.

Эта свобода впервые достигается на третьей ступени. Здесь этот освобожденный от оков оказывается еще и вне пещеры, переставленный «на волю». Там, где дневной свет, все открыто дню. Зрелище того, что́ суть вещи, теперь являет себя уже не только в искусственном и смущающем сиянии огня внутри пещеры. Сами вещи стоят там в убедительности и непреложности своего собственного вида. Воля, куда теперь переставлен этот

освобожденный, означает не безграничность некоего голого простора, но ограничивающее оцепление того освещения, которое излучается в свете ясного солнца. Зрелище того, что́ суть сами вещи, т. е. эти (идеи), отворяет ту сущность, в свете которой каждое единичное сущее обнаруживает себя как то или это, в каковом самообнаружении это являющее себя впервые становится несокрытым и доступным.

С другой стороны, пристанище на этой теперь достигнутой ступени определяется по преимущественному и свойственному именно этой области несокрытому. Отсюда уже вначале описания третьей ступени сразу же идет речь о τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516a 3) — «о том, что теперь почитается за несокрытое». Это несокрытое есть ἀληθέστερον, еще более несокрытое, чем искусственно освещенные вещи внутри пещеры по сравнению с их тенями. Это теперь достигнутое несокрытое есть «несокрытейшее»: τὰ ἀληθέστατα. Правда, в данном месте Платон не употребляет этого обозначения, однако он употребляет слово τὸ ἀληθέστατον, «несокрытейшее», в соответствующем и столь же существенном рассуждении в начале VI книги «Государства». Здесь названы οἱ ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες — «взирающие на несокрытейшее». Это «несокрытейшее» обнаруживает себя в том, *что* есть сущее в том или ином случае. Без такого самообнаружения этой чтойности (т. е. идей) и то, и это, и все подобное, и все вообще остается сокрытым. «Несокрытейшее» называется так потому, что оно во всяком себя являющем прежде всего являет себя и тем самым делает доступным это являющееся.

Но если уже внутри пещеры отвращение взгляда от теней к сиянию огня и в нем обнаруживающим себя вещам было затруднительным и даже неудачным, то вызволение на волю, вне пещеры, требует совершенно беспримерного терпения и напряжения. Освобождение осуществляется уже не путем отрешения уз и не состоит более в необузданности, но впервые начинается как систематическое вживание в это утверждение взгляда на твердых границах твердо стоящей в своем виде вещи. Собственно освобождение есть постоянное обращение к тому, что являет себя в своем виде и в этом явлении есть несокрытое. Свобода имеет место лишь как такого рода обращение. Но это последнее также впервые исполняет существо той παιδεία как некоторого обращения. Существенное завершение образования также может совершаться лишь в области наинесокрытейшего и на основе наинесокрытейшего, т. е. ἀληθέστατον, т. е. всеистиннейшего, т. е. собственно истины. Существо «образования» основывается на существе «истины».

Но поскольку παιδεία имеет свое существо в περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, то, как такое обращение, она постоянно остается преодолением ἀπαιδευσία. Παιδεία содержит в себе существенную обратную связь с безобразованностью. У уж если, по собственному толкованию Платона, «притча о пещере» должна сде-

лать наглядным существо παιδείας, то это наглядное пояснение должно сделать зримым также и этот как раз существенный момент — постоянное преодоление безобразованности. Потому-то и рассказ в этой истории не заканчивается, как хотелось бы предполагать, описанием достигнутой высшей ступени подъема из пещеры. Напротив, в притчу включается рассказ об обратном спуске освобожденного в пещеру, ко все еще прикованным. Освобожденный должен теперь их тоже вывести прочь от их несокрытого и поставить перед наинесокрытейшим. Этому освободителю, однако, уже как-то не по себе в пещере. Он подвергается опасности покориться превосходящей силе там общепринятой истины, т. е. притязанию той пошлой действительности как единственной. Освободителю грозит возможность быть убитым — и в судьбе Сократа, учителя Платона, эта возможность стала действительностью.

Обратный спуск в пещеру и борьба внутри пещеры между освободителем и всякому освобождению сопротивляющимися узниками образует особую, четвертую ступень притчи, которая завершается только здесь. Правда, в этой части рассказа слово ἀληθές больше не употребляется. Однако и на этой ступени приходится иметь дело с несокрытым, которое определяет эту заново обретенную область пещеры. Но разве тогда, на первой ступени, не было уже названо это внутри пещеры задающее меру несокрытое, т. е. тени? Разумеется. Однако для несокрытого остается существенным не только то, что оно каким-то образом делает доступным себя являющее и держит его открытым в своем самоявлении, но и то, что это там несокрытое постоянно преодолевает сокрытость сокрытого. Несокрытое должно быть вырвано у сокрытости, в известном смысле, похищено у нее. Поскольку для греков сокрытость первоначально господствует как сокрытие существа сущего и тем самым определяет сущее в его присутствии и доступности (истине), постольку греческое слово для того, что римляне называли veritas, а мы называем истиной, отмечено этой α-privativum (ἀ=λήθεια). Истина первоначально означает отвоеванное у сокрытости. Итак, истина есть такое завоевание способом рас-крытия. Сокрытость поэтому может быть разного рода: заключение, захоронение, закутывание, загораживание, завешивание, застановка. И коль скоро, по Платоновой притче, в высшей степени несокрытое должно быть отвоевано у подлого и неуступчивого сокрытия, то и перестановка на волю ясного дня тоже есть борьба не на жизнь, а на смерть. «Привация» — отвоевывающее завоевание несокрытого — принадлежит к существу истины, на что дает особое указание четвертая ступень притчи. Поэтому и она, как и каждая из трех предшествующих ступеней притчи о пещере, имеет дело с ἀλήθεια.

Вообще эта притча, построенная на зрительном образе пещеры, лишь постольку может быть что-то знаменующей притчей, поскольку она была заранее определена самопонятным для греков основопостижением ἀλήθεια, этой «несокрытости сущего».

Ибо что есть эта подземная пещера, как не что-то, хотя и открытое в себе, но в то же время ограниченное сводами и, несмотря на вход, запертое внутри земляного заграждения. В себе открытое заключение пещеры и в ней захороненное, а тем самым и сокрытое, указывает в то же время на некоторое «вне» — на то несокрытое, что простирается там, в свете дня. Мыслимое греками первоначально в смысле этой ἀλήθεια существо истины, эта несокрытость, связанная с сокрытым, заставленным и запутанным, и только она имеет существенное отношение к изображению пещеры, залегающей под областью дневного света. Где истина имеет другое существо и не есть несокрытость или по крайней мере не определена через нее, там притча о пещере не имеет никакой опоры в наглядности.

И все же, хотя в «притче о пещере» специально постигается и называется в акцентированных местах ἀλήθεια, однако вместо несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Причем, как уже говорилось, даже в самой этой несокрытости соблюдается некоторая по-степенность.

Повествование в «притче» и собственное толкование Платона принимают подземную пещеру и ее «вне» как почти само собой разумеющуюся область, внутри которой развертываются описанные события. Существенны, однако, при этом описанные переходы и подъем из круга искусственного сияния огня к солнечному освещению, равно как и спуск от источника всякого света назад, во тьму пещеры. Сила наглядности в притче о пещере происходит не от изображения замкнутости подземного свода и пребывания в замкнутом, равно как и не от созерцания открытого вне пещеры. Сила образного пояснения этой притчи сосредоточена для Платона, скорее, в роли огня, сияния этого огня и теней, дневного освещения, солнечного света и солнца. Все строится на сиянии, себя являющего, и на осуществлении его зримости. Слово «несокрытость», правда, присутствует на различных ступенях притчи, однако мыслится эта несокрытость лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (εἶδος) и зримым самообнаруживающееся (ἰδέα). Собственно осмысление идет к сохраняемому в освещении этого сияния самоявлению вида. Этот последний дает смотр того, в качестве *чего* присутствует какое бы то ни было сущее. Собственно осмысление относится к ἰδέα. Идея есть открывающийся вид вида, ссужающего присутствующее. Эта ἰδέα есть чистое сияние в смысле выражения: солнце сияет. Идея не всего лишь позволяет чему-то иному самоявляться (за ней), она сама есть то сияющее, которому единственно принадлежит она в сиянии себя самой. Идея есть сиятельное. Существо идеи лежит в сиятельности и зримости. Она совершает присутствие, а именно присутствие того, *что́* есть сущее. В чтойности сущего так или иначе присутствует оно. Присутствие, однако, вообще есть существо бытия. Поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой чтойности. Кстати, позднее имяустановление обнаружило,

что quidditas, т. е. истинное,— это essentia, а не existentia. То, что выносит идея перед зрением и тем самым позволяет ее видеть, для направленного на нее взгляда есть несокрытое того, в качестве чего оно себя являет. Таким образом, несокрытое понимается прежде всего и единственно как воспринятое в восприятии этой ἰδέα, как в познании (γιγνώσκειν) ее познанное (γιγνωσκόμενον). Некоторые νοεῖν и νοῦς (восприятие) в этом превращении у Платона содержат прежде всего существенную связь с идеей. Внутренняя организация этой направленности зрения на идеи определяет существо восприятия, наконец, как следствие этого, существо разума.

Далее, несокрытость предполагает несокрытое всегда как доступное через сиятельность идеи. Но коль скоро этот доступ осуществляется непременно через видение, то несокрытость сопряжена с этим видением и «релятивна» ему. Поэтому вопрос, поднятый в конце VI книги «Государства» гласит: из-за чего видимое и видение суть то, что они суть в их отношении? В чем состоит это мучительное напряжение между обоими? Какое ярмо (ζυγόν, 508a 1) держит обоих вместе? Ответ, ради которого и сочинена притча о пещере, предлагается в этом образе: солнце как источник света дает зримому зримость. Однако видение видит зримое лишь поскольку глаз солнцеподобен (ἡλιοειδές), до тех пор пока он имеет возможность принадлежать к существенному роду солнца, т. е. к его сиянию. Глаз сам лучится и передает себя сиянию, таким образом он может охватывать и воспринимать самоявляющееся. Мыслимое в вещи показывает образ некоторой связи, которую Платон (608e 1) выражает так: τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι (VI, 508e). «То, следовательно, что предоставляет несокрытость познаваемому, а также возможность познающему (познать), это, согласись, есть идея добра».

В «притче» солнце выступает как образ идеи добра. В чем состоит существо этой идеи? Как ἰδέα добро есть нечто самосияющее, а как последнее — нечто дающее узрение, а как таковое, в свою очередь, само есть нечто зримое и потому познаваемое, а именно ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (518b 8), а именно: «В области познаваемого идея добра есть зримость, совершающая всякое сияние, и поэтому также, собственно, только и узреваемое в конечном счете, так, правда, что едва ли (лишь с большим усилием) она бывает зрима особо» (518b 8).

Τὸ ἀγαθόν переводят понятным, казалось бы, выражением «добро». При этом по большей части думают еще и о нравственном добре, которое так называется, поскольку оно сообразно нравственным законам. Такое значение отходит от греческого мышления, хотя платоновское истолкование этого ἀγαγόν как идеи дает повод мыслить добро этически и, наконец, почитать его за некоторую ценность. Понятие ценности, возникшее в

XIX столетии как следствие для нового времени характерного понимания истины,— это наиболее поздний и в то же время наиболее слабый отпрыск того ἀγαθόν. Поскольку «ценность» и истолкование «по ценности» составляют опору метафизики Ницше в безусловном образе некоторой переоценки всех ценностей, постольку и Ницше, ибо каждое ведение для него исходит из метафизического истока ценности, тоже есть необузданнейший платоник в истории западной метафизики.

Именно, понимая ценность как самой жизнью установленное условие осуществления жизни, Ницше утверждает существо этого ἀγαθόν с большей свободой от предрассудков, нежели тот, кто охотится за призраком самодовлеющих ценностей.

Далее, если существо идеи мыслить по способу нового времени как percеptio (субъективное представление), то в идее добра можно найти некоторую где-то в себе наличествующую ценность, откуда получается, помимо того, еще одна идея. Эта идея, естественно, должна быть высочайшей, ибо все приходит к тому, чтобы протекать в «добре» (в благе некоторой благопристойности или упорядоченности некоторого порядка). В контексте современного мышления, разумеется, уже ничего нельзя понять в первоначальном существе этой ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ Платона.

Τὸ ἀγαθόν, мыслимое по-гречески, означает, то, что на что-то пригодно или делает на что-то пригодным. Каждая ἰδέα, вид чего-то, дает узрение того, что же есть какое-либо сущее. Тем самым идеи, мыслимые по-гречески, делают пригодным к тому, чтобы что-либо явило себя в том, что оно есть, и каким образом могло при-сутствовать в своей устойчивости. Идеи суть сущее каждого сущего. Поэтому то, что каждую идею делает пригодной к одной идее, а именно, выражаясь по Платону, идея всех идей, состоит в том, чтобы осуществить самоявление всякого присутствующего во всей его зримости. Существо каждой идеи лежит уже в некотором осуществлении и приспособлении для того самосияния, которое предоставляет зрение вида. Отсюда идея идей есть делающее пригодным и более ничего, есть τὸ ἀγαθόν. Это последнее ведет к сиянию каждое сиятельное, и поэтому само оно есть собственно являющее себя в своем сиянии, сиятельнейшее. Поэтому Платон называет (518c, 9) это τὸ ἀγαθόν еще и τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, «самоявленнейшее» (сиятельнейшее) из сущего.

Идея добра, это выражение, вводящее в заблуждение современное мышление, есть обозначение той выдающейся идеи, которая как идея идей остается делающей пригодным ко всему. Эта идея, которая одна лишь может называться добром, остается ἰδέα τελευταία, ибо в ней существо идеи исполняется, т. е. начинает *существовать*, так что только из нее возникает возможность уже для всякой другой идеи. Добро можно назвать высочайшей идеей в некотором двойном смысле: в по-степенности осуществления она есть самая верхняя, и взгляд на нее самый крутой, почему и наиболее затруднительный. Но, вопреки за-

трудненности собственного ее восприятия, эта идея, которая, если мыслить по-гречески, согласно существу идеи должна называться добром,— эта идея повсюду непрестанно стоит во взоре, а любое сущее обнаруживает себя, строго говоря, в ней. Поэтому даже там, где становятся заметными лишь одни скрытые еще в своем существе тени, уже должно сверкать сияние огня, пусть даже это сияние не замечается и не постигается как дар этого огня, пусть даже здесь остается непознанным прежде всего то, что огонь этот — лишь отрасль (ἔκγονον — VI, 507a 3) солнца. Внутри пещеры солнце остается незримым, но все же тени тоже питаются его светом. Огонь же в пещере, делающий возможным это восприятие теней, не знающее себя в собственном своем существе, есть образ неосознанной основы всякого постижения сущего, которое хотя и предполагает это сущее, однако не знает его как таковое. Солнце же не только посылает через его сияние освещение, а тем самым зримость, а тем самым несокрытость всякому себя являющему. Сияние солнца излучает одновременно и тепло и своим согреванием делает возможным для всякого происходящего его выхождение в зримость своего состава (509в).

Но если однажды особо узрено само солнце (ὀφθεῖσα δέ), а говоря без этого образа, если однажды усмотрена высшая идея, тогда συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517c) — «тогда можно заключить (из высшей идеи), что оно (солнце) вполне очевидно для всех людей есть причина как всего правого (в их действиях), так и всего прекрасного», т. е. того, что обнаруживает себя этому действию таким образом, что оно приводит к самоявлению сияние своего вида. Для всякой вещи и ее вещности эта высшая идея есть исток, т. е. первовещь (причина). Добро предоставляет то самое явление вида, в котором присутствующее закрепляет свое со-стояние в том, что оно есть. Через это предоставление сущее содержится и спасается в бытии.

Из существа высшей идеи для всякого осмотрительного самоопределяющегося взгляда вытекает ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517c 4—5) — «что каждый, кто озабочен тем, чтобы с осмотрительным предвидением вести себя, будь то в собственном, будь то в общественном деле, должен иметь в своем зрении ее (ту идею), которая как реализация существа идеи называется добром». Кто должен и хочет действовать в мире, определенном через идею, тот прежде всего нуждается в этом взгляде на идею. А в том как раз и состоит существо παιδείας, чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность. И коль скоро, по собственному толкованию Платона, притча о пещере должна дать наглядный образ существа этой παιδεία, то она должна также рассказать и о восхождении к узрению высшей идеи.

Итак, притча о пещере имеет дело не с ἀλήθεια особо? Разумеется. И все же остается в силе: эта притча излагает уче-

ние Платона об истине. Ибо основывается она на невысказанно происшедшем воцарении ἰδέα над ἀλήθεια. Эта притча дает изображение того, что Платон высказывает об ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καί νοῦν παρασχομένη (517c 4) — «она сама — госпожа, ибо она предоставляет несокрытость (самообнаруживающемуся) и одновременно восприятие (этого несокрытого)». Ἀλήθεια идет под ярмо к ἰδέα. Говоря об ἰδέα, что она есть госпожа и что она предоставляет несокрытость, Платон указывает на нечто невысказанное — как раз что существо истины отныне не развертывается как существо несокрытости из полноты собственного существа, но перекладывается на существо этой ἰδέα. Существо истины теряет свою основочерту несокрытости.

Поскольку сплошь и рядом в каждом действовании с сущим дело зависит от ἰδεῖν этой ἰδέα, от зрения этого вида, постольку всякое учение должно быть сосредоточено прежде всего на осуществлении такого видения. Необходим поэтому правильный взгляд. Уже внутри пещеры, когда освобожденный оборачивается прочь от теней к вещам, он направлял свой взгляд на такое, что есть более сущее, нежели голые тени: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμένος ὀρθότερον βλέποι (515d 3—4), «так, что обращаясь к более сущему, он мог, вероятно, правильнее глядеть». Переход из одного положения в другое состоит в выправлении глаза. От ὀρθότης, от правильности взгляда, зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, так что в конечном счете восприятие идет к высшей идее и, укрепившись на этом направлении, в этом самовыправлении, оно уподобляется тому, что должно быть воспринято. А это последнее есть вид сущего. Вследствие такого уподобления восприятия, как некоторого ἰδεῖν этой ἰδέα, устанавливается ὁμοίωσις — согласование знания и самой вещи. Так, из первостепенности этих ἰδέα и ἰδεῖν перед ἀλήθεια возникает некоторое изменение существа истины. Истина становится ὀρθότης — правильностью восприятия и высказывания.

В этом изменении существа истины совершается одновременно подмена места истины. Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действования с сущим.

Однако известным образом Платон должен утверждать истину еще как характер сущего, ибо сущее как при-сутствующее имеет бытие в самоявлении и приносит с собой несокрытость. Но в то же время вопрос от несокрытости переносится на самоявление вида, а тем самым на подчиненное ему видение, на правильное и на правильность видения. Поэтому в учении Платона лежит неизбежная двойственность. Именно она свидетельствует о невысказанном прежде и теперь имеющем быть выраженном изменении существа истины. Во всей остроте эта двойственность обнаруживается в том, что речь идет об ἀλήθεια,— называется она, а подразумевается же и как задающее меру утверждается ὀρθότης, и все это в ходе одного и того же рассуждения.

Одно-единственное предложение в том отрывке, который содержит собственное Платоново толкование этой притчи о пещере (517a 7 — c 5), позволяет прочитать эту скрытую двузначность определения существа истины. Ведущая мысль такова, что высшая идея сопрягает ярмом познание и познаваемое. Связь эта, однако, понимается двояко. Первое, и потому задающее меру, высказывание Платона таково: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα есть πάντων ῥθῶν τε καί καλῶν αἰτία — «первопричина всего правильного, равно как и всего прекрасного» (т. е. реализация существа). Но тогда это значит, что идея добра есть κυρία ἀλήθειαν καί νοῦν παρασχομένη — «госпожа, предоставляющая несокрытость, равно как и восприятие». Оба эти высказывания не идут параллельно, так чтобы правильному (ὀρθά) соответствовала бы ἀλήθεια, а прекрасному (καλὰ) отвечал бы νοῦς (восприятие). Напротив, соотношение здесь перекрестное. Этому ὀρθά, «правильному», и его правильности соответствует правильное восприятие, прекрасному же соответствует несокрытое, т. е. существо прекрасного лежит в том, чтобы быть тем ἐκφανέστατον (ср. «Федр»), которое более и яснее всего излучает свое сияние, обнаруживая свой вид, и, таким образом, есть несокрытое. Оба предложения говорят о первостепенности идеи добра как осуществлении правильности познания и несокрытости познаваемого. Истина здесь еще и несокрытость, и правильность одновременно. Однако несокрытость уже стоит под ярмом ἰδέα. Подобная же двузначность в определении существа истины господствует еще и у Аристотеля.

В заключительной главе девятой книги «Метафизики», где аристотелевское мышление о бытии сущего достигает высокой точки, несокрытость есть господствующая надо всем основная черта сущего («Метафизика», 10, 105, 1a 34 сл.). Но в то же время Аристотель может говорить: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (Метафизика, E, 4, 1027b 25 сл.) — «ведь нет ложного и истинного в вещах (самих), но (они) в рассудке».

Высказанные суждения разума — вот место истины и лжи и их различия. Высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, ὁμοίωσις. Такое определение существа истины не содержит уже больше никакой ссылки на ἀλήθεια в смысле несокрытости, напротив, эта перевернутая ἀλήθεια как противоположность к ψεῦδος, т. е. ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность. Отныне этот отпечаток существа истины как правильности высказываемого представления задает меру всему западному мышлению. Для примера достаточно сослаться на ведущие положения, которые в главенствующие века метафизики отличают запечатленное в них существо истины.

Для средневековой схоластики имеет значение положение Фомы Аквинского: Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate, qu 1, art. 4, resp.) — «Ис-

тина, собственно, встречается в человеческом или божественном рассудке». В рассудке имеет она местопребывание своего существа. Истина здесь больше не ἀλήθεια, но ὁμοίωσις (adaequatio).

В начале нового времени, в заострение предыдущего положения Декарт говорит: Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VII, Opp. X, 396) — «Истина и ложь в собственном смысле не могут быть ни в каком ином месте, как только единственно в разуме».

В век занявшегося завершения нового времени, в дальнейшее заострение предыдущего положения, Ницше говорит: «Истина есть тот род заблуждения, без которого не может жить определенный род живых существ» (заметки 1885 г., «Воля к власти», 493).

Поскольку истина у Ницше становится родом заблуждения, постольку существо ее лежит в некотором образце мышления, всякий раз, причем неизбежно, искажающем действительное, коль скоро каждое пред-ставление останавливает непрерывное становление и посредством таким образом установленного утверждает на счет этого текущего становления нечто несоответствующее, т. е. неправильное и тем самым ложное. как якобы действительное.

В данном у Ницше определении истины как неправильности мышления лежит согласие с традиционным существом истины как правильности высказывания (λόγος). Понимание истины у Ницше — это последнее отражение внешней последовательности этого превращения истины из несокрытости сущего в правильность взгляда. Само же это превращение завершается уже в определении бытия сущего (т. е., по-гречески, при-сутствия при-сутствующего) как ἰδέα.

Вследствие такого толкования сущего при-сутствие не есть больше, как это было в начале западного мышления, восхождение сокрытого в несокрытость, где она сама как такое рас-крытие отворяет эту основочерту такого при-сутствия. Платон понимает при-сутствие (οὐσία) как ἰδέα. Однако эта последняя не подчиняется несокрытости, пока она, служа несокрытому, ведет его к самоявлению. Скорее напротив, это самосияние (самообнаружение) определяет, что́ внутри его существа и в единственной обратной связи с ним самим может тогда еще называться несокрытостью. Эта ἰδέα не есть некий представительный передний план для ἀλήθεια, она есть осуществляющее ее основание. Но здесь ἀλήθεια еще заимствует что-то от первоначального, но неисповеданного существа истины.

Истина не есть больше как несокрытость, основочерта самого бытия, но вследствие подъяремности идее она стала правильностью, а отсюда впредь отличительной чертой познания сущего.

С тех пор возникло стремление к истине в смысле правильности взирания и установки взгляда. С тех пор во всех основных

установках на сущее достижение правильного взгляда на идеи становится решающим.

Осмысление этой παιδεία и подмена существа ἀληθείας взаимосвязаны и в этой (представленной в притче о пещере) истории перехода от пристанища к пристанищу.

Различие обоих пристанищ внутри и вне пещеры есть разница в σοφία. В обычном употреблении слово это означает искушенность, способность понимать толк в чем-то, Более узко понятая σοφία предполагает, собственно, искушенность в том, что присутствует как несокрытое и как при-сутствующее есть определенным образом постоянное. В этом смысле искушенность не совпадает с простым «обладанием знаниями». Эта искушенность предполагает определенное простаивание в некотором пристанище, которое прежде всего в устойчиво-постоянном повсюду имеет свою опору.

Эту там, внутри пещеры общепринятую искушенность — τήν ἐκεῖ σοφίαν (516c, 5) — превосходит некоторая другая σοφία. Она имеет своим пределом единственно и прежде всего то, чтобы в «идеях» разглядеть бытие сущего. В отличие от той, там в пещере, эта σοφία отмечена жаждой достичь ближнего при-сутствующего из опоры на самообнаруживающееся устойчиво-постоянное. Она есть сама по себе некоторое пред-почтение и дружественность к тем идеям, что поверяют несокрытое. Такая σοφία вне пещеры есть φιλοσοφία. Это слово знает греческий язык уже доплатоновского времени и употребляет для обозначения пред-почтительного пристрастия к правильному разбирательству в чем-то. У Платона это слово впервые заимствуется для той искушенности, которая одновременно определяет бытие сущего как идею. После Платона мышление о бытии сущего становится философией, поскольку оно есть уже воззрение на идеи. Впервые с Платона начинающаяся философия имеет отныне характер того, что позднее будет называться метафизикой. Основоочерк метафизики сам Платон делает наглядным в той истории, которая рассказана в притче о пещере. И даже отпечаток этого слова — метафизика есть в повествовании Платона. Там, где Платон наглядно поясняет привыкание взора к идеям, он говорит (516 с 3): «Мышление смотрит μετ' ἐκεῖνα — поверх того, что постигается лишь как тень и отражение, εἰς ταῦτα, «на это»,— а именно «на идеи». Они суть узренное в не-чувственном взоре сверхчувственное, непостижимое средствами тела бытие сущего. И высшее в области сверхчувственного есть та идея, которая как идея идей остается первопричиной для существования и самоявления всякого сущего. И коль скоро эта идея таким вот образом есть перво-причина всего, то она есть также та идея, которая зовется «добром». Эта высшая и первая причина у Платона, а естественно, и у Аристотеля именуется τὸ θεῖον, «божественное». С истолкования бытия как ἰδέα мышление о бытии сущего уже метафизично, а метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование перво-причины сущего как бога и

перекладывание бытия в эту причину, которая это бытие содержит в себе и из себя высвобождает, поскольку она есть наисущнейшее сущего.

Само это толкование бытия как некоторой ἰδέα, которая обязана своей первостепенностью подмене существа ἀληθείας неизбежно выдвигает вперед этот взгляд на идеи. Такому выдвижению отвечает эта роль παιδείας — «образования» человека. В метафизике господствует это усилие быть человеком и постановка человека посреди сущего.

Это начало метафизики в мышлении Платона есть одновременно и начало гуманизма. Слово это пусть мыслится здесь в самом своем существе и потому в самом широком значении. В этом случае «гуманизм» разумеет тот сопряженный с началом, расцветом и концом метафизики процесс, когда человек с различными целями, однако каждый раз сознательно, воздвигается в некоторое средоточие сущего, еще не будучи от этого высшим сущим. «Человек» означает здесь то человечество или человечность, то личность или общество, то народ или группу народов. В области затворенного метафизического основоостова сущего всегда сохраняет значение выведение этого получившего отсюда определение человека, animal rationale, к высвобождению его возможностей, к достоверности его определения и к обеспечению его жизни. Совершается это как чеканка «нравственного облика», как отрешение бессмертной души, как развитие творческих сил, как усовершенствование разума, как хлопоты о личности, как пробуждение духа общности, как упражнение тела или как подходящее объединение некоторых или всех этих гуманизмов. Каждый раз свершается некоторое метафизически определенное кружение вокруг человека то по более узкому, то по более широкому окружному пути. С окончанием метафизики гуманизм (или, по-гречески, антропология) также вытесняется на внешние, т. е. одновременно и автономные, «позиции».

Мысль Платона следует за подменой существа истины, подмена же эта оборачивается той историей метафизики, которая находит свое окончательное завершение в мышлении Ницше. Учение Платона об истине не есть поэтому нечто прошедшее. Оно есть исторически свершившееся «настоящее», но не как исторической наукой засвидетельствованное «воздействие», оказанное каким-то фрагментом учения, и не как новое пробуждение, и не как подражание древности, и не как пустое сбережение пройденного. Эта давняя подмена существа истины — актуальная как давно утвержденная и еще не сдвинутая со своих позиций, надо всем господствующая основодействительность развертывающейся в ее новейшем новом времени мировой истории земного шара.

То, что происходит всегда с этим историческим человеком, исходит всякий раз из некоторого накануне канувшего и никогда подле самого человека не стоящего решения о существе истины. Через это решение каждый раз уже определено то, что в свете

утвержденного существа истины изыскивается и утверждается как нечто истинное, а также то, что отвергается и опускается как неистинное.

История, рассказанная в притче о пещере, дает взгляд на то, что теперь и в будущем в истории этого человека западного образца есть собственно «совершающееся». Осмысливая существо истины как правильность представления, человек мыслит всякое сущее по «идеям» и всякое действительное оценивает по «ценностям». Это единственно и, прежде всего, самоявляющееся имеет место независимо от того, какие идеи и какие ценности утверждены, но потому, что вообще действительное истолковывается по «идеям», потому что вообще мир взвешивается по ценностям.

А между тем первоначальное существо истины всплывает в памяти. Перед этим воспоминанием несокрытость разоблачает себя как основная черта сущего самого. Однако это воспоминание о первоначальном существе истины должно и мыслить это существо первопачально. Поэтому оно никак не может принять несокрытость в одном Платоновом смысле, т. е. в ее подъяремности ἰδεά. Несокрытость, понятная Платону, остается сопряженной со взглядом, восприятием, мышлением и высказыванием. Следовать этому сопряжению — значит отбросить прочь существо несокрытости. Никакая попытка обосновать существо истины в «разуме», в «духе», в «мышлении», в «логосе», в любого рода «субъективности» не может никогда спасти существо несокрытости. К тому же, к обоснованному выше, самое существо несокрытости известно еще далеко не достаточно. Постоянно «разъясняется» лишь некоторый существенный ряд последовательностей в этом непостигнутом существе несокрытости.

И прежде всего необходимо воздать должное «позитивному» в привативном существе этой ἀλήθεια. Прежде всего нужно распознать само это позитивное как основную черту бытия. Еще должна наступить такая нужда, когда не только сущее, но и бытие перестанут быть чем-то несомненным. И пока эта нужда остается предстоящей, то первоначальное существо истины пока еще покоится в своем сокрытом начале.

А. С. БОГОМОЛОВ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

А. Н. Антонов, А. Ф. Зотов

Труды А. С. Богомолова (1927—1983), воспитанника и профессора кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ, представляют собой весомый вклад в советскую историко-философскую науку. Пожалуй, можно без преувеличения сказать даже больше — они могут рассматриваться в качестве определенного этапа в развитии марксистской истории философии как науки.

Можно, конечно, в хронологическом порядке перечислить книги и основные статьи А. С. Богомолова, и в первом приближении это тоже позволит охарактеризовать его место в истории философии: его перу принадлежит первый в нашей литературе подробный критический разбор общих моментов теории познания, онтологии и «метафизики» английской и американской буржуазной философии второй половины XIX — первой половины XX в. (см. кн.: Англо-американская буржуазная философия. М., 1964). Работа эта была продолжена применительно к немецкой философии того же периода в труде «Немецкая буржуазная философия после 1865 г.» (М., 1969). На протяжении последующего десятилетия автор углубил исследования этого предмета, существенно дополняя и частично пересматривая содержание предыдущих книг (в особенности первой из названных). В итоге появляются «Английская буржуазная философия XX в.» (1973) и «Буржуазная философия США XX в.» (1974), где автор базируется на значительно более богатом материале первоисточников (достаточно сказать, что количество цитируемых оригинальных работ здесь увеличивается более чем вдвое) и где пристальное внимание уделено уже не только общим чертам, связывающим буржуазную философию этих двух стран (а тем самым и вообще философию «Нового» и «Старого» света), но и важным отличиям в содержании и тенденциях буржуазной философии в этих странах. В итоге А. С. Богомолов становится не только признанным, но, пожалуй, ведущим специалистом в области англо-американской философии нашего столетия. Вряд ли кто другой из наших историков философии, занимавшихся тем же предметом, был столь детально знаком с источниками, включая даже второстепенные работы (которые, кстати, очень часто способны

дать теоретически мыслящему исследователю больше информации о тенденциях и закономерностях философского мышления определенного региона, чем содержание книг «классиков»). Это постепенно позволило А. С. Богомолову стать в центре своеобразной школы историков философии: его многочисленные аспиранты с самого начала оказывались ориентированными на перспективные проблемные области, на исследование действительно значительных фигур в буржуазной философской мысли Англии и США — фигур, которые доселе оставались у нас в тени,— на изучение тенденций, которые только формировались в развитии соответствующих течений.

Казалось бы, достигнуто все, о чем может мечтать вузовский преподаватель истории философии. И «внезапно» (мы пишем это слово в кавычках, поскольку, как надеемся показать, это было на деле глубоко детерминировано методологическими задачами, которые ставил перед собой исследователь в своем движении по материалу) произошла решительная смена тематики — в свет вышла книга А. С. Богомолова «Диалектический логос», посвященная проблеме становления античной диалектики. Разумеется, коллеги А. С. Богомолова по кафедре и люди, знакомые с его научной деятельностью достаточно близко, были к такой перемене подготовлены, поскольку автор «Диалектического логоса» уже ряд лет читал на философском факультете курс лекций по истории древней философии. Однако и сама такая смена лекционного курса нуждается в объяснении, поскольку она не была вызвана, так сказать, административными причинами, а являлась своеобразным симптомом процесса постижения глубинных механизмов развития философской мысли.

В самом деле, обратим внимание на те принципиальные вопросы, которые поставил перед собой А. С. Богомолов в книге 1964 г. «Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма»:

«... целесообразно ли объединять философские теории, существующие в этих двух странах современного империалистического мира, в один объект исследования; с другой стороны, можно ли вообще рассматривать в эпоху империализма национальную идеологию отдельных стран или групп стран?» [1]

Ответ на этот вопрос предполагал исследование связи идеологии вообще (и философии в частности) с культурой, языком, политическими структурами и т. п., не говоря уже об экономических, производственных отношениях. И в различных аспектах тема эта присутствует фактически во всех последующих работах по истории буржуазной философии, включая принадлежащие А. С. Богомолову главы в коллективных трудах. (Может быть, следовало бы упомянуть особо главу «Кант, кантианство и европейская философия XIX в.» в книге «Кант и кантианцы»

[1] *Богомолов А. С.* Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964. С. 3.

(М., 1978), ответственным редактором которой он был. Здесь *детально,* на материале «второстепенных» кантианцев, эпигонов великого философа, обсуждается вопрос об общем облике и функциях европейского философского мышления, о его культурно-политической и социально-экономической базе, его связи с культурной традицией, об относительно самостоятельных моментах его движения.) Охватывая все более обширные как в географическом, так и в историческом плане регионы (и по ходу дела решая «техническую» задачу овладения нужными языками), А. С. Богомолов сначала спорадически, так сказать, мимоходом, а затем все более специально разрабатывает тему (вероятно, вечную для философа), о предмете, функциях и тенденциях развития философии как формы общественного сознания. А это значит, что он просто не мог не прийти как историк философии к исследованию первоистоков философии — к философии древних греков. И его последняя изданная при жизни книга — «Диалектический логос» была необходимой ступенью теоретического осознания проблемы сущности, смысла философии вообще. В книге этой речь идет именно об античной *диалектике*, т. е. о методах философствования в самих истоках последнего: во-вторых, автор делает попытку предложить не очередной *исторический* очерк (хотя, как верно отмечает в Предисловии он сам, даже очерков такого рода «скорее слишком мало, чем слишком много» [2]), а как раз *теоретическую* концепцию становления диалектического метода.

«Наша задача,— сказано в Предисловии,— состоит прежде всего в том, чтобы найти такое определение предмета исследования, которое было бы достаточно общим и абстрактным, чтобы охватить все основное в проблемном поле, а значит, выявить не только ту важнейшую и решающую тенденцию, которая ведет к научной диалектике — диалектике как общей теории развития, но и те тенденции и традиции, которые мы сегодня не прочь исключить из теории диалектики, а то и из истории философии вообще и отнести к религиозно-мифологическому и мистическому» [3].

Эта *теоретическая* задача определила в исследовании по древне*греческой* диалектике обращение и к древне*индийским* источникам, а также множество текстовых исправлений в распространенных переводах древнегреческих авторов (мы хотели бы специально подчеркнуть, что в каждом случае коррекции перевода А. С. Богомолов приводит контекстуальные и теоретические основания предлагаемого исправления — ощутимое доказательство плодотворности научно-теоретического подхода к тексту!).

Хотелось бы обратить внимание также на важное (хотя и «количественное» — в методологическом аспекте) отличие, кото-

[2] *Он же.* Диалектический логос. М., 1982. С. 3.
[3] Там же.

рое существует между первыми его двумя книгами («Англо-американская буржуазная философия» и «Немецкая буржуазная философия после 1865 г.») и последней. Там «рассмотрение основных течений буржуазной философской мысли осуществляется путем создания «философских портретов» крупнейших их представителей, предваряемых (или дополняемых) общей характеристикой течения, анализом исторических корней или обобщающих работ, имевших значение «манифеста» того или иного течения» [4]. В книге «Диалектический логос» подобных «портретов» мы уже не находим. Даже более того: в тех (нечастых) случаях, когда дается нечто похожее на «философский портрет» («Гераклит Эфесский»), автор не только показывает свой путь к теоретической реконструкции взглядов Гераклита (существующие точки зрения, основания авторского предпочтения определенного прочтения того или другого фрагмента, причины отвержения или коррекции других прочтений), но и заключает параграф примечательным замечанием: для того чтобы «более основательно осветить структуру той картины космоса, которую построил Гераклит, «формализовать» в меру возможности его диалектику и обнаружить диалектику Гераклитова «Логоса», невидимую пока что при непосредственном его рассмотрении нужно обратиться к учениям, противостоящим ионийской философии с ее тезисом о возникновении всех вещей из некоего начала и возвращении их, по уничтожении, в то же самое начало» [5]. Но это значит, что цель автора теперь — не создание «философских портретов», а реконструкция скрытой «аксиоматики» философской школы. Соответственно цель эта недостижима, если ограничиться высказываниями вождя направления, даже если они могут трактоваться как его «манифест»: нужно обращаться и к его противникам, выступающим в отношении сущности исследуемой философской позиции как «ее иное», если воспользоваться гегелевским выражением.

В свете сказанного становится закономерной и эволюция проблематики тех позитивных (в смысле — не историко-философских) разработок в области логики, теории познания, диалектики, которые мы находим в творческом наследии А. С. Богомолова. Сначала это контекстуальные противопоставления марксистских философских решений тех или иных проблем ответам, которые пытаются дать представители буржуазных философских школ. Автор (думается, уже тогда в значительной мере из-за присущей ему скромности) полагает, что посредством подобных противопоставлений он достигает единственной цели — «показать — хотя бы в самой общей форме — преимущества ее (философии диалектического материализма.— *А. А., А. З.*) в решении тех же проблем. Автор сочтет свою задачу в какой-то степени выполнен-

[4] *Он же.* Англо-американская буржуазная философия... С. 5.
[5] *Он же.* Диалектический логос. С. 76.

ной, если книга в этой связи окажет помощь в развитии марксистской философской мысли» [6].

Установка автора «Диалектического логоса» существенно иная. За спиной А. С. Богомолова уже многолетняя работа по истории философии, по теоретическому анализу тех проблем, которые обсуждаются представителями буржуазных философских школ, по выявлению их исторических и социальных истоков, их социокультурных контекстов. Поэтому исследование истории античной диалектики, естественно, выступает для него и как «обсуждение вопросов, имеющих отношение к диалектике в современном смысле слова» [7]. А это предполагает необходимость «опираться на определенную современную концепцию диалектики, и прежде всего *концепцию противоречия и его разрешения*» [8].

А. С. Богомолов совершенно четко формулирует здесь теоретический аспект своего исследования: «Задача реконструкции ранне-греческой диалектики облегчается, но в каких-то отношениях и усложняется для автора тем, что целью предлагаемой книги является не чисто-историческое изложение, но теоретическая картина становления диалектики» [9].

Благодаря такой *теоретической* установке меняет свой облик все историко-философское исследование. Оно не только перестает быть галереей философских портретов (об этом мы уже говорили выше), его хронология становится, так сказать, объемной, время делается для читателя прозрачным, историческая эпоха, находящаяся в фокусе внимания, ощутимо связанной не только с ее непосредственным прошлым, но в неменьшей степени и со своим отдаленным будущим. Только вследствие такой хронологической объемности картина исторического объекта становится сплетением его существенных связей. Как пишет А. С. Богомолов, создание теоретической картины древнегреческой диалектики «требует обращения к проблемам и решениям, не содержащимся явно в самой эллинской мысли. Они вырисовываются где-то в последующем развитии диалектики, как античной (Платон, Аристотель, неоплатоники), так и нового времени и современности, и бросают иной раз совершенно неожиданный луч света на, «казалось бы», известные вещи» [10].

Мы уже говорили, что теоретическая концепция диалектики, которой придерживается А. С. Богомолов, не только наложила свой отпечаток на выбор цитат первоисточников, которые были использованы в книге, но и нашла выражение в многочисленных коррекциях «общепринятых» переводов — сам перевод оказался результатом теоретической реконструкции. Но хотелось бы обратить внимание также на выбор «второисточников», комментатор-

[6] *Он же.* Немецкая буржуазная философия после 1865 г. С. 3—4.
[7] *Он же.* Диалектический логос. С. 10.
[8] Там же. С. 10. (Курсив автора).
[9] Там же.
[10] Там же.

ской литературы, которую упоминает автор. Теперь уже никак не скажешь, что она демонстрирует эрудицию автора или диктуется конъюнктурными соображениями сегодняшнего дня. Круг таких авторов достаточно ограничен, и «ультрасовременные» зарубежные источники вовсе не превалируют среди цитируемых. Но зато используются работы, казалось бы никак не имеющие непосредственного отношения к предмету, вроде «Основ химии» Д. И. Менделеева или «Популярной комбинаторики» Н. Я. Виленкина. Но в итоге, если использовать ставший стандартным образ, ни «лес» не заслоняется «деревьями», ни «деревья» не растворяются в «лесу»: А. С. Богомолов полемизирует или соглашается с *конкретными* авторами, но такими, которые представляют историко-философские *концепции*, при этом и те и другие ощутимо «живут» в поле культуры своего времени.

Затрагивая тему античности, нельзя не упомянуть еще об одной работе А. С. Богомолова, изданной уже посмертно,— «Античная философия» (Изд-во МГУ, 1985 г.), представляющей собой, по существу (пишем так, поскольку соответствующего «грифа» книга не имеет), учебное пособие для студентов и аспирантов философских факультетов. В одном, сравнительно небольшом, томе (23 а. л.) не только систематически представлена вся (!) история античной философии, начиная от ее становления и кончая закатом — неоплатонизмом Сирийской и Афинской школ, но и изложена она поразительно лаконично и четко, и вместе с тем живо и всесторонне, с использованием огромного числа источников и первоисточников. Быть может, самое важное здесь то, что автор сумел показать органическое и вместе с тем противоречивое единство процесса развития античной философии как высшего выражения культуры своего времени в ее связи с развитием экономики и политики античного мира, задавшим вектор развитию всей мировой цивилизации. Отсюда — «нестандартная» периодизация, которую автор предложил, и многочисленные корректировки переводов античных авторов,— корректировки, обусловленные вовсе не филологическими неточностями в уже имеющихся переводах, а глубоким пониманием смысла философской концепции, который открывается только профессионалу, способному понимать философские построения и размышления в контексте существенных социокультурных связей. Только методологическое зрение позволяет судить о том, какой перевод оправдан, т. е. соответствует смыслу концепции, какой маловероятен, а какой просто ошибочен, даже если представляется калькой оригинала. Причем, проводя свои корректировки, А. С. Богомолов говорит и об их основаниях. В результате труд его предстает отнюдь не только в качестве корректного источника упорядоченных сведений об античных философах и истории философии как процесса, но и оказывается предметным уроком методологии изучения первоисточников,— уроком, весьма ценным не только для студентов и начинающих исследователей, но и для опытных специалистов, и отнюдь не только в истории древней философии.

Творческий портрет А. С. Богомолова был бы неполным, если бы мы оставили без внимания его многочисленные статьи и доклады на конференциях и симпозиумах. Такого рода жанр научной работы для зрелого ученого, пожалуй, представляет значительно большие трудности в интеллектуальном плане, чем многостраничные публикации. И потому как раз в статьях особенно ощутимы «почерк мастера» и основные линий развития его мышления: печатный лист журнальной статьи должен содержать ясно сформулированную *новую идею* (для настоящего ученого изложение такой идеи подобно айсбергу, 9/10 материала которого остаются скрытыми от глаз читателя), причем идея эта должна быть *понятной* хотя бы для специалистов (что вовсе не просто) и хорошо аргументированной, т. е. прежде всего защищена от неверного толкования и опровержения с помощью «контрпримеров». Новичок в науке обычно таких трудностей просто не ощущает — он «защищен» от такой неприятности собственным невежеством, а также эйфорией, отличающей первооткрывателя проблемы. По этим причинам очень различны «по весу» (как правило, конечно) статьи зрелых ученых и новичков, хотя это далеко не всегда и не всем бросается в глаза.

Мы, естественно, не можем предложить здесь сколько-нибудь подробный анализ этой стороны научного наследия А. С. Богомолова и вынуждены ограничиться лишь немногими примерами, каждый из которых, однако, представляет достаточно ярко тот или другой аспект этой деятельности.

Вот статья «Диалектика и рациональность» (Вопр. философии. 1978. № 7). Указав в общих чертах причины того, что проблема рациональности (главная тема XVI Всемирного философского конгресса) оказалась одной из центральных для современной философии, и сознательно ограничившись обсуждением *научной* рациональности, А. С. Богомолов развертывает широкую картину этого проблемного поля в зарубежной философии второй половины нашего века и его центральной области — альтернативы «двух культур», сциентистской «рациональности», с одной стороны, и иррационалистического «антропологизма» — с другой. Выделив главную тенденцию в обсуждении этой темы буржуазными философами — попытку отвергнуть самоё возможность философского мировоззрения, опирающегося на научное знание, автор подвергает убедительной критике подобную установку, противопоставляя ей концепцию «рациональной диалектики». Применение ее, как пишет автор, «позволяет, с одной стороны, последовательно и полно осуществить принцип научной рациональности, а с другой — совместить различные типы духовного освоения мира, синтезировав их в единой картине мира и человека — картине, немыслимой вне научного познания мира, но одновременно вне учета всех форм освоения мира человеком» [11].

И, далее, в тезисной форме дается ряд нетривиальных положений об отношении логики формальной и логики («рациональ-

[11] Вопр. философии. 1978. № 7. С. 104.

ности») диалектической. В заключение автор делает вывод как о том, что в настоящее время назрела необходимость пересмотреть классическое понятие рациональности, так и о направлениях такого пересмотра: «...нас не могут удовлетворить ни рациональность без субъекта, ни субъект без рациональности, ни рациональность наряду с субъектом» [12]. Где же выход?

«Решение проблемы состоит в том, что *знание* должно превращаться и превращается в *убеждение*, *истина в правду* и, наоборот, жизненные убеждения, рождаемые повседневным опытом, практикой, если они истинны, должны находить подтверждение в научном знании» [13].

Итак, в одной статье — характеристика проблемы, ее места в современной идеологии, позиции сторон в обсуждении проблемы, схема ее решения и, наконец, программа детальной разработки этого решения.

К вопросу о рациональности в современной философии, науке, культуре, практической деятельности А. С. Богомолов обращается в своих статьях неоднократно. Уже после философского конгресса он снова обсуждает эту тему в форме своеобразного теоретического отчета о работе конгресса (Вопр. философии. 1979. № 4). Здесь полемика течений, тенденций, обозначенная в статье 1978 г., персонифицируется в выступлениях конкретных участников конгресса, и если читатель обратится к сравнительному анализу этих двух статей, то без труда убедится, насколько адекватной была реконструкция общей «расстановки сил» в современной философии в статье, напечатанной за несколько месяцев до конгресса.

Обзорные статьи А. С. Богомолова вообще заслуживают особого упоминания и даже особого анализа. Это отнюдь не просто заметки очевидца или очерки «научного туриста». Совсем напротив! Короткие, точные характеристики многочисленных докладов, их тематическая классификация, оценка позиции авторов, не говоря уже о четко сформулированной позиции самого автора обзора дают читателю весьма полную картину события в мировой философской жизни, и именно как «существенного явления». В этой же связи мы хотели бы отослать читателя к статье «„Наука логики“ Гегеля и современные проблемы диалектики» (Вопр. философии. 1981. № 2).

Некоторые из статей А. С. Богомолова могут быть представлены и как заявки на дальнейшие общие темы исследования. Такова, на наш взгляд, статья «Проблема абстрактного и конкретного: от Канта к Гегелю» (Вопр. философии. 1982. № 7). Все отмеченные выше черты поздних трудов А. С. Богомолова в полной мере присущи этой статье: широчайшая историко-философская эрудиция, умение четко формулировать тему, основательность аргументации. И самое главное — тема статьи пред-

[12] Там же. С. 108.
[13] Там же. С. 110.

стает как набросок картины развития фундаментальной философской проблемы, за которой стоит мысль автора — выявить существенную закономерность развития философской мысли в один из ключевых периодов ее истории.

«...Интенсификация философского развития,— пишет А. С. Богомолов,— связана, во-первых, с социальными факторами; во-вторых, с развитием конкретно-научного знания как высшим — с точки зрения перспектив философии — выражением прогресса культуры; и, в-третьих, с постановкой в философском учении кардинальных внутренних проблем философской науки» [14].

И вновь методологическим ключом историко-философского анализа выступает для автора материалистическая диалектика: диалектическая противоречивость философского учения, отражающая противоречия эпохи, рассматривается им как имманентная движущая сила прогресса философской мысли. Отсюда и тема статьи — диалектика абстрактного и конкретного в процессе поступательного развития от Канта к Гегелю. И вновь дается не только историко-философская реконструкция движения мысли немецкой классической философии: вторым планом (в определенном отношении не менее важным, чем главная тема) проходит материалистическое истолкование этого движения философской мысли: анализ одного из основных гносеологических корней идеалистической диалектики Канта и Гегеля — практической активности социального субъекта.

А. С. Богомолов демонстрирует *разные возможности* движения мысли, инициированного Кантом, и прежде всего возможность утраты «перспективы теоретико-познавательного плана — восхождения от абстрактного к конкретному» [15], что и произошло в учении Фихте, не различавшего, в отличие от Канта, «образа» и «схемы», равно трактуя и то и другое как «знание». Иной путь избрал Шеллинг, понимая абсолют как «тождество бытия и мышления, объективного и субъективного, реального и идеального, всеобщего и особенного» [16]. Гегель, в свою очередь, истолковав эти моменты как относительные, как диалектически-противоречивые, в своей философии воплощает «итог и сумму того движения, которое инициировал и начал Кант,— осмысление конкретности познания, достигаемого в ходе развития мысли от абстрактного к конкретному» [17]. К сожалению, детального развития этот раздел историко-философских исследований А. С. Богомолова уже не получил.

Последние годы жизни А. С. Богомолов все более интенсивно и плодотворно занимался разработкой общих проблем материалистической гносеологии и социологии. Еще в 1975 г. в журнале «Социологические исследования» появилась его статья «Опредмечивание, ценности и социологическое познание», где упор сде-

[14] Там же. 1982. № 7. С. 142.
[15] Там же. С. 148.
[16] Там же.
[17] Там же. С. 150.

лан на анализ процесса опредмечивания общественных отношений в социальных структурах. Рассматривается и важная методологическая проблема — как ученому, изучающему социальное поведение, следует учитывать, с одной стороны, ценностные установки людей, действия которых он изучает, а с другой — воздействие ценностей на него самого как субъекта познания. Собственно, для ответа на эти вопросы А. С. Богомолову и нужно было понимание механизма опредмечивания общественных отношений в социальных институтах. В результате он убедительно показывает, что ценности, вовсе не образуют особого мира, а также не коренятся в «природе человека»; ценности входят в саму структуру опредмеченного общественного отношения и предстают «своеобразным зеркалом», отражающим в данной «вещи» социальную природу человека [18]. Конечно, А. С. Богомолов и в этой статье остается и историком философии, и идеологическим борцом — позитивное решение используется как орудие критики взглядов французского католического социолога Э. Каррье, концепции «легитимизации» социальных институтов, развитой Райтом Миллсом, П. Бергером и Т. Лакменом.

Органическую связь позитивных философских (прежде всего методологических) разработок А. С. Богомолова с историко-философским исследованием великолепно демонстрирует книга, написанная им совместно с акад. Т. И. Ойзерманом, «Основы теории историко-философского процесса» (1983). Появление этой книги можно считать событием первостепенной важности в нашей историко-философской науке, поскольку столь всесторонне и глубоко эта важнейшая для историка философии тема доселе исследована не была. В принадлежащих ему главах А. С. Богомолов рассмотрел общие закономерности возникновения философии как особой «формы духовного освоения социального и природного мира», используя многочисленные и малоизвестные первоисточники на пяти языках. Один из интересных выводов, к которому приходит автор, состоит в утверждении, что «даже если взять самый ранний период — период возникновения философии, то уже тогда можно говорить о раздельном существовании философского и конкретно-научного знания» [19].

Нетривиальность этого тезиса, видимо, очевидна для читателя, привыкшего к утверждениям, что частные науки «отпочковались» от их праматери-философии.

Заканчивая наш беглый очерк творческого портрета А. С. Богомолова, нельзя не упомянуть и о тесном единстве его научно-исследовательской и учебно-воспитательной работы, которое находило воплощение в его учебных курсах на философском факультете и других факультетах МГУ, а также в Институте повышения квалификации преподавателей общественных наук. В какой-то

---

[18] Социологические исследования. 1975. № 2. С. 56.

[19] *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 105.

мере итогом самоосмысления этого опыта стали две статьи (вторая посмертная) в журнале «Философские науки» (1983, № 2; № 3) под общим названием «Вопросы критики современной буржуазной философии в учебном курсе». Автор предупреждает от попыток гнаться за последними «новинками» в ущерб критическому анализу «классических» концепций. Он обосновывает необходимость сосредоточить внимание в учебном курсе на *основных тенденциях* буржуазной философии — позитивистской, иррационалистической и религиозно-философской. И потому, несмотря на тот факт, что конкретные течения, наиболее полно выразившие «идеологию» этих тенденций (неопозитивизм, экзистенциализм и неотомизм), находятся в глубоком кризисе и даже не представляются ведущими школами наших дней, исключать их из курса нельзя. По мнению автора, адекватное понимание студентами, к примеру, структурализма, герменевтики или более новых школ буржуазной философии имеет своим условием как раз ясное представление тенденций, своего рода «парадигм» буржуазной философии XX в., которые наиболее четко выразились в «классических» концепциях. «В новейших течениях,— пишет А. С. Богомолов,— происходит объединение, синкретизация размытых и „ослабленных" традиционных „парадигм"» [20].

Трудно не признать полную обоснованность такого вывода и таких практических рекомендаций, как и того факта, что проникновение в наиболее существенные, глубинные характеристики развития философской мысли вообще и буржуазной философской мысли нашего времени в частности является наиболее сильной и привлекательной чертой историко-философских трудов А. С. Богомолова, так рано ушедшего из жизни и так много сделавшего для нашей науки.

[20] Филос. науки. 1983. № 3. С. 142.

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ А. С. БОГОМОЛОВА, ИЗДАННЫЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков.— М., 1962.— 376 с.

Философия англо-американского неореализма.— М., 1962.— 88 с.

Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма.— М., 1964.— 421 с.

Основные течения современной буржуазной философии.— М., 1969.— Вып. 1.— 95 с.; 1970.— Вып. 2.— 84 с.— Совм. с Ю. К. Мельвилем.

Немецкая буржуазная философия после 1865 г.— М., 1969.— 448 с.

Английская буржуазная философия XX века.— М., 1973.— 317 с.

Буржуазная философия США XX века.— М., 1974.— 343 с.

Диалектический логос: Становление античной диалектики.— М., 1982.— 263 с.

Античная философия.— М., 1985.— 367 с.

Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса.— М., 1983.— Предисловие. В соавт. с Т. И. Ойзерманом; Гл. III.— С. 83—141; Гл. IV.— С. 142—199.

СТАТЬИ И РАЗДЕЛЫ В СБОРНИКАХ

«Летящая стрела» и закон противоречия // Филос. науки.— 1964.— № 6.— С. 149—158.

Идеалистическая диалектика в XX столетии // Вопр. философии.— 1966.— № 3.— С. 98—107.

Существуют ли «конкретно-всеобщие» понятия? // Вестн. МГУ. Сер. философии.— 1968.— № 6.— С. 20—29.

Разрешает ли «концепция уровней» парадокс развития? // Филос. науки.— 1970.— № 3.— С. 66—72.

Философский реализм в XX в. // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия.— 1971.— № 4.— С. 54—61; № 5.— С. 37—47; № 6.— С. 59—68.

Понятие развития в гегелевской логике // Филос. науки.— 1974.— № 4.— С. 91—107.

Опредмечивание, ценности и социологическое познание // Социол. исследования.— 1975.— № 2.— С. 53—61.

Кант и кантианцы.— М., 1978.— Введение.— С. 1—39; Гл. II: Кант, кантианство и европейская философия XX века.— С. 97—154.

Наука и иные формы рациональности // Вопр. философии.— 1979.— № 4.— С. 106—116.

Анаксагор и диалектика // Вопр. философии.— 1977.— № 9.— С. 133—143.

«Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики // Вопр. философии.— 1981.— № 2.— С. 107—119.

Детерминизм, спонтанность и свобода в философии Демокрита // Вопр. философии.— 1982.— № 3.— С. 119—128.

Проблема абстрактного и конкретного: от Канта к Гегелю // Вопр. философии.— 1982.— № 7.— С. 142—150.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР В 1985 г.*

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Андреев И. Л. Рукописная страница истории марксизма: (Пробл. общины и рода в рукописях К. Маркса 70—80-х гг.).— М.: Мысль, 1985.— 271 с.— Библиогр.: с. 260—270.

Вилкс А. К. Ленинские принципы теории диалектики: (Ист.-логич. анализ) АН ЛатвССР. Ин-т философии и права.— Рига: Зинатне, 1985.— 76 с.

Володин А. И. «Бой абсолютно неизбежен»: Историко-филос. очерки о кн. В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».— Изд. 2-е, доп.— М.: Политиздат, 1985.— 237 с.— Указ.: с. 228—235.

Иванова А. А. Разработка В. И. Лениным диалектико-материалистической концепции истины в работах 1893—1907 гг./Под ред. Аскина Я. Ф.— Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1985.— 160 с.

Клямкин И. М., Пантин И. К. Из истории одного спора о диалектике // Вопр. философии.— 1985.— № 6.— С. 3—17.

Конюшая Р. П. Карл Маркс и революционная Россия.— 2-е изд., доп.— М.: Политиздат, 1985.— 344 с.

Кухарчук Д. В. Марксизм против мелкобуржуазного социализма: Из истории идейной борьбы в рабочем движении середины XIX в./Отв. ред. Михайлов М. И.; АН СССР. Ин-т междунар. рабочего движения.— М.: Наука, 1985.— 126 с.— Библиогр.: с. 120—125.

Ленин. Философия. Современность/Егоров А. Г., Косолапов Р. И., Кузьмин В. П. и др.— М.: Политиздат, 1985.— 447 с. Марксизм, история философии, современность: (Материалы симпоз. посвящ. филос. наследию К. Маркса, Кэрику, 23—26 мая 1983 г.)/Редкол.: Блюм Р. Н. (председатель) и др.— Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1985.— 237 с.— В надзаг. также: Науч. совет АН СССР по истории обществ. мысли. Эст. отд-ние Филос. о-ва СССР.

Протасенко З. М. Историко-философская концепция марксизма-ленинизма: Возникновение и некоторые вопр. развития (ЛГУ им. А. А. Жданова).— Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985.— 166 с.

Пустарнаков В. Ф. Исторические предпосылки распространения марксизма в России и начало ленинского этапа развития марксизма // Вопр. философии. 1985.— № 2.— С. 13—28.

Распространение марксизма в России и группа «Освобождение труда», 1883—1903 гг./Егоров А. Г., Иовчук М. Т., Волк С. С. и др.; Редкол.: Волк С. С. (отв. ред.) и др.— Л.: Лениздат, 1985.— 271 с.— Библиогр. (1956—1985): с. 259—270.

Ситковский Е. П. «Философские тетради» В. И. Ленина и современность // Науч. докл. высш. шк. // Филос. науки.— 1985.— № 4.— С. 27—32.

Чагин Б. А. В. И. Ленин о диалектике объективного и субъективного в историческом процессе/Под ред. Макарова М. Г.; АН СССР. Ленингр. каф. философии.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. 1985.— 325 с.

---

* Редколлегия Историко-философского ежегодника предполагает в каждом выпуске публиковать библиографию работ по истории философии за предыдущий год. Библиография является выборочной. Составители: Стрекаловская И. И. Муравлев Е. С.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

Идеологические и методологические проблемы буржуазных историко-философских исследований: Сб обзоров/Сост. и ред. Андреева И. С.; АН СССР. ИНИОН.— М.: ИНИОН АН СССР, 1985.— 174 с.— (Сер. Проблемы философии за рубежом).— Библиогр.: в конце обзоров.

Йовчук М. Т. Проблема преемственности в марксистско-ленинской философии и критика мировоззренческого плюрализма // Вопр. философии.— 1985.— № 12.— С. 84—95.

Какабадзе З. М. Проблема человеческого бытия/АН ГССР. Ин-т философии.— Тбилиси: Мецниерба, 1985.— 309 с.

Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное: Ист.-теорет. очерк/Отв. ред. Лекторский В. А.; АН СССР. Ин-т философии.— М.: Наука, 1985.— 175 с.— Библиогр.: с. 164—172.— Именной указ. с. 173—174.

Рау И. А. Эзотеризм в методологии историко-философского исследования: (На прим. гегелеведения) // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 1.— С. 108—117.

Сафронов И. А. Идея множественности обитаемых миров в истории философии // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 1.— С. 150—153.

Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка: Семиот. пробл. лингвистики, философии, искусства/Отв. ред. Нерознак В. П.; АН СССР. Ин-т языкознания.— М.: Наука, 1985.— 335 с.— Библиогр.: с. 315—323.— Указ.: с. 324—332.

Философия и история культуры: Сб. статей/Отв. ред. Карпушин В. А.— М.: Наука, 1985.— 319 с.— Библиогр.: в конце статей.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Античная культура и современная наука/Редкол.: Пиотровский Б. Б. (председатель) и др.; АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры.— М.: Наука, 1985.— 344 с.— 1 л. порт.— Библиогр.: с. 337—341.

Беленький М. С. Философия «Путеводителя колеблющихся»: (К 850-летию со дня рождения Маймонида) // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 4.— С. 145—149.

Богомолов А. С. Античная философия.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 367 с., — Ил.— Библиогр.: с. 355—357.— Указ. имен.: с. 359—363.

Васильева Т. В. Афинская школа философии: Филос. яз. Платона и Аристотеля/Отв. ред. Джохадзе Д. В.— М.: Наука, 1985.— 161 с.— (Из истории мировой культуры/АН СССР).

Гайденко П. П. Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность.— М., 1985.— С. 27—31.

Геворкян А. Т. Иносказание в «Теэтете» Платона // Вопр. философии.— 1985.— № 1.— С. 101—119.

Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э./ Под ред. Фролова Э. Д.; ЛГУ им. А. А. Жданова.— Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985.— С. 208.

История политических и правовых учений: Древ. мир/Васильев Л. С., Графский В. Г., Грацианский П. С. и др.; Отв. ред. Нерсесянц В. С.; АН СССР. Ин-т государства и права.— М.: Наука, 1985.— 349 с.

Логика Аристотеля: (Материалы симпоз.), 16—17 нояб. 1983 г., г. Тбилиси/ Ред.: Смирнов В. А., Мчедлишвили Л. И.; Тбил. гос. ун-т. Груз. отд-ние Филос. о-ва СССР.— Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1985.— 177 с.— Библиогр.: в конце статей.

Новиков Н. И. Смеющийся Демокрит/Сост., вступ. ст., примеч. Западова В. А.— М.: Сов. Россия, 1985.— 365 с.— (Б-ка рос. худож. публицистики).

Лосев А. Ф. Творчество Боэция как переходный антично-средневековый феномен: (Некоторые уточнения) / Западноевропейская средневековая словесность.— М., 1985.— С. 25—27.

Осиновский И. Н. Томас Мор.— М.: Мысль, 1985.— 174 с.— (Мыслители прошлого).— Библиогр.: с. 161—170.— Указ. имен.: с. 171—173.— На обл. авт. не указан.

Проблемы истории домарксистской философии: (Средневековый способ философствования)/Отв. ред. Богуславский В. М., Столяров А. А.; АН СССР. Ин-т философии.— М., 1985.— 109 с.

Семушкин А. В. Эмпедокл.— М.: Мысль, 1985.— 191 с.— (Мыслители прошлого) — Библиогр.: с. 188—190.— Указ. имен.: с. 186—187.— На обл. авт. не указан.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Богуславский В. М. Дидро и «Энциклопедия» // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 3.— С. 91—99.

Гулыга А. В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // Вопр. философии.— 1985.— № 4.— С. 120—128.

Заиченко Г. А. Объективность чувственного знания: Локк, Беркли и проблема «вторичных качеств» // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 4.— С. 98—107.

Идейная борьба вокруг истории домарксистских социалистических учений: Сб. обзоров/Редкол.: Каплан А. Б. (отв. ред.) и др.; АН СССР. ИНИОН.— М.: ИНИОН АН СССР, 1985.— 153 с.— (Сер. Критика буржуаз. идеологии, реформизма и ревизионизма).— Библиогр.: в конце обзоров.

Из истории идейных исканий немецкой классической философии: Темат. сб./Редкол.: Богуславский В. М. и др.; АН СССР. Ин-т философии.— М., 1985.— 155 с.— (История домарксист. философии). Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Редкол.: Калиников Л. А. (отв. ред.) и др.; Калининград. гос. ун-т.— Калининград, 1985.— Вып. 10.— 132 с.— Библиогр.: в конце отдел. статей.

Коваленко В. А. Немецкая классическая натурфилософия как форма взаимосвязи философии и естествознания // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 1.— С. 153—156.

Коган Л. Н. Гегель и Шекспир: проблема активности личности // Вопр. философии.— 1985.— № 6.— С. 97—106.

Коммунистический идеал в истории домарксистской общественной мысли / Прошина Е. М., Гуторов В. А., Белоус В. Г. и др.; Отв. ред. Прошина Е. М., Гуторов В. А.; ЛГУ им. А. А. Жданова.— Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985.— 166 с.

Кушаков Ю. В. Как возможна «философия природы»? // Науч. докл., высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 1.— С. 52—59.

Ойзерман Т. И. Гегель и естественно-научный эмпиризм // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 5.— С. 34—40.

Рау И. А. Гегель о соотношении теоретического и практического освоения действительности // Вопр. философии.— 1985.— № 2.— С. 114—123.

Рутенбург В. И. Итальянское Возрождение и Восток // Культурное наследие Востока: Проблемы, поиски, суждения.— Л., 1985.— С. 328—331.— Библиогр.: с. 331.

Солонин Ю. Н., Сергеев К. А., Ростовцева Н. Д. Философия и становление рационализма нового времени // Вест. Ленинград. ун-та.— 1985.— № 13.— С. 42—47.— (История КПСС, науч. коммунизм, философия, право; Вып. 2).— Рез. на англ. яз.— Библиограф.: с. 47.

Стрельцова Г. Я. Декарт и Паскаль // Вопр. философии.— 1985.— № 3.— С. 100—112.

Яли И. А. Развенчанное самосознание: Крит. очерк философии Б. Бауэра.— Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1985.— 52 с.— Библиогр.: с. 137—146.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Алексеев М. П. Русская культура и романский мир: Избр. тр./Отв. ред.: Виппер Ю. Б., Заборов П. Р.; АН СССР. Отд-ние лит. и яз.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1985.— 542 с., 1 л. портр.— Указ. имен: с. 523—540.

Антонов В. Ф. Общественно-политические взгляды и деятельность Г. А. Ло-

патина: (К 140-летию со дня рождения) // Из истории общественно-политической мысли России XIX века.— М., 1985.— С. 129—149.

Белов С. В. Достоевский и Платон // Проблемы изучения культурного наследия.— М., 1985.— С. 267—273.

Белопольский В. Н. Достоевский и позитивизм/Отв. ред. Курилов В. В.; Рост. гос. ун-т им. М. А. Суслова.— Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1985.— 74 с.— Библиогр.: с. 70—73.

Володин А. И. В поисках пути в будущее: Лейтмотив идейного творчества А. И. Герцена // Коммунист.— 1985.— № 9.— С. 69—78.

Горский В. С., Крымский С. Б. Философские идеи в отечественной средневековой культуре // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 5.— С. 91—99.

Графский В. Г. Бакунин.— М.: Юрид. лит., 1985.— 142 с.— (Из истории полит. и правовой мысли).— Библиогр.: с. 138—141.— Указ. имен с. 136—137.

Жоль К. К. О творческом наследии Ф. И. Щербатского // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 2.— С. 123—131.

Захаров А. А. «Абсурд» в философии Тертуллиана и Шестова // Духовные ценности как предмет философского анализа.— М., 1985.— С. 129—133.

История русского утопического социализма XIX века/Беленкова Л. П., Богатов В. В., Бороздин А. Н. и др.; Под ред. Бочкарева Н. И.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 254 с.— (Науч. коммунизм).— Библиогр.: в конце глав.

История философии в СССР: В 5-ти т./Редкол.: Евграфов В. Е. и др.— М.: Наука, 1985.— Т. 5.— Кп. 1.— 799 с.

Кантор В. К. Эстетика жизни: (Споры вокруг второго — 1865 г.— изд. «Эстетических отношений искусства») // Вопр. философии — 1985.— № 5.— С. 125—137.

Козлов Н. С. Лев Толстой как мыслитель и гуманист.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 136 с.— На обл. авт. не указ.

Корниенко Н. В. В мысли о России: (К истокам филос.-ист. концепции творчества Андрея Платонова).— Рус. лит.— 1985.— № 1.— С. 110—125.

Кружков В. С. Социально-политические и эстетические воззрения Н. А. Добролюбова // Вопр. философии.— 1985.— № 7.— С. 116—123.

Маркин В. А. Петр Алексеевич Кропоткин, 1842—1921.— М.: Наука, 1985.— 208 с.— (Науч.-биогр. сер.).

Никоненко В. С. Николай Александрович Добролюбов.— М.: Мысль, 1985.— 191 с.— (Мыслители прошлого).— Библиогр.: с. 186—190.— Указ. имен: с. 184—185.— На обл. авт. не указ.

Носов С. Н. Аполлон Григорьев об «Истории России» С. М. Соловьева // История и историки.— М., 1985.— С. 222—241.

Осипов В. И. Материалистические традиции Ломоносова в отечественном естествознании: (К 275-летию со дня рождения М. В. Ломоносова)/Осипов В. И.; Арханг. гос. пед. ин-т им. М. В. Ломоносова.— Архангельск, 1985.— 71 с.— Библиогр.: с. 69—70.

Пазилова В. П. Критический анализ религиозно-философского учения Н. Ф. Федорова.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 135 с.— (Атеизм).

Поляков Л. В. Христианизация и становление философии в Киевской Руси // Вопр. науч. атеизма. 1985.— № 32.— С. 268—292.

Сорокин Ю. С. К истории термина МЫШЛЕНИЕ // Восточные славяне: Языки, история, культура. М., 1985.— С. 271—277.

Социальная философия в России в XIX веке/Отв. ред. Смирнова З. В. АН СССР. Ин-т философии.— М., 1985.— 134 с.— Указ. ист. и филос. публ. журн. Н. А. Полевого «Моск. телеграф».: с. 47—50.

Философская мысль на Руси в позднее средневековье/Отв. ред. Сухов А. Д.; АН СССР. Ин-т философии.— М., 1985.— 110 с.

Шапошников Л. Е. Философия истории ранних славянофилов // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 1.— С. 99—107.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

Бонгард-Левин Г. М. Палладий о брахманах и диспуте Александра // Культурное наследие Востока: Проблемы, поиски, суждения.— Л., 1985.— С. 66—72.

Великий ученый средневековья ал-Хорезми: Материалы Юбил. науч. конф., посвящен. 1200-летию со дня рождения Мухаммеда ибн Мусы ал-Хорезми. Сост.: Матвиевская Г. П., Ахмедов А. А.: Редкол.: Хайруллаев М. М. (Отв. ред.) и др.; АН СССР и др.— Ташкент: Фан, 1985.— 272 с.— Схем.— В надзаг. также: УзССР. Ин-т истории естествознания и техники АН СССР, Ин-т востоковедения им. А. Р. Беруни АН УзССР, Ин-т математики им. В. И. Романовского АН УзССР.— Библиогр.: в конце статей.

Воскресенский Д. Н. Этико-философские концепции Ли Юя // Пробл. Дал. Востока.— М., 1935.— № 1.— С. 153—160.

Гостеева Е. И. Философия единства: Рабиндранат Тагор/Отв. ред.: Аникеев Н. П., Кочергин А. Н.; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории филологии, философии.— М.: Наука, 1985.— 204 с.— Библиогр.: в конце глав.

Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины/Отв. ред. Асимов М. С.; АН ТаджССР. Отд. философии.— Душанбе: Дониш, 1985.— 255 с.— Библиогр.: с. 244—254.

Литман А. Д. Современная индийская философия.— М.: Мысль, 1985.— 399 с.— Ил.— Указ.: с. 389—393.

Малявин В. В. Чжуан-цзы/АН СССР. Ин-т востоковедения.— М.: Наука, 1985.— 309 с.— (Писатели и ученые Востока).— Указ. основных категорий философии Чжуан-цзы: с. 308.

Мезенцева О. В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии/Отв. ред. Литман А. Д.; АН СССР. Ин-т философии.— М.: Наука, 1985.— 175 с.

Мосейко А. Н. Идеология в странах тропической Африки: Традиции и современность/АН СССР. Ин-т Африки.— М.: Наука, 1985.— 213 с.— Рез. на англ. яз.— Библиогр.: с. 198—207.— Имен. указ.: с. 208—210.

Сагадеев А. В. Ибн Сина (Авиценна).— 2-е изд.— М.: Мысль, 1985.— 222 с.— (Мыслители прошлого).— Библиогр.: с. 213—218.— Указ. имен: с. 219—221.

Салдадзе Л. Г. Ибн Сина (Авиценна): Страница великой жизни.— Ташкент: Изд-во лит. и искусства, 1985.— 464 с.— Портр., 8 л. ил.

Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике/ Отв. ред. Бонгард-Левин Г. М.; АН СССР. Ин-т востоковедения.— М.: Наука, 1985.— 236 с.— Рез. на англ. яз.— Библиогр.: с. 137—141.

Скворцова Е. Л., Луцкий А. Л. К проблеме восприятия западной философии в Японии: (Экзистенциализм и яп. духов. традиция) // Вопр. философии.— 1985.— № 10.— С. 132—139.

Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение.— М.: Наука, 1985.— 245 с.— Рез. на англ. яз.— Библиогр.: с. 211—219.— Указ.: с. 220—226.

Философия и религия на зарубежном Востоке, XX век/Отв. ред. Степанянц М. Т.; АН СССР. Ин-т философии.— М.: Наука, 1985.— 272 с.

Хайруллаев М. М. Культурное наследие и история философской мысли.— Ташкент: Узбекистан, 1985.— 262 с.— Библиогр.: с. 255—261.— Указ. имен: с. 248—254.

Человек и мир в японской культуре: Сб. ст./Отв. ред. Григорьева Т. П.; АН СССР. Ин-т востоковедения.— М.: Наука, 1985.— 281 с.— Библиогр.: в конце статей.

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Алиева Д. Я. Экзистенциалистские тенденции в буржуазной социологии США // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 2.— С. 96—105.

Бабкина Н. Л. Модель «донаучного» сознания в философской культурантропологии Эриха Ротхакера // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 2.— С. 154—158.

Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки: Крит. анализ/Отв. ред. Григорьян Б. Т.; АН СССР. ИНИОН. М.: Наука, 1985.— 189 с.— Библиогр.: с. 181—188.

Вейш Я. Я. Лингвистико-аналитическая религиозная апологетика как сложившееся направление в современной философии религии // Вопр. философии.— 1985.— № 3.— С. 139—147.

Герменевтика: история и современность: (Крит. очерки)/Редкол.: Бессонов Б. Н. и др.— М.: Мысль, 1985, — 303 с.— Библиогр.: с. 301—302.

Григорьян Б. Т. Современная ситуация в западной буржуазной философии // Вопр. философии.— 1985.— № 1.— С. 111—133.

Григорьян Б. Т. Что такое философия и зачем она? (Западная философия в поисках своего местоопределения) // Вопр. философии.— 1985.— № 6.— С. 107—119.

Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна: Крит. анализ.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 172 с.— (История философии).— Библиогр.: с. 163—171.

Кезин А. В. Научность: эталоны, идеалы, критерии: Крит. анализ методол. редукционизма и плюрализма.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 128 с.— (Критика соврем. буржуаз. теорий).— Библиогр.: с. 122—127.

Кимелев Ю. А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология/Отв. ред. Григорьян Б. Т.; АН СССР. ИНИОН. Ин-т философии.— М.: Наука, 1985.— 143 с.

Критика методологических основ буржуазной политической философии: Сб. обзоров/Отв. ред. Мшвениерадзе В. В.; Сост. и ред. Шамшурин В. И.; АН СССР. ИНИОН. Ин-т философии.— М.: ИНИОН АН СССР, 1985.— 193 с.— (Сер. Пробл. философии за рубежом).— Библиогр.: в конце обзоров.

Критический анализ буржуазных теорий модернизации: Сб. обзоров/Редкол.: Волков Л. Б. (отв. ред.) и др.; АН СССР. ИНИОН.— М.: ИНИОН АН СССР, 1985.— 240 с.— (Сер. Критика бурж. идеологии, реформизма и ревизионизма).— Библиогр.: в конце статей.

Любутин К. Н. Биологизаторская ветвь философской антропологии: (Критич. анализ) // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 4.— С. 108—115.

Материалистическая диалектика: В 5-ти т./Общ. ред.: Константинова Ф. В., Марахова В. Г.— М.: Мысль, 1985.— Т. 5: Критика идеалистических концепций диалектики/Корнеев М. Я., Протасенко З. М., Федотов В. П. и др.; Отв. ред. Корнеев М. Я.; Ред.: Киссель М. А. и др.— 300 с.

Михайлов А. А. К вопросу об эволюции взглядов М. Хайдеггера от трансцендентальной феноменологии к герменевтике // Философия и науч. коммунизм.— Минск, 1985.— Вып. 12.— С. 148—158.— Библиогр. с. 157—158.

Мотрошилова Н. В. Новые тенденции развития современной буржуазной философии // Философия и культура: (XVII Всемир. филос. конгр.). В помощь лектору.— М., 1985.— С. 58—69.

Погосян В. А. Философская герменевтика: анализ истины и метода // Вопр. философии.— 1985.— № 4.— С. 103—110.

Полищук Н. П. Плюрализм и современная буржуазная философия: (Мировоззрен. аспект) / АН УССР. Ин-т философии.— Киев: Наук. думка, 1985.— 176 с.

Руткович А. М. От Фрейда к Хайдеггеру: Крит. очерк экзистенц. психоанализа.— М.: Политиздат, 1985.— 175 с.— (Социал. прогресс и буржуаз. философия).

Современная буржуазная философия человека: Крит. анализ/Гордиенко А. Т., Лях В. В., Курганский В. А. и др.; Отв. ред. Гордиенко А. Т.; АН УССР. Ин-т философии.— Киев: Наук. думка, 1985.— 302 с.— (Идеол. борьба в соврем. мире).

Студенцов В. Б. Два течения в социальной философии британского консерватизма // Вопр. философии.— 1985.— № 2.— С. 103—113.

Теории, школы, концепции: (Крит. анализы). Худож. рецепция и герменевтика/Отв. ред. Борев Ю. Б.; АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького.— М.: Наука, 1985.— 288 с.— (Идеол. борьба в соврем. мире).

Титаренко Г. А. Эрих Фромм — психоаналитик и экзистенциалист // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1985.— № 3.— С. 108—115.

Фадеева Т. М. «Новые правые» во Франции: к критике концепции «консервативной революции» // Вопр. философии.— 1985.— № 2.— С. 124—133.

Шпакова Р. П. Проблемы социального познания в концепции идеальных типов М. Вебера // Вопр. философии.— 1985.— № 3.— С. 113—121.

Восток — Запад: Исследования. Переводы. Публикации/Редкол.: Гаспаров М. Л. и др.— М.: Наука, 1985.— Вып. 2.— 272 с.

Герцен А. И. Сочинения: В 2-х т./Общ. ред.: Володина А. И., Смирновой З. В.; АН СССР. Ин-т философии.— М.: Мысль, 1985.— (Филос. наследие; Т. 95).— Т. 1./Сост., авт. вступ. ст., примеч. и указ. Володин А. И.— 592 с.— Портр.— Указ. с. 565—591.

Григорьев А. А. Театральная критика/Сост., примеч. и указ. Забозлаевой Т. Б., Даниловой Л. С., Кудряшовой Н. В.; Вступ. ст. Альтшуллера А. Я., Егорова Б. Ф.— Л.: Искусство. Ленингр. отд-ние, 1985.— 407 с.— 1 л. портр.— Ст. А. Григорьева о театре и драматургии: с. 376—381.— Указ.: с. 382—405.

Гумбольдт Вильгельм фон. Язык и философия культуры: Пер. с нем. яз./ Сост., общ. ред. и вступ. ст. Гулыги А. В., Рамишвили Г. В.— М.: Прогресс, 1985.— 451 с.— 1 л. ил.— (Языковеды мира).— Предм. указ.: с. 440—450.

Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. Сборник/Редкол.: Бонгард-Левин Г. М. и др.; АН СССР. Ин-т востоковедения.— М.: Наука, 1985.— 268 с.

Койре А. Очерки истории философской мысли: О влиянии филос. концепций на развитие науч. теорий/Пер. с фр. Ляткера Я. А.; Общ. ред. и предисл. Юшкевича А. П.; Послесл. Черняка В. С.— М.: Прогресс, 1985.— 286 с.— Портр.— Указ. имен: с. 282—285.

Леви-Строс К. Структурная антропология/Пер. с фр. под ред. и с примеч. Иванова Вяч Вс.; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.— М.: Наука, 1985.— 536 с.— (Этнограф. б-ка).— Указ.: с. 523—533.

Локк Дж. Сочинения: В 3-х т./Ред. и авт. примеч.: Нарский И. С., Субботин А. Л.; Авт. вступ. ст. Нарский И. С.; Пер. с англ. Савина А. Н.— М.: Мысль, 1985.— (Филос. наследие/АН СССР. Ин-т философии; Т. 93).— Т. 1. Опыт о человеческом разумении.— 622 с.— Указ.: с. 596—620.

Марк Аврелий Антонин. Размышления Изд. подгот.: Доватур А. И., Гаврилов А. К., Унт Я; Отв. ред. Доватур А. И.— Л.: Наука. Ленинг. отд-ние, 1985.— 245 с. 5 л. ил.— (Лит. памятники/АН СССР).— Указ.: с. 238—242.

Парсонс Г. Л. Человек в современном мире: Пер. с англ./Общ. ред., сост. и предисл. Кувакина В. А.— М.: Прогресс. 1985.— 428 с.

Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век)/Сост., общ. ред., вступ. ст. и коммент. Брагиной Л. М.— М.: Изд-во МГУ, 1985.— 381 с.— (Унив. б-ка).— Библиогр.: с. 359—370.— Имен. указ.: с. 371—378.

Спор о древних и новых: Пер. с фр./Редкол.: Овсянников М. Ф. (председатель) и др. Сост., вступ. ст. Бахмутского В. Я.— М.: Искусство, 1985.— 471 с.— (История эстетики в памятниках и документах).— Указ. имен: с. 462—471.

Сунь Ятсен. Избр. произведения.— 2-е изд., испр. и доп.— М.: Наука, 1985.— 781 с.— Указ. имен.: с. 757—779.

Аль-Фараби Абу Наср Мухаммед. Историко-философские трактаты: Пер. с араб./Редкол.: Абдильдин Ж. М. и др.; АН КазССР. Ин-т философии и права.— Алма-Ата: Наука, 1985.— 623 с.— Портр.

Цицерон М. Т. Философские трактаты/Отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. Майоров Г. Г.; Пер. с лат. Рижского М. И.— М.: Наука, 1985.— 382 с.— (Памятники филос. мысли/АН СССР. Ин-т философии).— Указ.: с. 366—381.

Японские материалисты: Актуал. пробл. филос. науки и история филос. мысли в Японии/Сост. Мори К.; Отв. ред. Козловский Ю. Б.; АН СССР. Ин-т философии.— М.: Наука, 1985.— 269 с.

Филострат Флавий. Жизнь Аполлония Тианского/Изд. подг. Е. Г. Рабинович; Пер. с древнегреч.— М.: Наука, 1985.— 328 с.— (Лит. памятники/АН СССР).— Примеч.: с. 277—309.— Указ. имен.: с. 310—322.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В «Историко-философском ежегоднике» прежде всего предполагается развернуть обсуждение теоретических и методологических проблем истории философии как науки. В настоящее время назрела необходимость в более глубоком исследовании целого ряда проблем теории и метода истории философии — таких, как философские традиции и современность, социально-исторические корни философских учений прошлого, философия прошлого и историческая эпоха — уровни и механизмы взаимовлияния, история философии и проблема борьбы классов, история философии и история развития научного знания, история философии и история культуры, методы историко-философской реконструкции, методы интерпретации, понимания, истолкования в историко-философской работе, проблемы источниковедения и работы с текстами в истории философии и др. Дальнейшее развитие, углубление, координация такого рода исследований, которые в последнее время довольно интенсивно ведутся в нашей стране, принципиально необходимы для понимания идейно-теоретического уровня историко-философской работы. В рамках этого проблемного комплекса предполагается публиковать статьи по тематике «Вклад К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина в историю философии».

В нашей стране в последние десятилетия широко осуществлялись специализированные научные исследования, посвященные всем основным этапам развития истории философии. В настоящее время представляется возможность публиковать результаты этих исследований, уделяя внимание целому ряду вопросов, которые ранее были разработаны слабо, и ликвидируя пробелы в нашей историко-философской работе (необходимо, в частности, преодолевать имевшееся ранее отставание в марксистском исследовании ряда этапов, фигур истории философии поздней античности и средневековья, что особенно необходимо также в свете острой идейной борьбы с современной буржуазной философией, которая в послевоенный период активизировала, например, работу над неоплатонизмом, философией Августина, Фомы Аквинского и др.).

В исследованиях философии эпохи Возрождения и нового времени в стране накоплены ценные результаты: более глубоко изучалась историческая роль, содержание философских идей, связанных с гуманизмом Возрождения и с Реформацией; эти идейные направления поставлены в связь со становлением капитализма, с эпохой ранних буржуазных революций; анализировалось взаимодействие между научными революциями и поистине революционными переворотами в философии; исследовалось взаимодействие

философии и культуры, взятых в процессах их стремительного преобразования; и т. д. Философия Возрождения, нового времени, современная буржуазная философия изучались и изучаются как под проблемным углом зрения, так и с точки зрения содержания отдельных философских учений. Редколлегия ожидает статей, которые обобщают результат этих исследований, а также стимулируют работу над менее изученными проблемами, концепциями философии прошлого.

По проблематике критики современной буржуазной философии прежде всего предполагается в связи с приближающимся окончанием века публикация статей, связанных общей темой: «Западная философия в XX веке: итоги и перспективы». Будут анализироваться судьбы основных направлений этой философии (в ближайших выпусках — феноменологии, экзистенциализма, герменевтики, структурализма, аналитической философии и т. д.). Здесь возможна подрубрика «Философская публицистика» с обсуждением животрепещущих проблем (например, проблем мира, свободы) и критическим анализом наиболее влиятельных современных западных философских работ.

Редколлегия считала необходимым выделить специальную рубрику «История отечественной философии», помещая в ней работы по истории русской философии и философии народов нашей страны. Это связано с актуальным значением сохранения и глубокого освоения традиций отечественной культуры, с острой идейной борьбой вокруг наследия отечественной философской мысли. В работе историков отечественной философии имеется немало ценных новых результатов и достижений, не получивших достаточно полного освещения в печати. Предполагается также публиковать статьи о тех явлениях истории философии нашей страны, которые до сих пор были мало изучены.

В ежегоднике выделена рубрика «Переводы и публикации», где имеется в виду предоставлять в распоряжение всех интересующихся историей философии новые переводы и публикации философских текстов прошлого и современности. В частности, предполагается переводить и публиковать тексты философов стран Запада и Востока, вновь обнаруженные тексты, относящиеся к истории отечественной философии, переводы работ современных зарубежных историков философии.

Статьи просим присылать по адресу: Москва 119842, Москва Г-19, Волхонка, 14, Институт философии АН СССР, сектор истории философии стран Западной Европы и Америки (для «Историко-философского ежегодника»).

Статьи (объемом 1 а. л.) просим присылать в двух экземплярах. Порядок оформления сносок и примечаний см. в настоящем выпуске.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

ОЙЗЕРМАН Т. И.— академик, зав. отделом Института философии АН СССР

ЛАПИН Н. И.— доктор филос. наук, профессор, директор Института философии АН СССР

СТОЛЯРОВ А. А.— канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

НЕСТЕРОВА О. Е.— канд. филос. наук, научный редактор издательства «Энциклопедия»

ГАРНЦЕВ М. А.— канд. филос. наук, мл. научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

ГАЙДЕНКО П. П.— доктор филос. наук, ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники АН СССР

МОТРОШИЛОВА Н. В.— доктор филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

МИХАЛЕНКО Ю. П.— канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

ХОРОС В. Г.— доктор ист. наук, зав. сектором Института мировой экономики и международных отношений АН СССР

ВОЛОДИН А. И.— доктор филос. наук, профессор АОН при ЦК КПСС

КИССЕЛЬ М. А.— доктор филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

ГРИГОРЯН Г. П.— канд. филос. наук, доцент Государственной консерватории им. Комитаса, Ереван

КАСАВИН И. Т.— канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

КОБЗЕВ А. И.— канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института востоковедения АН СССР

ДОБРОХОТОВ А. Л.— канд. филос. наук, ст. преподаватель философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

ВАСИЛЬЕВА Т. В.— канд. филол. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

АНТОНОВ А. Н.— канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Отделения философии и права АН СССР

ЗОТОВ А. Ф.— доктор филос. наук, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

СОДЕРЖАНИЕ

Ойзерман Т. И. Инициатива, заслуживающая всяческой поддержки 5

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Лапин Н. И. О возникновении и развитии марксизма как цельного учения 9

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) 21

Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности 35

Гарнцев М. А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) 48

ВОЗРОЖДЕНИЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ

Гайденко П. П. О философско-теоретических предпосылках механики Галилея . . 69

Мотрошилова Н. В. Ориентации новой личности и их выражение в философии человека XVII столетия . . 84

Михаленко Ю. П. Гоббс и Фукидид (о месте Гоббса в позднем английском Возрождении) 104

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Хорос В. Г. «Социалист прежде социализма» (о социально-политических взглядах П. И. Пестеля) . . 125

Володин А. И. Из истории русско-немецких философских связей 40—70-х годов XIX в. . 138

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Киссель М. А. Концепция диалектической логики Б. Бозанкета (Критический анализ) 178

Григорян Г. П. Л. Витгенштейн и П. Стросон о проблеме чужих сознаний . 191
Касавин И. Т. Поль Фейерабенд в поисках «свободной теории познания» 207

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

«Великое учение» — конфуцианский катехизис (*А. И. Кобзев*) 227
Великое учение. (Перевод и комментарии *А. И. Кобзева*) 234
К публикации перевода работы М. Хайдеггера «Учение Платона об истине» (*А. Л. Доброхотов*) 251
М. Хайдеггер. Учение Платона об истине. (Перевод *Т. В. Васильевой*) 255

ПАМЯТИ ТОВАРИЩА И КОЛЛЕГИ

А. С. Богомолов как историк философии (*А. Н. Антонов, А. Ф. Зотов*) 276

БИБЛИОГРАФИЯ

Работы по истории философии, вышедшие в СССР в 1985 г. 288

Авторы выпуска 297

CONTENTS

Oizerman T. I. Preface 5

HISTORY OF MARXIST-LENINIST PHILOSOPHY

Lapin N. I. Rise and growth of marxism as the theoretical unity 9

ANCIENT WORLD AND MIDDLE AGES

Stolyarov A. A. Phenomenon of conscience in ancient and medieval view . . 21
Nesterova O. Ye. Premises of St. Augustin's teaching on the correlation of time and eternity in the history of philosophy 35
Garntzev M. A. Self-consciousness problem in ancient and early medieval European philosophy (Aristotle. Plato, St. Augustin) 48

RENAISSANCE AND MODERN TIME

Gaidenko P. P. Philosophical presuppositions of Galileo's mechanics . . . 69
Motroshilova N. V. Creative personality's orientations as expressed in the XVII century philosophy . 84
Mikhalenko Yu. P. Hobbes and Thucydides 101

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Horos V. G. «A socialist before the time of socialism» (P. Pestel and his social-political views) 125
Volodin A. I. Russia and Germany: Philosophical links (1840—1870) 138

CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY

Kissel M. A. Concept of «dialectical logic» in Bernard Bosanquet's philosophy 178
Grigoryan G. P. Wittgenstein and Strawson on «other minds» 191
Kasavin I. T. Paul Feyerabend in search of a «free theory of knowledge» 207

TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

«The Great Teaching» — Cathechysis of Confucianism (*A. I. Kobzev*) . . 227
The Great Teaching. (*Translation and commentaries by A. I. Kobzev*) 234
A note on the publication of russian translation of M. Heidegger's «Platons Lehre von der Wahrheit» (*A. L. Dobrokhotov*) 251
M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit (*Translation by T. V. Vasilyeva*) 255

TO THE MEMORY OF THE SCHOLAR

A. S. Bogomolov as a historian of philosophy (*A. N. Antonov, A. S. Zotov*) 276

BIBLIOGRAPHY

Works on the history of philosophy published in the USSR in 1985 288
Authors of the issue 297

Историко-философский ежегодник

1986

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства *А. В. Антонов*
Художник *Ф. Н. Буданов*
Художественный редактор *С. А. Литвак*
Технический редактор *Л. Н. Золотухина*
Корректоры *Т. М. Ефимова, Л. В. Щеголев*

ИБ № 35774

Сдано в набор 10.07.86
Подписано к печати 04.10.86
Т-13884. Формат 60×90 1/16
Бумага книжно-журнальная
Гарнитура обыкновенная,
Печать высокая
Усл. печ. л. 19. Усл. кр. отт. 19. Уч.-изд. л. 22,5
Тираж 4000 экз. Тип. зак. 2761
Цена 2 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамен
издательство «Наука»,
117864, ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»,
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6



В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА» ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ:

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЯ И ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

20 л. 2 р. 50 к.

Коллективный труд раскрывает гносеологическую и методологическую функции исторического материализма в социальном познании, анализирует теоретический и эмпирический уровни в обществознании, соотношение его научных и обыденных форм, роль исторического материализма в теоретическом обосновании планов социалистического строительства.

Для философов, научных работников, преподавателей.

*

Д. Лукач

МОЛОДОЙ ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМЫ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

48 л. 3 р. 50 к.

Книга написана в конце 30-х годов, издана на немецком языке в 1947—1948 гг. Широко известна как марксистское исследование творчества молодого Гегеля. Вступительная статья вводит читателей в духовную атмосферу рождения этой работы, характеризует путь, который прошел Д. Лукач в своем развитии к марксизму, рассматриваются некоторые основополагающие философские проблемы, поставленные им в связи с исследованием наследия Гегеля в немецкой классической философии.

Для философов.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по одному из адресов: 117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига», имеющий отдел «Книга — почтой».

480091 **Алма-Ата**, 91, ул. Фурманова, 91/97;
370005 **Баку**, 5, Коммунистическая ул., 51;
690088 **Владивосток**, Океанский проспект, 140;
320093 **Днепропетровск**, проспект Ю. Гагарина, 24;
734001 **Душанбе**, проспект Ленина, 95;
664033 **Иркутск**, ул. Лермонтова, 289;
252030 **Киев**, ул. Пирогова, 4;
277012 **Кишинев**, проспект Ленина, 148;
343900 **Краматорск**, Донецкой области, ул. Марата, 1;
443002 **Куйбышев**, проспект Ленина, 2;
220012 **Минск**, Ленинский проспект, 72;
630090 **Новосибирск**, Академгородок, Морской проспект, 22;
620151 **Свердловск**, ул. Мамина-Сибиряка, 137;
700185 **Ташкент**, ул. Дружбы народов, 6;
450059 **Уфа**, 59, ул. Р. Зорге, 10;
720000 **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42;
310078 **Харьков**, ул. Чернышевского, 87.